

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

**EBUSSUÛD TEFSİRİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA
OKUMAK**
(Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)

Doktora Tezi

Akhmad Mughzi ABDILLAH

Ankara-2022

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI**

**EBUSSUÛD TEFSİRİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA
OKUMAK**

(Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)

Doktora Tezi

Akhmad Mughzi ABDİLLAH

1. Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

2. Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Ankara-2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

**EBUSSUÛD TEFSİRİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA
OKUMAK**

(Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)

Doktora Tezi

Akhmad Mughzi ABDİLLAH

Tez Danışmanı:

1. Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
2. Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Danışman)	
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU	
Doç. Dr. Davut ŞAHİN	
Doç. Dr. Harun ŞAHİN	

Tez Sınavı Tarihi: 04.11.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (09.11.2022)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Akhmad Mughzi ABDILLAH

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ	IX
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Yöntemi	4
3. Ebussuûd Efendi ve Tefsir Hakkında Yapılan Çalışmalar.....	7
4. Kaynak Değerlendirmesi.....	11
5. Bir Tefsir Eserini Sosyokültürel Bağlamında Okumanın Mahiyeti.....	13
 I. BÖLÜM: EBUSSUÛD EFENDİNİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYOKÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ	23
1. Ebussuûd Efendi Hayatı ve Tefsir Eseri	23
1.1. Hayatı	23
1.2. Tahsili ve Hocaları	28
1.3. Yaşadığı Tarih, Coğrafya ve Kültürel Ortam	30
1.3.1. Görev Yerleri	34
1.3.2. Sefer Yerleri.....	42
1.4. <i>İrşâdî</i> ’l- ‘ <i>Aklı</i> ’s- <i>Selîm</i> Hakkında	48
1.4.1. Ebussuûd Efendi’nin Tefsir Eserinin Yazım Tarihi.....	48
1.4.2. Tefsirin Kaynakları	53
1.4.3. Tefsirin Etkileri.....	55
2. XVI. Yüzyılda Osmanlı Dünyasına Genel Bakış	58
2.1. Demografik Yapı.....	59
2.1.1. Osmanlıda Sosyal Sınıflar	59
2.1.2. Nüfus Artışı ve Göçler	66
2.1.3. İsyanlar ve Eşkıyalık Hareketleri.....	68
2.2. Sosyokültürel ve Sosyoekonomik Hayat.....	72
2.2.1. Devletin Gelir Kaynağı Olarak Vergi	72
2.2.2. Ekonomik Sorunlar	77

2.2.3. Tımar Sistemi.....	82
2.2.4. Hukuk (Şer'i Hukuk, Örf ve Kadılık).....	87

II. BÖLÜM: EBUSSUÛD EFENDİ TEFSİRİNDE ZEKÂT-NİKAH-HAC AYETLERİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMA 94

1. Zekât'a Dair Ayetlerin Yorumunu Sosyokültürel Bağlamında Okuma	95
1.1. Zekâta Tâbî Mallar.....	99
1.1.1. Altın ve Gümüş Zekâtı.....	99
1.1.2. Ziraî Mahsullerinin Zekâtı	102
1.2. Zekâtın Verileceği Kişiler	106
1.3. Zekât-Namaz İlişkisi	110
1.4. Zekâtı Vermeyenlere Yönelik Tedbirler	112
2. Nikâh'a Dair Ayetlerin Yorumunu Sosyokültürel Bağlamında Okuma	116
2.1. Evliliğin Her İki Tarafında Aranan Nitelikler (Küfüvvet).....	117
2.2. Evlilikte Mehir	121
2.3. Eşler Arası İlişkiler	125
2.4. Gayrimüslimlerle Evlilikler	128
2.4.1. Gayr-i Müslim Kadınlarla Evlilik	130
2.4.2. Gayr-i Müslim Erkeklerle Evlilik	132
2.5. Evlenilmesi Haram Olan Kadınlar (el-Muharremât)	135
2.5.1. Neseb Sebebiyle Haram Olan Kadınlar	138
2.5.2. Süt Sebebiyle Haram Olan Kadınlar	141
2.5.3. Nikâh Sebebiyle Haram Olan Kadınlar.....	143
2.6. Cariyelerle Evlilik	147
2.7. Çok Kadınla Evlilik.....	150
3. Hacca Dair Ayetlerin Yorumunu Sosyokültürel Bağlamında Okuma	156
3.1. Haccın Hükmü ve Zamanı	156
3.1.1. Hükmü.....	156
3.1.2. Eşhur-ı Ma'lûmât / Haccın Belli Aylar.....	159
3.1.3. Eşhurü'l-Hurum / Erba'atün Hurum	160
3.2. Hacc Yolculuğu.....	162

3.2.1. Ulaşım	163
3.2.2. Hac Maliyeti.....	169
3.2.3. Sağlık.....	171
3.3. Hacc Mekanları	172
3.3.1. Arafat.....	172
3.3.2. Meş‘ar-i Harâm	175
3.3.3. Makâm-ı İbrâhim	176
3.3.4. Beytullah / Kâbe.....	178
3.4. Menâsik-i Hac	188
3.4.1. İhrâm	188
3.4.2. Vakfe	190
3.4.3. Remy-i Cimâr.....	192
3.4.4. Hac Kurbanları	194
3.4.5. Tavaf	198
3.4.6. Sa‘y	199
SONUÇ	202
KAYNAKÇA	206
ÖZET	221
ABSTRACT	222

KISALTLAMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
d.	: Doğum
v.	: Vefat
ed.	: Editör
çev.	: Çeviren
H./h.	: Hicri
Krş.	: Karşılaştırınız
M./m.	: Miladi
M.S.	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
byy.	: Basım yeri yok
v.dğr.	: Ve diğerleri
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
tsz.	: Tarihsiz
thk.	: Tahkik eden
haz.	: Hazırlayan

ÖNSÖZ

Tarih boyunca yapılan tefsir çalışmalarının hüdayinabit¹ bir şekilde meydana gelmediği bilinen husustur. Zira tüm tefsir eserleri, yazarı olan müfessirin içinde yaşadığı, sosyal ve kültürel ortamın ve koşulların etkilerini taşımış yansıtmıştır. Dolayısıyla geçmişten günümüze kadar ortaya konan Kur'an tefsiri çalışmalarında çeşitli yorum, görüş, açıklama farklılıklarının ve tartışmaların bulunması gayet tabiidir. Bu sebeple her tefsir eserinin yazıldığı dönemin içinde bulunduğu sosyokültürel şartları görüp tasvir ederek müellifin yorumunu kendi tarihinde ortaya koyduğu görülmektedir. Böylece müfessirin olaylara bakışını ve değerlendirmesini etkileyen sosyokültürel ortamın yapısına göre tefsirini anlamak amacıyla özgün bir yaklaşımla okunmasına ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.

Anılan tespitten hareketle çalışmamızda; Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1574) yazmış olduğu *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsirinin zekât-nikâh-hac ahkam ayetleri çerçevesinde sosyokültürel bağlamında okumak mümkün olduğu ve günümüz tefsir çalışmalarının buna gereksinim duyduğu öngörülmüştür. Buna göre bu hacimli tefsirde bir sınırlamaya gidilmiş ve Ebussuûd Efendi'nin zekât, nikâh ve hac ile ilgili Kur'an ayetlerini yorumlarına tematik açıdan odaklanılmıştır. Bu maksatla onun yaşadığı dönemin tarihi ve coğrafi özellikleri hakkında birinci bölümde gereken açıklamalar yapılmıştır. Ardından ikinci bölümde bu tasvirin devamı mahiyetinde Ebussuûd Efendi'nin zekât-nikâh-hac ayetleri hakkındaki yorumlarını sosyokültürel bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

¹ Sf. (huda:yi:na:bit) esk. 1. bit. b. Kendiliğinden yetişen (bitki). 2. mec. Başboş büyümüş (kimse). 3. mec. Eğitim görmemiş, kendi kendini yetiştirmiş olan (kimse). (<https://kelimeler.gen.tr/hudayinabit-nedir-ne-demek-154900>).

Çalışmamızda Ebussuûd Efendi'nin yaşamı boyunca içinde bulunduğu sosyokültürel koşullar bir tefsir çalışmasında mümkün olduğunca dikkate alınarak tasvir edilmeye gayret edilmiştir. 1517 yılında Sultan Yavuz Selim'in Memlûk devletinin hakimiyetine son vermesinin ardından Osmanlı padişahları kendilerini tüm İslam dünyasının halifesi ve manevi lideri olmuşlardır. Onları Mekke-i Mükerre ve Medine-i Münevvere'ye duydukları saygının ifadesi olarak “Hâdimü'l-Haramayni'sh-Şerîfeyn” unvanını benimsedikleri bilinmektedir. Bu durum padişahları Osmanlı Devlet idaresinde hac ibadetinin düzenlenmesinden sorumlu kılmıştır. Öte yandan, XV.-XVI. yüzyıllarda Osmanlı ekonomisinde meydana gelen gümüş enflasyonu, Osmanlı para biriminin %250 oranında değer kaybetmesine neden olmuştur. Bu nedenle, Osmanlı Devleti vergiler ve zekât gibi uygulamalar da dahil olmak üzere daha fazla gelir elde etmeye yönelmiştir. Anılan durum sonucu XVI. yüzyılda yaşanan ekonomik, sosyal ve kültürel ortam ve koşulların Osmanlı toplumunda aile hayatını da etkilediği anlaşılmaktadır. Kanuni döneminde (1520-1566) şeyhülislam olan Ebussuûd Efendi'nin içinde yaşadığı bu sosyokültürel şartlar etki yapmış ve o zekât, hac ve evlilik politikasının belirlenmesinde büyük rol oynamıştır. Bu nedenle Ebussuûd Efendi'nin evlilik-zekât-hac ayetleri hakkındaki yorumlarını sosyokültürel bağlamında okumak, XVI. yüzyılda zekâtı, haccı ve aile hayatını bu açıdan bir miktar görmek ve tanımak açısından önemlidir. Çalışmamızda bu hususları deskriptif yaklaşımla anlatıp ardından analiz etmeye çalıştığımız görülecektir.

Tez çalışmamın her aşamasında maddi ve manevi desteğini asla esirgemeyen, doktora programım boyunca karşılaştığım problemlerin çözümü için önerilerde bulunarak daima beni teşvik eden değerli danışmanım Prof. Dr. Ahmet Nedim

Serinsu Hocama teşekkürü bir borç bilirim. Danışman olmayı kabul ederek çalışmamın ilk önerisinden yola çıkarak devam etmeme izin vermek lütufkârlığını gösteren değerli hocam Prof. Dr. Mesut Okumuş'a teşekkür ederim. İdari görevlerinin yoğunluğuna rağmen toplantı isteklerime her zaman olumlu yanıt veren, tez izleme komitesi üyeleri olan değerli hocalarım Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu ve Prof. Dr. İsmail Çalışkan'a, katkıları ve tavsiyeleri için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'ndan bütün hocalarıma teşekkür ederim. Tezimizin son halini almasında katkılarından dolayı değerli hocalarım Doç. Dr. Davut Şahin ve Doç. Dr. Harun Şahin'a teşekkür ederim. Eğitimime Ankara Üniversitesi'nde devam etmem için bana tavsiye mektubu veren değerli hocam Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA'ya teşekkür ederim. Ankara Üniversitesi'nde doktora eğitimimi tamamlama sürecinde bana sadakatle eşlik eden sevgili eşim Intan Nur Fitri'ye, sevgili çocuklarım Bilgehan Abdillan ve Emir Nedim Abdillan'a teşekkür ederim. Çalışmamın metnini okuyarak Türkçe düzeltmeler yaptığı için Sevilay Kösebalaban'a teşekkür ederim. Manevi desteklerini hiç esirgemeyen sevgili anneme ve babama teşekkürlerimi sunuyorum.

Yüce Allah'tan tevfiğini niyaz ederim.

Akhmad Mughzı ABDILLAH

Ankara 2022

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

“Kur'an, mushafın iki kapağı arasındadır, o konuşmaz. İnsanlar onu konuşturur.”² Hz. Ali'nin (v. 40/661) bu veciz ifadesi, metin ile müfessir arasındaki ilişkinin diyalektik olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle müfessir sahip olduğu ilmi birikimden, ilmi ve felsefi müktesebatını şekillendiren metinlerden ve yaşamı boyunca içinde yaşadığı sosyokültürel koşullardan etkilenir. Bu durum Yüce Kur'an'ı anlamasına ve nihayetinde yorumuna tesir eder. Bu bağlamda Kur'an'ın yorumlarının (tefsirlerinin) bir orkestra tarafından icra edilen bir beste gibi yaşayan bir olgu olduğu söylenebilir. Yazılı bir metin olarak Yüce Kur'an bir nota gibi sessizdir. İcrada, yani tefsirinde müfessir içinde yaşadığı yaşam olaylarını ciddiye almaktadır. Çünkü o, toplumun bir ferdidir ve o sosyal yapının içinden gelmekte, birçok toplumsal sorumluluk taşımaktadır. Böylece müfessirin Kur'an'ı yorumlaması içinden büyüdüğü ve geliştiği sosyal ve kültürel değerleri bildiğini, tanıdığını ve onları özümlediğinden, Kur'an'ın yorumu faaliyetinin tekil bir çaba ve onun ürünü olmadığı anlaşılabılır.

Tefsir alanındaki çalışmaların çoğu tefsir kitaplarını genel yapısı bakımından ulumu'l-Kur'an ve esbâb-ı nüzûl açısından ele aldığı bilinmektedir. Ancak onların çok azı tefsir ve müfessirin tarihsel ve sosyokültürel yönlerini incelemektedir. Aslında Hz. Ali'nin yukarıdaki ifadesini dikkatlice düşünürsek, tefsir ile müfessir arasında varolan diyalektik ilişki onun içinde yaşadığı sosyal, kültürel ve psikolojik

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tārīhu't-Taberî - Tārīhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârülmaârif, 1967), c. 5, s. 66; Mevlut Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), s. 97-98; Mun'im Sirry, *Tradisi İntelektual İslam, Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015), s. 1.

koşulların etkilerini görürüz. Müfessirin ilmi müktesebatını ve zihin haritasını görüp anlayabilmek için onu şekillendiren sosyal ve kültürel çevrenin olabildiğince nesnel bir imajını oluşturmak ve bu çevre içinde Kur'an'ı tevilini değerlendirmek isabetli bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla bir tefsir eserinin sosyokültürel bağlamında incelenmesinin güncel tefsir çalışmalarında eldeki olağanüstü ilmi malzemeyi tahlil ve terkip ile incelemeye, araştırmaya geniş imkan sağlaması sebebiyle tercih etmenin isabetli olduğu ifade edilebilir.

Bir tefsirin sosyokültürel bağlamında okunması, okuyucuya tefsir metnin ve müfessirin tarihini sosyal ve kültürel çerçevede açacaktır. Bu durum bir ayet veya surenin sosyokültürel bağlamında okunması sonucunda ortaya çıkan konu, olay ve durumu diğer tefsir eserleriyle kıyas yaparak insanı, tarihi ve sosyokültürel durumları özgün açıklamalar, tespitler yapmaya imkan verir. Örneğin Ebussuûd'un tefsirini okuduğumuzda, Beyzâvî'nin ve Zemahşerî'nin tefsiriyle benzer ifadeler görülecektir. Fakat onun söz konusu ifadeyi zikredişindeki üslubu, kurduğu bağlam ve meydana çıkan yorum bu tefsir ile önceki dönemdeki tefsir arasında etkileşimin yapısını ve Ebussuûd'un yorumundaki özgün açığı kanıtlamaktadır.

Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiri yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde incelenmiş ve eserin hacmi bakımından zekât-nikâh-hac ile ilgili ahkam ayetleriyle konu sınırlandırılmıştır. Ebussuûd Efendi müfessir olarak tanınmasının yanı sıra, Osmanlı döneminde 29 yıl (1545 yılından 1574 yılına kadar) en uzun süre görev yapan şeyhülislâmdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde toplum ve kültür hayatında cereyan eden hadiselerin fıkhi mesele olanları hakkında döneminin fetvalarının verilmesinde önemli rol oynamıştır.

Çalışmada Ebussuûd tefsirinin sosyokültürel bağlamında okunmasını benimseyerek Ebussuûd'un bir insan olarak içinde yaşadığı sosyokültürel ortamın Kur'an ayetlerini tevili üzerindeki etkisini görmeye gayret edilmiştir. Çalışmamız, bir tefsir eserinde mündemiç olan Kur'an-müfessir-tefsir üçlüsü arasındaki ilişkiyi anılan okumak yoluyla onun doğru bir şekilde zekât-nikâh-hac konusundaki yorumlarını anlamaya yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu üç alandan müfessir Ebussuûd Efendi'nin yorumları tefsir alanının hususiyetleri gözetilerek ve merkeze alınarak gerçekleştirilen disiplinlerarası bir çalışma niteliği de taşımaktadır.

Anılan yaklaşıma göre çalışmada Ebussuûd'un zekât, nikâh ve hac ile ilgili Kur'an ayetlerinin yorumuna odaklanılmıştır. Onun yaşamı boyunca içinde bulunduğu sosyokültürel koşulların ve ortamın gelişimi ve tabiatı dikkate alınarak yapılan sınırlamayla tespit, bu üç konuyu yorumlamasında etkili olan sosyokültürel ortama ilişkin tarihsel veriler olabildiğince kapsamlı bir şekilde sunulmaya gayret edilmiştir. Buraya kadar tasvir edilen araştırmanın konusunu ve önemini gerçekleştirmek için çalışmamız aşağıdaki soruların cevabına odaklanmıştır:

- a. Ebussuûd, Kur'an'ın zekât, nikâh ve hac ile ilgili ayetlerin tefsirinde hangi bilgileri aktarmıştır?
- b. Sosyokültürel koşullar Ebussuûd'un bu ayetleri yorumlamasını ne ölçüde etkilemiştir?
- c. Ebussuûd bu ayetlerin yorumunda içerik bakımından hangi klasik tefsir eserlerini esas almıştır?

2. ARAŞTIRMANIN AMACI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

Osmanlı Devleti'nin uzun yıllar şeyhülislâmı olarak görev yapan ve dolayısıyla bir Hanefî fakihî olan Ebussuûd Efendi'nin ilmi, idarî ve bireysel zihninin oluştuğu ortam ve koşulları zekât, evlilik ve hac ayetlerini tevili bağlamında araştırarak elde edilen bilgiyi fetvasıyla birlikte mütalaa ederek sosyokültürel bağlamında okuma yaklaşımıyla açıklamaya, tahlil ve terkipte bulunmaya çalışmak bu araştırmanın amacını teşkil etmektedir. Çalışmada izlenen yöntemin iki yönü bulunmaktadır:

1. Ebussuûd'un söz konusu üç alandaki tefsir muhtevasını etkileyen kendisinden önceki klasik tefsirleri görmek için tefsirinin referans okuması.
2. Ebussuûd'un yapmış olduğu zekât, nikâh ve hac ile ilgili ayetlerin yorumlarını sosyokültürel bağlamında okumak, yani analiz yapmak ve bir teze ulaşabilmek.

Ebussuud Efendi'nin yaşamı boyunca içinde bulunduğu sosyokültürel koşulların ve ortamın gelişimi dikkate alınarak bu yapı üç madde halinde ortaya konmuştur:

1. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisinde, XV.-XVI. yüzyıl arasında meydana gelen gümüş enflasyonu, Osmanlı para biriminin %250 oranında değer kaybetmesine neden olmuştur.³ Ayrıca, emtia fiyatlarının yükselmesiyle artan yasa dışı piyasa faaliyetlerine ve ücretleri keskin bir şekilde düşen Ulûfeli

³ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2012), s. 153; Halil İnalcık, "Yükseliş Devrinde Osmanlı Ekonomisine Umumi Bakış", *Türk Kültürü-Aylık Dergisi*, Sayı: 68, 1968, s. 537.

askerlerinin⁴ isyanlarına yol açan büyük bir devalüasyon meydana gelmiştir. Bu durum, Osmanlı hükümetini vergiler ve zekât gibi uygulamalar da dahil olmak üzere, daha fazla gelir elde etmeye yöneltmiştir.⁵ 1545 yılından itibaren 29 yıl şeyhülislâm olarak görev yapan Ebussuûd Efendi, devletin zekât politikasının belirlenmesinde büyük rol oynamıştır.⁶ Dolayısıyla onun tefsirini şeyhülislâmlık görevinden bir yıl sonra 1546'da kaleme almış olması, özellikle zekât ile ilgili ayetlere dair açıklamalarının incelenmesini daha önemli hale getirmektedir.

2. 1516'da Yavuz Sultan Selim Suriye ve Filistin'i fethettikten sonra, 1517'de Memlûk Devletinin hakimiyetine de son vermişti. Memlûklerin etkisinde kalan Mekke ve Medine, Osmanlı Devleti'nin egemenliğini tanıdıktan sonra Mekke Şerifi olan Ebû'l-Berekât, Yavuz Sultan Selim'e Mekke'nin anahtarını teslim etmiştir.⁷ Yavuz Sultan Selim'den sonra Osmanlı padişahları, kendilerini tüm İslam aleminin halifesi ve manevi lideri olarak görmüşlerdir. Ayrıca, Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'ye duydukları sevginin ve saygının bir ifadesi olarak, "Hâdimü'l-Harameyni's-Şerîfeyn" unvanını almışlardır.⁸ Dolayısıyla, bu manevi görevin yanı sıra, tarih boyunca Kâbe ve Mescid-i

⁴ "Ulûfe: Sipâhilere, Yeniçerilere (üç ayda bir) verilen maaş". Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Luğat Eski ve Yeni Harflerle* (Ankara: Doğu Matbaası, 1962), s. 1346.

⁵ Mustafa Akdağ, *Celâli İsyanları (1550-1603)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), s. 67.

⁶ Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2004, s. 120.

⁷ Yavuz Sultan Selim Mısır'ın fethi için Kahire'deyken Mekke'nin anahtarları, Mekke Şerifi Ebu Berekât'ın oğlu Ebu Nümeý aracılığıyla padişaha teslim edildi. Ebu Nümeý'in İslam'ın kutsadığı emanetlerin bir kısmını Yavuz Selim'e teslim ettiği rivayet edilir. "Emanat-ı Mukaddese" adı verilen bu eşyalar halen İstanbul'da Topkapı Sarayı Hırka-i Saadet Bölümü'nde bulunmaktadır. (Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010) c. 2, s. 767; İsmail Metin, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", *Turkish Studies*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2015, s. 466.)

⁸ Metin, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", s. 463.

Haram'a hizmet ederek önemli bir rol oynamışlardır. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'dan başlayarak Osmanlı padişahları için "Halife-i Rûy-i Zemin"⁹ ve "Halîfetu-l Müslimin" yani "Yeryüzünün ve Müslümanların Halifesi" unvanları kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰ Bu bakımdan Kanûnî döneminde (1520-1566) şeyhülislam olan Ebussuûd Efendi'nin, hac ibadeti hakkındaki görüşlerinin incelenmesi oldukça önemlidir.

3. Söz konusu durumun bir sonucu olarak XVI. yüzyılda yaşanan ekonomik, sosyal ve kültürel ortam ve koşulların Osmanlı toplumunda aile hayatını da etkilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca aile, sosyokültürel antropolojinin üzerinde önemle durduğu temel alandır. Antropologlar, insan topluluklarının meydana getirdiği sosyal organizasyonu belirleyen temel amillerden biri olarak evlilik ve akrabalık kurumu ile ilgilenmektedirler.¹¹ Bir aile kurmak için, erkek ve kadının öncelikle dini ve yasal normlara, sonra da geleneklere uygun olarak tanınmış bir ahdi (nikâh) kabul etmesi gerekmektedir. Bu nedenle Ebussuûd Efendi'nin evlilikle ilgili ayetler hakkındaki yorumlarını sosyokültürel bağlamında incelemek XVI. yüzyıl aile hayatını görmek ve tanımak açısından önemlidir.

Yukarıda tanımlanan çerçevede birinci bölümde Ebussuûd Efendinin yaşadığı dönemin tarihi ve coğrafi özellikleri hakkında gerekli açıklamalar yapılmıştır. İkinci bölümde zekât-nikâh-hac ayetleri üzerine onun yaptığı yorumlar sosyokültürel bağlamında okuma yaklaşımıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

⁹ Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, c. 2, s. 1148.

¹⁰ Metin, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", s. 467.

¹¹ Yüksel Kırımlı, *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısımlık İlişkileri* (Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 1994), s. 1.

Anılan yaklaşımla Ebussuûd tefsirini zekât-nikâh-hac ahkam ayetleri çerçevesinde sosyokültürel bağlamında okumaya odaklanan çalışmamızın amaçları şöyle özetlenebilir:

- a. XVI. yüzyıl Osmanlı döneminde hakim olan sosyal ve kültürel ortamın ve koşulların Ebussuûd Efendi'nin Kur'an'ı tevlindeki etkisini görmek.
- b. Ebussuûd'un tefsir eserini göz önünde bulundurarak, kendi dönemi ve sosyokültürel ortamında bireyi ve toplumu nasıl tanımladığını açıklığa kavuşturmak.
- c. Ebussuûd Efendi'nin tarihsel süreçlerde ve sosyokültürel bağlamında yaptığı yorumların ve ilişkisi bulunan fetvalarının sosyokültürel nedenlerini açıklayabilmek.
- d. Gelecekte yapılacak Yüce Kur'an ile hayatını anlamlandırmak isteyen bireyin sosyokültürel vakıasını tefsirler aracılığıyla görmek isteyen benzer araştırmalara, konu ve yaklaşımlar açısından bir kaynak teşkil etmektir.

3. EBUSSUÛD EFENDİ VE TEFSİRİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ebussuûd tefsiri Osmanlı döneminde meşhur bir alim ve şeyhülislâm tarafından yazılmış olmasına rağmen, yakın zamana kadar özellikle Türkiye'de yeterince ilgi görmeyen ve üzerinde çok fazla araştırma yapılmayan bir eser hüviyetinde kalmış olması hayli dikkat çekicidir. Bu tefsir eseri üzerinde önceki çalışmalar hakkında genel bir bakış açısı sunmak bu bakımdan isabetli görülmüştür. Aşağıdaki listede İlahiyat Fakültelerinde şimdiye kadar Ebussuûd Efendi ile ilgili

yapılmış olan tezler ana bilim dalı temelinde verilmiştir. Tabloda yüksek lisans tezleri “YL” doktora tezleri “DR” kısaltmasıyla belirtilmiştir.

No	Yazar	Tez Adı	Bilim Dalı, Yıl ve YL-DR
1.	Adem Gerlegiz	Ebussuûd Efendi’nin Kur’ân’ı Kur’an’la Tefsiri	Tefsir, 2018, DR
2.	Rukiye Çelep	Ebü’s-Su’ûd ve İbn Kesîr Tefsirlerinde Nesh Meselerinin Karşılaştırılması	Tefsir, 2018, YL
3.	Kadir Taşpınar	Ebussuûd Efendi’nin <i>İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm</i> Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu	Tefsir, 2016, DR
4.	Durmuş Arslan	Ebussuûd Tefsirinde Kur’ân İlimleri	Tefsir, 2015, DR
5.	Mustafa Özipek	Ebussuûd Tefsirinde Cihad Kavramı	Tefsir, 2013, YL
6.	Murat Dinler	Ebussuûd Tefsirinde Müşkilü’l-Kur’ân	Tefsir, 2018, DR
7.	Halil Şimşek	The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū al-Su’ūd al-‘Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-‘Aql al-Salīm	Tefsir, 2018, DR

		ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm	
8.	Aykut Avcı	Ebussuûd Efendi'nin Ahkâm Ayetlerini Yorum Metodu (İlk Beş Sûre)	İslam Hukuku, 2008, YL
9.	Pehlül Düzenli	Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları	İslam Hukuku, 2007, DR
10.	Şule Önder	İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuûd Efendinin Para Vakfı Tartışmaları	İslam Hukuku, 2006, YL
11.	Betül Çoban	Kefevî'nin Ketâin'inde Ebussuûd Efendi'nin Hayatı ve Fıkhî Görüşleri	İslam Hukuku, 2019, YL
12.	Fatmatuzzahra Kajje	Ebussuûd el-İmadî'nin “Hâşiye alâ Kitâbi'l- Buyû' min el-İnâye” Adlı Eserinin Tahkik ve Tanıtımı	İslam Hukuku, 2020, YL
13.	Taha Yasin Tan	Haneî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü: İbn Kemal ve Ebussuûd'un Afyon, Benc ve Haşîş Hakkındaki İhtilafları Örneğinde Bir İnceleme	İslam Hukuku, 2020, YL
14.	Veli Kaya	Ebussu'ud Efendi'nin Tasavvuf'a ve Sufilere Bakışı	Tasavvuf Tarihi, 2010, YL

15.	Zerife Deveci	Şeyhül’-İslâm Ebu’s-Suûd Efendinin Fetvalarında Osmanlı Gayrimüslimleri	Tarih, 2015, YL
16.	Osman Cengiz	XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizâde-Ebussuûd- Birgivi)	Tarih, 2018, DR
17.	Abdulkadir Dağlar	Şeyhülislâm Ebussuûd Efendinin Türkçe Mektupları	Türk Dili ve Edebiyatı, 2001, YL
18.	Mehmet Zeki Karakaya	Ebussuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları	Dilbilim, 2007, DR

Tablo incelendiğinde son 2020 yılında Ebussuûd Efendi üzerine sekiz adet doktora ve on adet yüksek lisans çalışması yapıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmaların anabilim dalları sıralaması şöyledir:

No	Anabilim Dalı	Adet
1.	Tefsir	7
2.	İslam Hukuku	6
3.	Tasavvuf	1
4.	Tarih	2

5.	Türk Dili ve Edebiyatı	1
6.	Dilbilim	1

Tabloda yer alan ilmi çalışmalar konu açısından şu özellikleri taşımaktadır:

- a. Ebussuûd Efendi'nin eserlerini genel olarak (tefsir dahil) incelemek.
- b. Ebussuûd'un eserindeki bir konuyu (tefsiri de dahil olmak üzere) incelemek.
- c. Ebussuûd Efendi ile başka bir âlimi karşılaştırmalı olarak incelemek.
- d. Ebussuûd Efendi'nin sınırlı bir alandaki görüşlerini incelemek.

Zikredilen bu tahlillere dayalı olarak araştırmamızın özgün boyutu öne çıkmaktadır. Şöyle ki araştırmamız Tefsir Anabilim Dalı'nda disiplinlerarası bir çalışma örneğidir. Bilginin bütünlüğünü ilke edinerek yapılan bu çalışma holistik bir yaklaşım ortaya koyma gayreti mahiyetindedir. Dolayısıyla Ebussuûd tefsirini zekât-nikâh-hac ayetleri yorumları çerçevesinde sosyokültürel bağlamında okumayla amacımız tefsir incelemesinde yeni bir bakış açısı ortaya koyabilmiş olmaktadır.

4. KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Ebussuûd Efendi'nin zekât-nikâh-hac ayetlerini yorumlarını sosyokültürel bağlamında okuma amacını benimseyen çalışmamızda temel kaynak *İrşâdü'l- 'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* olup TDV İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM) tarafından yayımlanmış olan Mehmet Taha Boyalık'ın tahkikli nüshası esas alınmıştır. Ayrıca Ebussuûd Efendi'nin tefsirinden yapılan alıntılarda Ali Akın

tarafından tercümesi yapılan ve Boğazici yayınevi tarafından 2006 yılında İstanbul'da 12 cilt olarak neşredilen Türkçe tercümesinden faydalanılmıştır.

Ebussuûd'un tefsirinde alıntı yaptığı kaynakları ortaya koymak için iki klasik tefsirden yararlanılmıştır: Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf*ı ve Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl* ve *Esrârü't-Te'vîl*'idir. Onu zekât-nikâh-hac ahkam ayetlerinin tefsirinde bakış açısını tespit edebilmek maksadıyla ve ilişkin bilgileri zenginleştirmek için fetvalarını ele alan başka eserlere de başvurulmuştur. Bu eserler arasında Abdullah Demir ve Ramazan Günay editörlüğünde SD Yayınevi tarafından 2020 yılında basılan, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd* ve H. Necâti Demirtaş'ın 2020 yılında Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık tarafından yayımlanan, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüşhası* adlı eseri bulunmaktadır.

Çalışmanın disiplinlerarası boyutunu tespit edebilmek amacıyla sosyokültürel antropolojik yaklaşım kısaca açıklanmıştır. Sibel Özbudun ve Gülfem Uysal'ın 2012 yılında Bilim ve Gelecek Kütüphanesi tarafından yayımlanan, *50 Soruda Antropoloji* başlıklı çalışma yanında ilgili kaynaklardan faydalanılmıştır.

Çalışmamız Ebussuûd dönemindeki sosyal ve kültürel hayata dair tarihsel bilgilere dayandığından, Yusuf Halaçoğlu'nun 2014 yılında Ankara'da Türk Tarih Kurumu yayınevi tarafından yayımlanan *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* adlı eseri değerli bir kaynaktır. Ayrıca İlber Ortaylı'nın 2012 yılında Ankara'da Cedit Neşriyat tarafından yayımlanan *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi* adlı eseri Osmanlı Devleti'nin Ebussuûd Efendi'nin dönemindeki sosyokültürel ve ekonomik hayat hakkında başvuru kaynağımız olmuştur.

Ebussuûd'un tefsirinde zekât, nikâh ve hac ile ilgili Kur'an ayetlerinin tematik yorumuna odaklanan çalışmamızda bu üç alanla ilgili çeşitli eserlere de müracaat edilmiştir. Bunlar arasında Süleyman Kaya'nın Ensar yayınevi tarafından 2017 yılında İstanbul'da basılan *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* adlı kitapta yayımlanan "Fıkhi Açıdan Osmanlı'da Zekât Uygulamaları" adlı makalesi, M. Akif Aydın'ın Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınevi tarafından 1985 yılında İstanbul'da neşredilen *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* adlı eser ile Suraiya Faroqhi'nin Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından İstanbul'da 1995 yılında çeviri eser olarak basılan *Hacılar ve Sultanlar* adlı eseri en faydalı kaynaklar olarak görülmüştür.

5. BİR TEFSİR ESERİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMANIN MAHİYETİ

Tefsir eserlerinin sosyokültürel bağlamında okunabileceği ve nasıl cereyan edeceği izah edilmeye çalışılacaktır. Önce sosyokültürel okumanın zeminini teşkil eden sosyokültürel antropolojinin bakış açısı çalışmanın gerektirdiği miktarda açıklanacaktır. Ardından bir tefsir eserini sosyokültürel bağlamında okuma yaklaşımı anlatılmaya gayret edilecektir.

5.1. Sosyokültürel Antropolojinin Bakış Açısı

"Antropoloji" terimi, etimolojik olarak Yunanca "insan" anlamına gelen "antropos" ve Türkçeye "söylem", "bilim", "araştırma" olarak çevrilebilecek "logos" sözcüklerinin birleşmesiyle meydana gelmektedir.¹² Dolayısıyla "antropoloji, insanı

¹² Sibel Özbudun - Gülfem Uysal, *50 Soruda Antropoloji* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012), s. 15.

bütün yönleriyle ele alan bir disiplindir: Onu fiziksel ve biyolojik, sosyal ve kültürel bir varlık olarak tanımlayarak bütün veçheleriyle konu edinir. Dolayısıyla antropoloji, insanı holistik bir yaklaşımla değerlendiren, bütüncül bir disiplindir.”¹³

Antropoloji şümullü bir insan bilimi olarak, kapsamı ve yöntemi birbirinden oldukça farklı içeriklere sahip olan dört ana alt-disipline sahiptir.¹⁴

1. Fiziksel-biyolojik antropoloji: İnsanları biyofiziksel bir organizma olarak ele alır. Bu doğrultuda insanın evrimsel gelişimini takip etmekte ve türlerin geçmişten günümüze biyolojik farklılaşmasını incelemektedir.
2. Sosyokültürel antropoloji: Bu alanda çalışan antropologlar geçmişteki ve günümüzdeki insan kültürüne odaklanır.
3. Arkeolojik antropoloji: Geçmiş kültürlerden kalma nesneler, iskelet kalıntıları ve yerleşim bölgeleri gibi malzemeleri inceleyerek, geçmişte yaşamış insan kültürleri hakkında elde edilen bilgileri incelemektedir.
4. Linguistik antropoloji: Dil bilimciler, kültürü koruyan ve ileten bir iletişim sistemi olarak dili incelerler. Dil, kültürü anlamının anahtarı olarak kabul edilir, çünkü kültürü şekillendirir.

¹³ “Antropolojinin konusu insan, toplumlar ve kültürlerdir.” (Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2016), s. 68; Özbudun - Uysal, *50 Soruda Antropoloji*, s. 18; Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 1; William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), s. 52; Robert H. Levenda - Emily A. Schultz, *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017), s. 24; S. Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), s. 182; Sıddık Baysal, “Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, 2019, s. 321-322).

¹⁴ Özbudun - Uysal, *50 Soruda Antropoloji*, s. 25; Haviland, *Kültürel Antropoloji*, s. 52; John Lewis, *Anthropology Made Simple* (London: The Chaucer Press, 1969), s. vii.

Sosyokültürel antropolojide en önemli kavram kültürdür. Bu durumda öncelikle kültür kavramının açıklanması önem arz etmektedir. Kültür, toprağı işlemek, tarıma elverişli hale getirmek ve ekip biçmek ve ürün yetiştirmek anlamına gelen Latince "cultura" fiilinin Türkçedeki söylenen şeklidir.¹⁵

Kültür, bir toplumun yaşamını yöneten ve genel olarak kabul görmüş yazılı olmayan kurallardır. Bu kurallar, toplum üyelerinin duygu, düşünce ve günlük davranışlarını belirler ve yönlendirir. Her insan algılarıyla muhatap olduğu kültürden etkilenir. İçinde yaşamasa da medyanın sunduğı suret ve siretler algıların birbiriyle bağlantılarını yönlendirebilmektedir.¹⁶ Kültür; aynı zamanda simgeler aracılığıyla gelecek nesillere aktarılan birikimdir. Bu suretle toplumsal kişiliğin ve cinsiyetin şekillenmesinde etkin rol oynayan sosyal süreçlerin bileşkesi olarak da değerlendirilmektedir. Burada kültür, toplumun üyeleri arasında rasyonel ve otomatik bir iletişim işlevi görmektedir.¹⁷

ABD'nin ve dünyanın önemli antropologlardan biri olarak kabul edilen Clifford Geertz, insan hayatındaki biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel unsurlar

¹⁵ Baysal, "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım", s. 322-323; Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, s. 4; Malik b. Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s. 13-40; John Monaghan - Peter Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Yayınları, 2000), s. 51-63; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri* (Erzurum: Maveray Yayınları, 1993), s. 111; Hasan Hanefi, *et-Turâşu ve't-Tecdîd Mevkîfunâ Mine't-Turâşî'l-Ğadîm* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'iyyeti li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1992), s. 13-23; Coşkun Can Aktan-Hasan Tutar, "Bir Sosyal Sabit Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 20, 2007, s. 2; Ömür Karşlı, "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı", *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2016, s. 38-45.

¹⁶ Haviland, *Kültürel Antropoloji*, s. 69.

¹⁷ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, s. 68; Baysal, "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım", s. 323; Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, s. 6; Cristoph Wulf, *Tarihsel Kültürel Antropoloji*, çev. Özgür Dünya Sarısoy (Ankara: Dipnot Yayınları, 2004), s. 111-115; Monaghan- Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, s. 51-63.

arasındaki ilişkileri “katman bilgisel kavrayış” olarak tanımlar. Bu kavramın ifadesine göre insanlar, üzerine bindirildiği her bir katmanın ve altındaki katmanları destekleyen diğer "katmanların" bileşenleridir. Bu katmanlar birbirinden ayrılamaz. Kültürün çeşitli renkli katmanları kaldırılırsa, bunların altında toplumsal örgütlenmenin ve toplumsal yapıların/kurumların yapısal ve işlevsel katmanları ortaya çıkar. Daha sonra sosyal katmanı kaldırıldığında, psikolojik faktörler ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde psikolojik faktörler ortadan kaldırıldığında da anatomi, fizyoloji, nöroloji gibi insan yaşamının psişik ve biyolojik temelleri kalır.¹⁸

Avusturya doğumlu ABD’li sosyolog Peter Ludwig Berger (v. 2017) toplumun bir insan ürünü olduğunu öne sürmüştür. İnsandan ayrı bir toplumsal gerçeklik olamaz. Bununla birlikte, insanın toplumun bir ürünü olduğu da ifade edilmelidir. Her bireysel biyografi, toplum tarihinin öncesinde ve sonrasında var olan bir ekrandır. İnsan toplumdan ayrı yaşayamaz. İnsanlar ve içinde doğu büyüdüğü ve yaşadığı toplum arasında sosyal fenomenlere yansıyan karşılıklı bir etkileşim vardır.¹⁹

Anılan çerçevede müfessirin insan olarak içinde doğup büyüdüğü, öğrenim gördüğü ve yaşadığı toplumun bir ürünü olduğu söylenebilir. Bu bakımdan tefsir ve toplum arasındaki diyalektik ilişki, tefsir araştırmalarının bütüncül/holistik bir şekilde yapılması gerektiğini ortaya koyar. İnsani bir faaliyet olarak düşüncenin bir ürünü niteliğindeki her tefsir çalışması müfessirin bireysel mahiyette deneyimlediği toplumsal ve kültürel gerçeklikten ayrılamaz, bilakis onun içerisinde teşekkül eder.

¹⁸ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), s. 56.

¹⁹ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Çoskun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), s. 29.

Araştırmada benimseyen söz edilen bu yaklaşımda temel mesaj; bir tefsir eserinin antropolojik bir bakış açısıyla ampirik gerçekliğine uygun bir biçimde okunabileceği ve deskriptif bir anlatımın yapılarak bu malzemenin analiz ve sentezle güncel bir yoruma kavuşturulabileceğidir.

Yukarıda yapılan sosyokültürel antropoloji açıklaması çerçevesinde bir tefsir eserini sosyokültürel bağlamında okumak bu çalışmanın temel hedefidir. Sosyokültürel bağlamında bir tefsiri okumakla antropolojinin bir alanının imkanları sınırlı bir çevrede kullanılmış olmaktadır. Ayrıca antropolojinin ve sosyokültürel antropolojinin kullandığı yöntem ve kavramlar hususunda çalışmanın açısında bilimsel genişlik olacağı değerlendirilmiştir.

5.2. Bir Tefsir Eserini Sosyokültürel Bağlamında Okumak

Sosyokültürel bağlamı itibariyle tefsirde müfessirin yorumu, ortaya koyduğu açıklama bir boşlukta var olmayıp, belirli bir toplumsal yapının, belirli bir zamanın, kabul görmüş bir zihniyetin ve belirli sınırları olan bir ortamın ürünüdür. Müfessir Kur'an'ın metnini kendi zamanından ayrı bir düzlemde oluşturamaz. Çünkü “*insanın bütün iradî eylemleri, kazandığı kavramlara bağlıdır ve her kavramın bir tarihi vardır*”.²⁰ Dolayısıyla tefsir metinleri müfessir ve etkilendiği sosyokültürel şartlar tarafından birlikte ortaya çıkmaktadır. Tefsir metinlerini inceleyebilmek ve onlardan kendi tarihinde sonuçlar çıkarabilmek için bu tefsir metinlerini kendi ifadeleri ve oluşumuna etki eden sosyal ve kültürel ortam ve yapılarıyla okumak gerekir.

Tefsirin müfessirinin kendine özgü durum ve koşullarından ayrılamayan bir insan fiili olduğu malumdur. Bu nedenle Kur'an'ın tefsirinin doğası da daima

²⁰ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), s. 306.

farklılığa açıktır. İnsan faaliyetlerini kapsayan her şeyde bunun farkında olmak ilim zihniyetinin bir temel ilkesidir. Mesela her müfessirin sahip olduğu bilgi düzeyi, zihinsel yetenekleri, duygusal durumları yanı sıra içinde bulunduğu sosyal, politik ve kültürel konumları ve mezhep tercihleri Yüce Kur'an'ı yorumlamada temel tutumların ifade edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Öznel bir yorumlama tarzında meselâ bir metni tercüme eden kişi, metnin dilsel açıklamalarının yanı sıra kültürel, felsefi ve politik tercihlerini de yansıtır ve kendi bilgi, izlenim ve deneyimlerini tercüme metin üzerinden ifade etmeye çalışır. Bu izaha göre metni dinamik yapan müfessirdir. Sadece metni seslendirmekle kalmaz, aynı zamanda metnin seslerini ve yankılarını yeniden yaratır ve yeniden düzenler.²¹

Suud b. Abdullah el-Funeysan'ın *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhu ve Âsâruhu* başlıklı eserinde müfessirlerin tefsirdeki ihtilafları üzerine yaptığı kapsamlı araştırmasında, söz konusu sebepleri genel ve özel olarak şu şekilde sınıflandırır:²²

1. Müfessirlerin tefsirdeki ihtilaflarının genel sebepleri: Kıraat ihtilafları, müşterek lafızlar, hakikat-mecaz, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, emir-nehiy gibi dilsel konularla nesih ve müteşabih konularıdır.²³

²¹ İbrahim Hilmi Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın* (İstanbul: Rağbet, 2003), s. 60; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass, Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfî el-Arabî, 1990), s. 9.

²² Suud b. Abdullah el-Funeysan, *İhtilâfu'l-Müfessirîn – Esbâbuhu ve Âsâruhu* (Riyad: Dâru İşbilya, 1997), s. 59-284; krş. Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 95-96.

²³ el-Funeysan, *İhtilâfu'l-Müfessirîn – Esbâbuhu ve Âsâruhu*, s. 57; krş. Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 95.

Burada ifade edilen yorum farklılığının genel nedeni görüldüğü üzere metin ve dil üzerindedir. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (v. 1176), Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini ve Arapların (ilk muhatap) kitabı kendi dillerinde anladıklarını ancak Arapça'nın zamanla yabancı dil unsurlarına karıştığını ifade etmiştir. Öyle ki, orijinal Arapça'da anlam azalması olmuş ve bazı cümleleri anlamakta güçlük çekilmiştir.²⁴

Kur'an'ın kendisi, bazı ayetlerinin müteşabih olduğunu ve anlaşılmasının kolay olmadığını, Kur'an'ın içeriğinin farklı yorumlara yol açabileceğini göstermektedir. Bu sebeple, “Kur'an özünde, kesinlikle tekçi, monist bir anlam dünyasını değil, tam aksine müteaddit ve de çok değişik bir mana potansiyeli kapsar”.²⁵

İslam'ın erken döneminde Arap dilinin yapısı, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların, bölünmelerin ve düşünce okullarındaki farklılıkların başlıca etkeni haline gelmiştir. Mesela, İslam'da itikadi mezhepler tarafından 'kader' anlayışının farklı yorumlanması böyle bir nedenden doğmuş ve bu anlayış farklılıkları Kaderiyye, Cebriye ve Mürchie gibi fırkaların doğmasına neden olmuştur. Böylece kelami söylemde hem Cebriye hem de Kaderiyye mensupları, cebr ve ihtiyar konusundaki argümanlarını Kur'an'dan bulabilirler. Bu farklılığın nedenlerinden biri, Kur'an'ın birçok ayetinde diğer inanç ilkelerini açık ve ayrıntılı bir şekilde açıklamasına rağmen, kader inancının açıkça belirtilmemesidir.²⁶

²⁴ Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr* (Karaçi: Beyt'ül-İlm el-Karâtişî, 2006), s. 44-45.

²⁵ Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 110; Sadık Kılıç, “Nesnellik Öznellik Arasında Yorum,” *İslami Araştırmalar*, Cilt: 9, Sayı: 9, s. 109.

²⁶ Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 111; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1968), s. 67-68.

2. Müfessirlerin tefsirdeki ihtilafının özel sebepleri: Senet ve metin bakımından rivayet malzemesinin değerlendirilmesi, hakkında nass olmayan teşri' kaynaklar (kıyâs, el-maslahatü'l-mürsele, el-istishâb vb.) hususundaki mezhebi ihtilaflar, fıkhi esaslara bağlı yorumlar ve itikadi konulardaki yorumlardır.²⁷

Bu şıkta yorum farklılıklarının ortaya çıkması metni okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışan kişilerden özel bir etkenin gelmesidir. Bilindiği gibi müfessir, birey olarak hem tarihin hem de toplumun bir ürünüdür. Yetiştği ve içinde yaşadığı ortamın etkilerini zihninde taşımaktadır. Dolayısıyla tefsir eserini incelemeden önce, onun tarihi ve toplumsal çevresini incelemek gerekmektedir.

İnsanların birbirinden farklı algı, anlayış, bilgi ve deneyim seviyelerine sahip malları fitratlardan kaynaklanır. Bu nedenle her birey bir olayı, bir kelimeyi veya bir metni farklı algılar ve değerlendirebilir. Çünkü kişilerin doğuştan gelen “alış” yetenekleri farklıdır, her birey farklı bir aile ortamında ve farklı bir çevrede büyümüştür.²⁸ Dolayısıyla, her insanın/alimin zihinsel kapasitesine göre bilgiyi kavrayışı da farklılık göstermektedir.

Toplumda ortak olan, gerçek ve mecazi anlamların yanı sıra, kelimelerin çağrışım alanları anlam küreleri vardır. Var olan bilgi ve tecrübeler dayanan söz konusu bu alanlar, kişilerin sahip oldukları anlayışın birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu husus, dilin vasıtasıyla tam ve eksiksiz bir şekilde iletişim ve

²⁷ el-Funeysan, *İhtilâfu'l-Müfessirîn – Esbâbu ve Âşâruhu*, s. 171; krş. Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 95-96; Halis Albayrak, *Tefsir Usulu* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), s. 133.

²⁸ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, s. 104.

anlam ortaklığı kurabilmek mümkün değildir. “Nass 'şey' olarak nesnel bir anlam taşımaz. O, tedvin edildiği andan son okunuşuna (yorumuna) kadar tamamen insani bir faaliyettir. Nassın anlamı, aynı okuyucunun psikolojik durumlarına, fertler arasındaki farklılıklara, kültür çevrelerine, medeniyetlere ve çağlara göre değişir. Gerçekte nass çeşitli şuur muhtevalarına göre şekillenen bir kalıptır”.²⁹

Farklı anlayış ve bilgi düzeylerine sahip bireylerin yanı sıra, Kur'an'ın yorumlarındaki farklılıkların başka bir temel nedeni söz konusu durumun bir sorunu olarak mezhep farklılığıdır. Tarih boyunca meydana gelen siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel olaylar ve değişimler Müslüman toplumlarda fikri farklılaşmaya sebep olmuştur. Mezhepler kendi inanç, kanaat ve kabullerinin daha doğru olduğunu açıklamak için, Kur'an'a başvurmuşlardır. Mezheplerinin yöntemine tutunmuş ve kendi imamlarının sözlerine uymuşlardır. Her mezhep mensubu kendi mezhebine uyanlara karşı sempatiyle yaklaşmışlardır.³⁰

Bir tefsir eserini sosyokültürel bağlamında okumakla müfessiri toplumdan ve çevreden soyutlamadan anlamak hedefi gözetilir. Müfessirin yaşadığı toplumla olan etkileşimleri, sürekli olarak bilimsel, sosyal, politik, dini ve insani tutumlarını şekillendirmiş aldıklarına dikkat edilir. Yani içinde bulundukları toplumla diyalektik bir bağlantıları mevcuttur. Dolayısıyla tefsir metninin inşa edilmesi müfessir-toplum-metin etkileşiminin bir ürünü olarak okunabilir. Bu etkileşim, müfessirin psişik ve sosyal bir varlık olmasından, Kur'an'ın tefsirinin de bireysel ve sosyal

²⁹ Hasan Hanefi, *Dirasât Felsefiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ancalu el-Mısıriyye, 1987), s. 536; krş. Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 117.

³⁰ Albayrak, *Tefsir Usulu*, s. 135; Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Dr. Adnan Zarzur (Dımaşk: 1972) s. 19-20; Karlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, s. 47.

açıdan manevi bir ihtiyaç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda bir tefsir eserini sosyokültürel bağlamında okumak, müfessirin yorumunu aktif bir konu olarak değerlendirmeyi ve içinde var olarak tefsirin yazdığı çevrenin sosyal, kültürel ve ekonomik yönleriyle birlikte mütalaa edebileceğini kabul etmektedir.



I. BÖLÜM

EBUSSUÛD EFENDİNİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEMİN SOSYOKÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ

1. EBUSSUÛD EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Ebussuûd Efendi'nin doğum yeri ve tarihi konularında farklı tespitler bulunmaktadır. Bir rivâyete göre, 893 (1487) yılında, diğer rivayete göre de 897 (1491) Safer ayının 19. gününde doğmuştur.³¹ Ali İbn Bâlî'na göre doğum yılı 898 (1492), Nevî-zade Atâî'nin zikrettiği gibi Abdullah Aydemir'e göre Ebussuûd'un doğum tarihi 17 Safer 896 (1490) olduğu daha isabetli görünmektedir.³² Doğum yeri İstanbul civarında bulunan Müderris Köyü veya Sultan Selim civarında babası namına sonradan yaptırılan Sivasî tekkesi olarak gösterilmektedir. Ancak Baysun vakfiyesinde İskilip'te dünyaya gelmiş olduğuna dair kayıtlar daha güvenilir bulunmaktadır.³³

Ebussuûd Efendi'nin asıl ismi, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilibî el-İmâdî'dir.³⁴ Bazı kaynaklarda ismi “Muhammed” olarak

³¹ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (el-Kahire: Mektebe Vehbe, tsz.), c. 1, s. 245.

³² Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), s. 3.

³³ Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012), s. 37.

³⁴ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 4; Muhammed Abdü'l-Hayy el-Luknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaa Se'ade, H.1324), s. 82.

kaydedilmiş ise de Bağdatlı İsmail Paşa'nın eserinde “Ahmed” olduğu ifade edilmiştir.³⁵ Nisbesi³⁶ el-İskilîbî ve el-İmâdî'dir. Lakapları ise şöyle sıralanabilir: şeyhülislâm, sultânü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i küll, Ebû Hanîfe-i Sâni İmâdüddîn, mukaddimetü ceyşi'l-müteahhirîn, sâhibü'l-fetâvâ, Hoca Çelebî, hüve'd-dinü ve'd-dünya, hüve'l-lafzu ve'l-ma'na, hüve'l-gâyetü'l-kusvâ, hüve'z-zirvetü'l-ulyâ, müftî'l-enâm, müfni'l-bide'i ve'l-âsâm, sâhibü'l-irşâd b. sâhibü'l-irşâd.³⁷

Cevad Ali'nin eserinde kaydettiği bilgiden hareketle “el-İmâdî” nisbesini şöyle izah edilmiştir: “İmâdiyye;” Van vilayetinin Hakkârî sancağında, vilâyet merkezinin 150 kilometre kadar güneyinde ve münbit bağ ve bahçelik bir vâdînin ortasında, tahminen 400 metre yüksekte bir tepenin üzerinde bulunan, yarısı Müslüman kürtlerin oluşturduğu beş bin nüfuslu bir kaza merkezinin adıdır. Beş adet nahiye ve 366 köye sahip olan ahâlîsi şunlardan oluşmaktadır: 860 Osmanlı Türkü, 13.780 Kürt, 3.000 Nastûrî, 3.000 Keldânî, 1.900 İsrâîlî ve 1.500 Yezîdi olmak üzere toplam 23.940'dır.³⁸

Şemseddin Sami, Âlî ve Peçevî İbrahim Efendi gibi alimler “İmâdî” nisbesinin *kürdiyyü'l-asl* olduğunu ifade etmişlerdir.³⁹ CL. Huart ise bu nisbeyi Diyarbekir'in bir kasabası olan Âmid olarak yorumlamıştır. Ancak Aydemir'e göre

³⁵ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 4; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifin*, (bby.: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, tsz.), c. 2, s. 253.

³⁶ Bir kabile, yer, mezhep veya mesleğe ilişkiyi veya mensubiyeti ifade eden isimdir. Tafsilat için bkz. Casim Avcı, “Nisbe”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c. 33, s. 142-144.

³⁷ Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 38.

³⁸ Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 39.

³⁹ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 5.

bu izahlar tamamıyla yanlıştır. Cavid Baysun, Ebussuûd Efendi'ye İmâdî denilmesinin sebebini, büyük babasından sıkça Mustafa el-İmad diye bahsedilmesine bakarak, bu zatın adının da 'Alâüddîn olan Ali Kuşcu ile mütenâsip olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁴⁰

Ebussuûd Efendi, hocalarından Anadolu Kazaskeri olan Seyyidi Karamânî Efendi'nin (v. 923/1517) kızı Zeynep Hatun ile evlendi. Zeynep Hatun, Şemseddin Ahmed Efendi (v. 944-970/1537-1562), Mehmed Çelebi (v. 931-970/1524-1562), Mahmûd (v. 963/1556) ve Çelebi Mustafa Efendi (v. 965-1008/1557-1599) adlarında dört erkek çocuk ve Hatîce, Rahîme ve Kerîme adlarında üç kız çocuğu dünyaya getirdi.⁴¹ Oğulları Ahmed, Mehmed ve Mahmûd, Ebussuûd Efendi hayatta iken vefat etmişlerdir.⁴²

Ebussuûd Efendi, 922/1516 tarihine kadar 25 akçe yevmiye ile Anadolu kazaskeri olan Molla Seyyidi (vefat tarihi bilinmemektedir)'den mülâzemesini tamamladıktan sonra İstanbul'un uzak medreselerinden birine müderris olarak tayin edildi. 927/1521'de Aşçızâde Hasan Çelebi'nin yerine 40 akçe yevmiye ile İstanbul'daki Davud Paşa Medresesi'nde müderrislik yaptı. Birkaç ay içinde daha yüksek bir mevki elde etmeyi başardı. Akabinde 932/1526 tarihinde Bursa'da

⁴⁰ Baysun, "Ebussuûd," *İA*, c. 4, s. 92; Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 5.

⁴¹ Halil Şimşek, *The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuûd/Abū al-Su'ūd al-'Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Yayınlanmış Doktora Tezi, Toronto Üniversitesi, Toronto, 2013), s. 123.

⁴² Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri*, çev. Ali Akın (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2006), c. 1, s. 28.

Sultaniye Medresesi'nde hocalık görevinde bulundu. 934/1528 tarihinde İstanbul'daki Müftü Medresesi'nde müderris olarak tayin edildi.⁴³

Ebussuûd Efendi, Şevval 939/Mart-Nisan 1533 tarihinde Aşçızâde Hasan Çelebi'nin (v. 1535) yerine Bursa kadılığına atandı. Altı aydan sonra, Rebiü's-Sani 940/Ekim-Kasım 1533'te, Sa'di Efendi'nin (v. 945/1539) yerine İstanbul kadılığına geçti. Dört yıl boyunca İstanbul kadısı olarak görev yapıp Rûmili kazaskeri olarak Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi'nin (v. 954/1548) yerine tayin edildi.⁴⁴ Sekiz yıldan sonra, Şaban 952/Ekim 1545'te, Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. Bir Şeyhülislâm olarak fetvalar vermiş, dini veya hukuki soruları halka cevaplamıştır. İslâm hukuku araştırmalarıyla tanınan şarkiyatçı olan Joseph Schacht, Ebussuûd'un Osmanlı Devleti'nin idare hukuku olan örf hukukunu şariat ile anlaşılmaya, uzlaşmaya getirmeyi başardığını belirtmiştir.⁴⁵ O, Kanûnî Sultan Süleyman'ın desteğiyle II. Mehmed döneminden başlamış olan kanunu tamamlayarak pekiştirmiştir. Ebussuûd Efendi XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin zirve döneminde, Şeyhülislâm olarak en uzun süre hizmet eden alimdir. 5 Cemaziyelevvel 982/23 Ağustos 1574 tarihinden vefatına kadar 29 yıl şeyhülislâmlık yapmıştır.

Ebussuûd Efendi, zayıf, uzun boylu ve uzunca sakallı, nûranî yüzlü, vakur, edib, mehîb, gayet sâde giyinen, etrafındakilere rıfk ile mu'amele ettiği halde mehâbetinden meclisinde sözleri hürmetle dinlenen, âbid ve zâhid bir zat idi.⁴⁶

⁴³ Şimşek, *The Missing Link in the History of Quranic Commentary*, s. 129.

⁴⁴ Şimşek, *The Missing Link in the History of Quranic Commentary*, s. 130.

⁴⁵ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 90.

⁴⁶ M. Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), s. 23.

Ebussuûd'un hayatının kronolojisini vermek isabetli olacaktır:

Yıl	Hâdiseler
30 Aralık 1490	Ebussuûd Efendi'nin İstanbul yakınındaki Meteris (Metris-Müderriş) köyünde doğumu.
1516	Çankırı Medresesi müderrisliğini reddetmesi.
1516-1517	İnegöl İshak Paşa Medresesi'ne tayini.
1521	Dâvud Paşa Medresesi'nde görevlendirilmesi.
1522	Mahmut Paşa Medresesi'ne tayini.
1525	Gebze'de Vezir Mustafa Paşa Medresesine tayini.
1526	Bursa Sultaniye payesine yükselişi.
1528	Medâris-i Semâniyye'den Müftü Medresesi'ne müderris oluşu.
1533	Bursa ve sonra İstanbul kadısı oluşu.
Ağustos 1537	Korfu Seferinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rumeli Kazaskerliği'ne tayini.
1538	Kara Boğdan seferinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın yanında yer alması.
2 Eylül 1541	Kanûnî döneminde Budin'nin fethinden sonra şehirde ilk Cuma namazı Ebussuûd Efendi'nin tarafından kıldırıldı.

1543	Estergon seferinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın yanında yer alması.
1545	Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine Osmanlı Cihan Devleti Şeyh-ül İslâmlık makamına geçişi.
15 Haziran 1550	Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisine büyük bir saygı duyması üzerine Süleymaniye Camii'nin temelinde teberrüken ona ilk taşı koydurduğu bilinmektedir.
1562-63	Ebussuûd Efendi'nin oğullarından Ahmet Efendi'nin Şehzâde Medresesi'nde müderris iken yirmi altı yaşında vefat etmesi.
1565	Ebussuûd tefsirinin Sad Sûresine kadar olan kısmının yazılması.
1566	Tefsirin tamamlanması.
1569	İkinci kere vakıf yapması.
1570	Sultan II. Selim zamanındaki Kıbrıs'ın fethi için gerekli fetvayı verışı.
23 Ağustos 1574	İstanbul'da alim, müfessir, müfti ve devlet adamı Ebussuûd Efendi'nin vefatı.

1.2. TAHSİLİ VE HOCALARI

Babası Muhyiddin Muhammed (v. 1514) ilk hocası olmuştur. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'den tahsilini devam ettirmiş ayrıca Mevlânâ Seyyidî Karamânî'dan mülâzemet alarak kızıyla evlenmiştir.

1.2.1. Babası Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî / Şeyh Yavsî (v. 1514)

Ebussuûd Efendi'nin babası, Ali Kuşçu (v. 879/1474) ve Ali et-Tûsî'den (v. 887/1482) hadis rivayeti icazeti almıştır. Daha sonra onun kardeşinin kızı ile evlenmiştir. Şeyh Muslihuddîn Kocevî'den (v. 931/1524-5) ilk tasavvuf eğitimi almış ve Şeyh İbrahim Kayserî'den (v. 887/1482) bu yolu tamamlayıp icazetini tamam etmiştir. *Şerhun alâ Vâridâtî'l-Kübra li'-Şeyh Bedreddin Simâvî, Ta'likât alâ Tefsîr'l-Beydâvî, Risâle fî Ahvâli's-Sülûk* başlıklı eserlerini yazmıştır. 920/1514 veya 922/1516 yılında İskilip'te vefat etmiştir.⁴⁷

Ebussuûd Efendi, *Hâşiye-i Tecrîd-i Şerîfiyye*'yi, *Şerh-i Miftâh*'ı (iki defa), *Şerh-i Mevâkıf*'ı babasından okumuş ve *Miftâhu'l-Ulûm*'un metnini ezberlemiştir. Ebussuûd, babasından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kelâma dair *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserlerini, belâgata dair *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*'i ve çeşitli tefsir kitaplarını tahsil etmiştir.

1.2.2. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (v. 1516)

Safer 860 yılında Amasya'da doğmuştur. Üsküdar'da Şeyh Hamdullah'tan (v. 925/1519) hat meşk etmiş sonrasında İran'a giderek Allâme Celâl ed-Devvânî (v. 908/1502)'den icazet almıştır. 907 yılında Anadolu ve dört yıl sonra Hacıhasanzâde Efendi (v. 911/1505-1506)'nin vefatı üzerine de Rumeli kazaskeri olarak atanmıştır.

⁴⁷ Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 42-43; Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 7-9.

917’de yeniçerilerin baskısından dolayı Rumeli kazaskerliğinden azledilmiştir. Ancak Yavuz Sultan Selim’in tahta geçmesinden sonra Karaferye kadılığına ve 919 yılında tekrar Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiştir.⁴⁸ Eserleri: *Tefsîru Sûreti’l-Kadr*, *Risâletün fî Eşhûri’n-Ma’lûmât*, *Hâşiye-i Şerh-i Miftâh*, *Risaletün fî’l-Kürati’l-Müdahrace* vesâiredir.⁴⁹

1.2.3. Mevlânâ Seyyidî Karamânî / Gürz Seyyidî (v. 1517)

Seyyidî Karamânî, Mevlânâ Aladdin Arabî’den (v. 901/1496) ilim tahsilini tamamlamıştır. Tokat, İstanbul Kalenderhâne, Bursa ve Edirne Sultan Bayezid Han Medreselerinde müderris olduktan sonra Bursa ve İstanbul kadılığı görevlerini üstlenmiştir. Anadolu vilâyeti kazaskerliği, ardından Rumeli vilâyeti kazaskerliği yapmış ve 923/1517 yılında vefat etmiştir.⁵⁰

Ebussuûd Efendi, Seyyidî Efendiden icazet almış, fakat adı geçen icazetnamede onun babasından icazet aldığı yazılmıştır.⁵¹ Hocası Seyyidi Karamânî Efendi’nin kızı Zeynep Hanım’la evlenmiştir.

1.2.4. Ahmed b. Kemâl (v. 1533)

Tokat doğumlu Ahmed b. Kemâl, Edirne’de yetişmiş, ilmi kudretinden kinaye olarak zamanında “Müftî’s-Sakaleyn” (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmıştır.⁵² Va’s-Sâffât sûresine kadar varan tefsiri, el-Keşşâf’a yazdığı tamamlanmamış hâşiye, on bin beyitlik Yûsûf ve Zelîhâ şiirleri, 699-895 yıllarına ait

⁴⁸ Hasan Aksoy, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi,” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c. 31, s. 485-486.

⁴⁹ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 10.

⁵⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’îku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 478.

⁵¹ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 10.

⁵² Düzenli, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 44.

Tarih-i Âl-i Osmân'ı, Tefsîru'l-Kaadî Haşiyesi, Buhârî Şerîf Haşiyesi eserleri arasındadır. Bursalı Mehmet Tahir'a (v. 1925) göre Ebussuûd Efendi İbn Kemâl'dan özel olarak ders almıştır.⁵³

Ebussuûd Efendi'nin İcazet Silsilesi

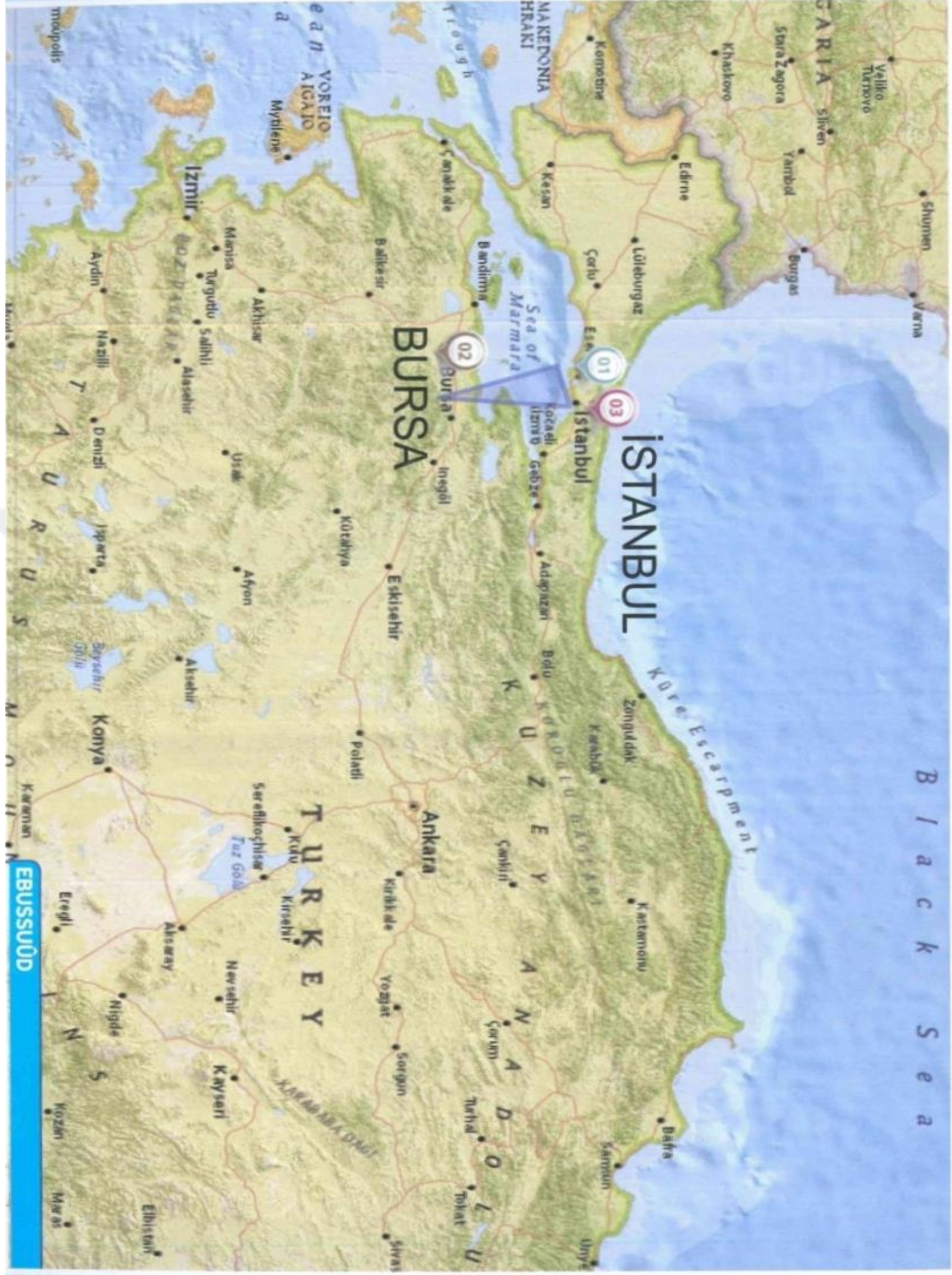
1. Babası Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî (v. 920)
2. Babasının amcası Ali Kuşçu (v. 879/1474)
3. Abdurrahman Ebu'l-Meâlî b. Ali b. el-Müeyyed
4. Muhammed b. Esad ed-Devvânî (v. 908/1502)
5. Müslim el-Fadl el-Cürcânî (v. 816/1413)
6. Hasan Çelebî el-Fenârî (Mevakıf şerhi sahibi) (v. 841/1437)
7. Ali et-Tûsî (Kitabu'z-Zahîre sahibi) (v. 887/1482)

1.3. YAŞADIĞI TARİH, COĞRAFYA VE KÜLTÜREL ORTAM

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti çok büyük bir toprak parçasına sahipti. Devletin sınırları doğuda Safevi İran'ına, batıda Habsburg Avusturya'sına dayanmış, güneyde ise Afrika'nın çöllerine ulaşmıştı.⁵⁴ Aşağıdaki haritalarda Ebussuûd Efendi'nin yaşadığı yerler izlenebilir.

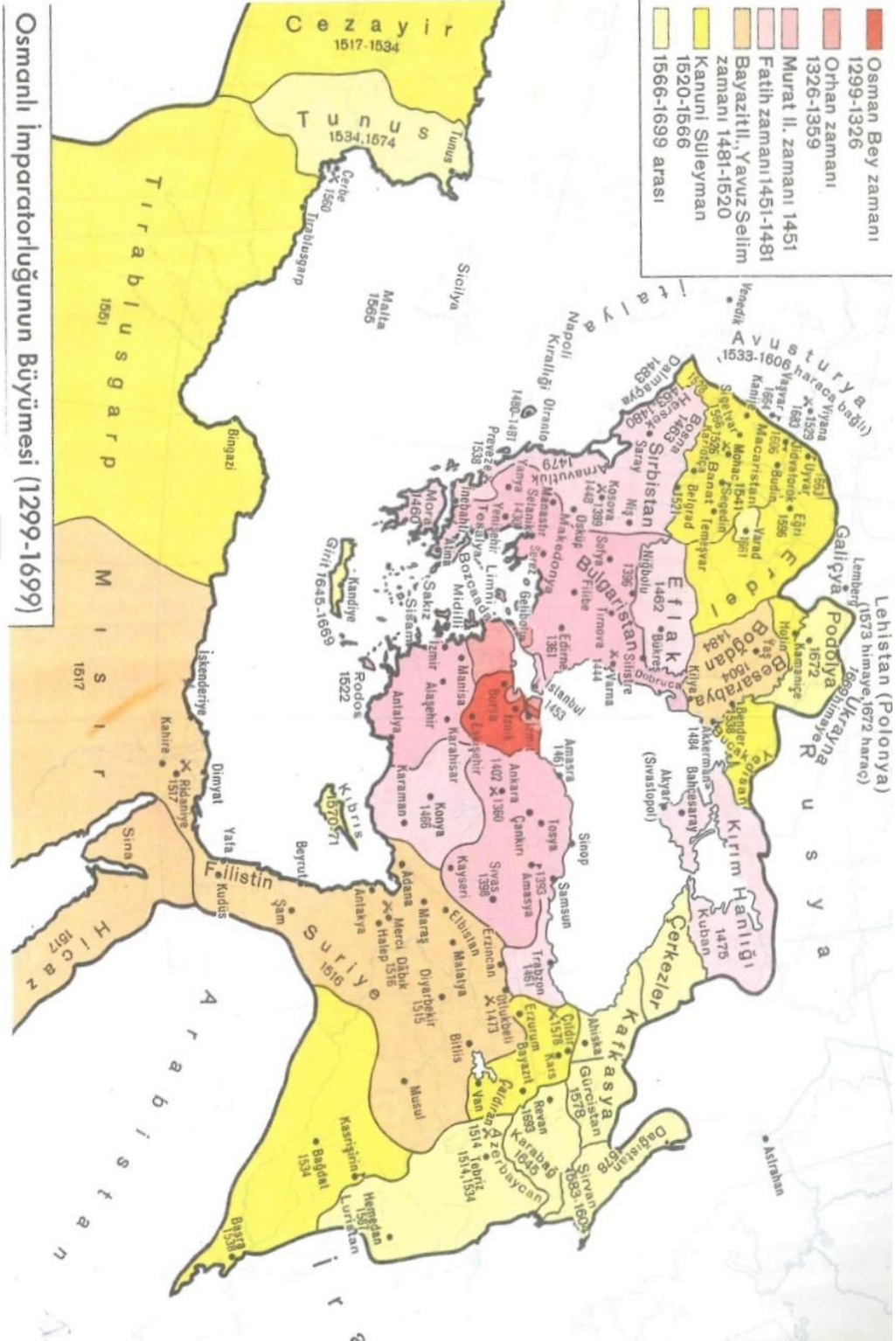
⁵³ Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 11.

⁵⁴ Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 119.



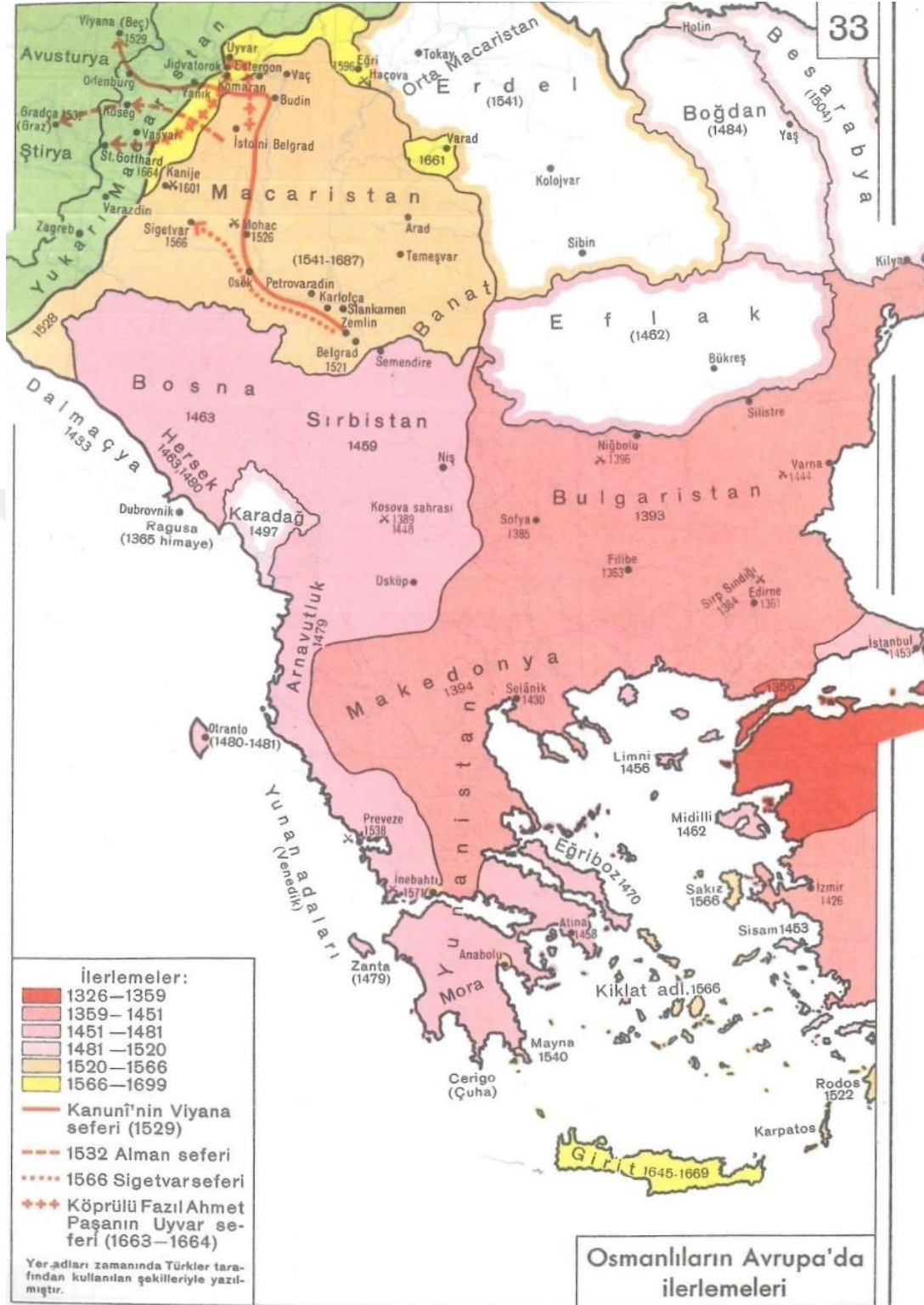
Bu harita Ahmed Nedim Serinsu'nun *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* başlıklı eserinden alınmıştır.⁵⁵

⁵⁵ Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), s. 396.



Bu harita Ahmed Nedim Serinsu'nun *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları* başlıklı eserinden alınmıştır.⁵⁶

⁵⁶ Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*, s. 399.



Bu harita Ahmed Nedim Serinsu'nun *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*

başlıklı eserinden alınmıştır.⁵⁷

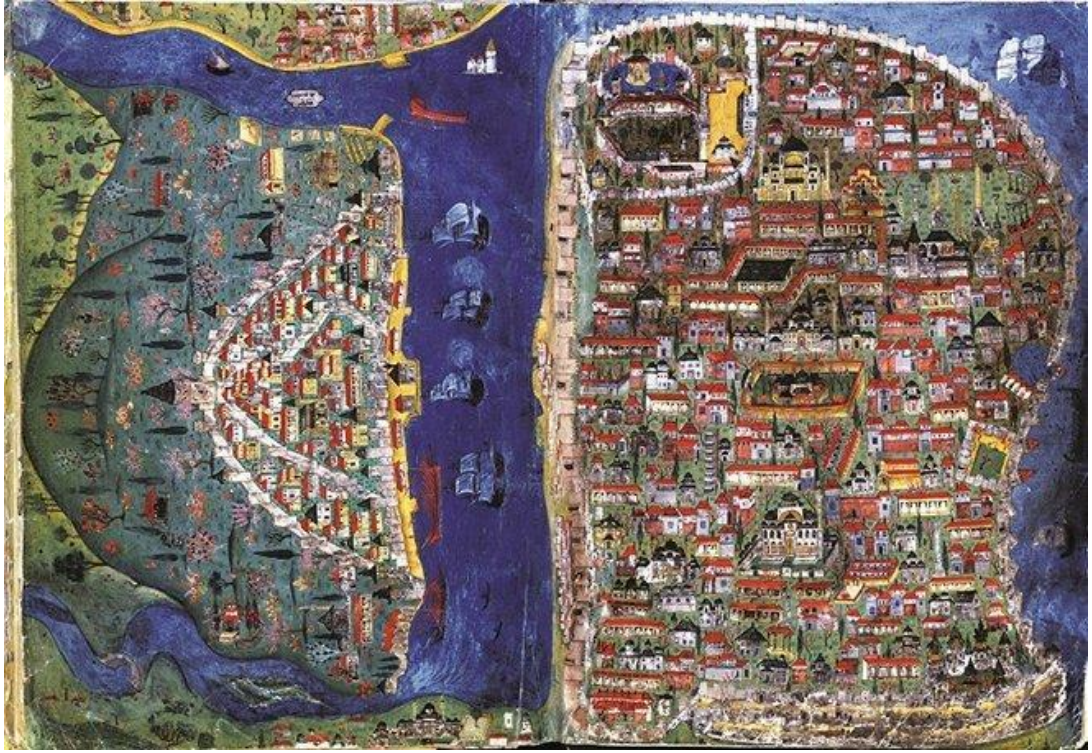
⁵⁷ Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*, s. 400.

Bu haritalarla Ebussuûd Efendi'nin yaşadığı tarih ve coğrafya sosyokültürel bağlamında ele alınarak, görev yerleri ve sefer yerleri olmak üzere iki kısımda incelenecektir. İstanbul ve Bursa Ebussuûd Efendi'ni görev yaptığı yerleri, Korfu, Kara Boğdan, Budin ve Estergon sefer ettiği yerleri teşkil etmektedir.

1.3.1. GÖREV YERLERİ

Bu başlık altında Ebussuûd Efendi'nin hocalık ve çeşitli devlet görevleri ifade ettiği şehirler kısaca tanıtılacaktır. Bu şekilde onun tefsirini sosyokültürel bağlamında okumaya bir pencere verilmek istenmektedir.

1.3.1.1. İstanbul



Matrakçı Nasuh'un *Beyân-ı Menâzil-i Şefer-i Irakeyn* adlı İstanbul minyatürü. Solda:

Galata, Haliç. Üstte: Suriçi İstanbul.⁵⁸

⁵⁸ Metin And, *16. Yüzyılda İstanbul* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), s. 34-35.

Erken Bizans (M.V. 667-M.V. 196) döneminde İstanbul'un ilk yerleşme yerinin en eski adı, Trakça bir kişinin ismi olan Buzas'tan Buzantion/Bizantion'dur. Roma İmparatorluğu tarafından ele geçirildiğinde, önce Antonius Bassianus'a bağlanarak Antonia veya Antoninia, daha sonra 330 yılında imparatorluk merkezi taşındığında Secunda Roma (İkinci Roma), V. yüzyıldan itibaren Nova Roma (Yeni Roma) isimleriyle anılmıştır fakat halk arasında Konstanstinopolis adıyla bilinmiştir. Osmanlılar da paralarda ve resmi yazışmalarda Konstantiniyye ismi kullanmıştır. Daha Sonra dağınık olan bu terim X. Yüzyılda "Stanbulin" ve "Bulin," XII. yüzyılda "Stambol," XIV. asrın sonlarında "İstimboli," XVI. yüzyılda şehirdeki Rumlar tarafından "Stimboli," Türkler tarafından da "Stambol" isimleriyle ifade edilmiştir. XV. yüzyılda II. Mehmed tarafından şehir fethedildikten sonra "İslam'ın bol olduğu yer" anlamındaki İslambol şeklinde anılırken, halk arasında İstanbul veya İstambul kullanılagelen isim olmuştur.⁵⁹

⁵⁹ İnalçık, "İstanbul-Türk Devri," *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. 23, s. 220; Marek Jankowiak, "The First Arab Siege of Constantinople", Constantin Zuckerman (ed.), *Constructing the Seventh Century* (Paris: Travaux et Mémoires 17, 2013) içinde, s. 237; Maja Nikolic, "The Greatest Misfortune in the Oikoumene Byzantine Historiography on the Fall of Constantinople 1453", *Balkanica*, Cilt: 47, 2016, s. 119.



XVI. yüzyılda İstanbul'u gösteren bir minyatür.⁶⁰

Tarihî bir şehir olan İstanbul, Türkiye’de karalar ve denizler arasında bir geçit yerinde bulunmaktadır. Doğu Roma İmparatorluğu’nun ve Osmanlı Devleti’nin baş şehri, bugün Türkiye Cumhuriyeti’nin nüfus ve ekonomi bakımından en büyük merkezidir.

Ebussûd Efendi’nin yaşadığı dönem olan XVI. asırda, İstanbul nüfusunda meydana gelen hızlı artış neticesinde mahallelerde yerleşim sıklaştı, yeni cami ve külliye inşâ edilmekle beraber bazı kilise ve sinagoglar camiye çevrildi. Bu dönemde nüfus artışını etkileyen iki temel sebep ortaya konmuştur:⁶¹ Birincisi, İstanbul, güvenli ve vakıfların yardım faaliyetleri fazla olan bir şehirdi. Örneğin, Fatih İmarethanesinde günde 1000 kişilik gıda yardımı yapılırdı. İkinci sebep ise, Anadolu’daki zorlu ekonomik şartlardan dolayı, fakir bölgelerden gençler ve ev göçü diye adlandırılan çiftçi aileler iş bulmak amacıyla İstanbul’a gelmişti. Aynı zamanda

⁶⁰ And, *16. Yüzyılda İstanbul*, s. 34-35.

⁶¹ İncılık, “İstanbul, Türk Devri”, s. 236.

Edirne, Bursa, Konya, Halep, Şam, Kahire ve İran'dan birçok tüccar İstanbul'a yerleşmişti. Bazıları bir miktar para biriktirdikten sonra memleketlerine dönmüş fakat çoğunluğu İstanbul'da kalmayı tercih etmişlerdi. Aşağıda verilen rakamlar XV. ve XVI. yüzyıllarda İstanbul nüfusunu kıyaslamak için esas kabul edilmektedir.⁶²

No	Toplumsal Grup	Birim	Yıl	
			882 H. / 1477 M.	942 H. / 1535 M.
1	Müslüman	Hane	9.517	46.635
2	Hristiyan	Hane	5.162	25.295
3	Yahudi	Hane	1.647	8.070
Toplam			16.326	80.000

Buna göre, 1477 yılında 16.326 hane olan nüfus, 1535 yılına geldiğinde beş kat artmıştı. Tarihçi Halil İnalcık, her hanenin beş kişiden oluştuğunun esas alındığı belirtmiştir.⁶³

1596'da Leonardo Dona İstanbul'un nüfusunu 600.000 olarak hesaplamış, Giovanni Moro ise 1590-1593 yılları arasında İstanbul'da nüfusun 1 milyon olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

⁶² İnalcık, "İstanbul, Türk Devri", s. 236.

⁶³ İnalcık, "İstanbul, Türk Devri," s. 233.

⁶⁴ And, *16. Yüzyılda İstanbul*, s. 39.

İstanbul nüfusunu artıran bir diğer faktör de bulaşıcı hastalıklar idi. Veba, kolera, çiçek hastalığı vb. salgın hastalıklar nüfus hareketlerini zorunlu kılarak göçe yol açmıştır. Kayıtlara göre, 1466, 1511, 1526, 1561, 1584, 1586, 1590, 1592, 1599, 1625, 1637, 1648, 1653, 1637, 1648, 1653, 1673, 1765 ve 1792 yıllarında salgın hastalıklar Anadolu’da hızlı nüfus kaybına sebep olmuştur. Özellikle de 1592 ve 1648 yıllarında günde 1000 kişi salgından vefat etmişti.⁶⁵

Fetihten sonra İstanbul toprağı devletin mülkü sayılarak vakıflara bağlanmış ve her türlü inşaat devlet kontrolü altına alınmıştı. 1559 yılında ilan edilen talimata göre, iki kattan daha yüksek evler inşa edilmesi yasaklandı. Büyük yangılardan sonra, özellikle kamu binalarının, taş veya tuğla kullanılarak yapılması emredilmiş, ancak depremlerden sonra ahşap binaların inşa edilmesine izin verilmiştir.

İstanbul’da yaşayan gayrimüslimlere, Müslüman halk için geçerli olmayan kısıtlamalar getirilmiştir. Mesela, 1577 yılında çıkarılan Dîvân kararına göre, Yahudilerin ve Hristiyanların Müslüman olanlarla aynı moda tasarımı ve stili giymeleri yasaklanmıştır. Diğer bir Dîvân kararına göre, Yahudilerin ve Hristiyanların Müslümanlar gibi turban takmayıp, Yahudilerin kırmızı, Hristiyanların siyah takke giymeleri tavsiye edilmişti. Burada Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, Müslimler ile gayrimüslimlere uygulanan bu ayrımın yalnızca giyeceklerle sınırlı kalmayıp hayvanlara da uygulandığını söylemiştir. Örneğin, bir Müslüman atıyla bir Hristiyan atı ya da bir Yahudi’nin atı birbirine benzemezdi.⁶⁶

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde, 1540’ten 1588’e kadar Mimar Sinan ekibiyle birlikte, İstanbul’da sultan ve diğer önemli kişiler için kırık üç cami, elli iki

⁶⁵ İnalçık, “İstanbul, Türk Devri”, s. 236.

⁶⁶ And, *16. Yüzyılda İstanbul*, s. 43.

mescit, kırık dokuz medrese, yedi dârülkurrâ, kırk hamam, yirmi sekiz saray ve köşk, üç imaret, üç hastane ve altı han inşa etmişti. Bu inşaatlar, Temmuz 1550 Temmuz ayında başlayıp 1557 Ekim ayına kadar tamamlanan Süleymaniye Camii ve külliyesi inşaatını da içine almıştır.⁶⁷

1.3.1.2. Bursa

Bursa, Kuzey-Batı Anadolu'daki Uludağ'ın kuzey-batı kenarında ve Marmara Denizi kıyı dağlarının (Mudanya dağları) denizden ayırdığı bir ovanın güney kıyısında bulunmaktadır.

Bugünkü Bursa'nın adı Antikçağ'lardaki Prusa'dan gelmiştir. Şehrin kuruluş tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, bazı kaynaklara göre temelini oluşturan antik Prusia kenti, Bithinya krallarından I. Prusias (M.V.228-185) tarafından kurulmuştur.⁶⁸

Bursa, 6 Nisan 1326'da Orhan Gazi tarafından fethedilerek Osmanlı Beyliği'nin merkezi olmuştur. Bu şehir, XIII. yüzyıldan itibaren Doğu ve Batı arasındaki ticaretin kavşak noktası haline gelmiş olan Anadolu'nun önemli ticaret yolları üzerinde yer almıştır.⁶⁹ Bunun neticesinde Bursa'nın nüfusu hızlı bir şekilde artmıştır. Aşağıda Özer Genç'in eserinde yer alan XV. ve XVI. yüzyıllardaki nüfus artışı tablosu yer almaktadır.⁷⁰

⁶⁷ İncalcık, "İstanbul, Türk Devri", s. 227-228.

⁶⁸ İncalcık, "Bursa," *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. 6, s. 446.

⁶⁹ Bursa Orhan Gazi tarafından Osmanlı Beyliği'nin merkezi yapıldı. Ancak Timur'un Anadolu 'ya girip 1402'de Osmanlılar'ı mağlup etmesi Bursa'nın gelişmesine darbe vurdu. Ardından fetret devrinde Bursa'nın yerine Edirne başşehri haline gelmiştir. Bkz. İncalcık, "Bursa", *DİA*, c. 6, s. 446.

⁷⁰ Özer Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 109-117.

Birim	Yıl		
	1485	1530-31	1573
Mahalle	-	147	177
Hane	5000	6.351 / 6.068	-
Toplam Nefer	-	9.543	12.908
Toplam Nüfusu	25000 civarında	35.000-40.000 arasında	59.380

Halil İncılık, 1573 tarihli tahrir göre, şehrin nüfusunun 60.000 sayısını geçtiğini ve burada ayrıca gayrimüslim cemaatlerin de bulunduğunu kaydetmektedir. Bunların nüfusu XVI. yüzyılın başlarında 400 Hristiyan, 600 Yahudi olmak üzere toplam 1000, ikinci yarısında ise 3000 Hristiyan ve 1500 Yahudi olmak üzere 4500 kadardı.⁷¹ Çoğunlukla Bursa’da yaşayan gayrimüslimler bazı mahallelerde kümelenmişlerdi.

Bursa, XIV. yüzyılın sonlarında ve XV. yüzyılın başlarında dünyanın belli pazarlarından biri olarak tanımlanmaktaydı.⁷² Şehre ulaşan ana ipek yolu; Tebriz,

⁷¹ XVI. yüzyılda genel olarak Bursa’da gayrimüslimler Hisar’ın çevresindeki Kayabaşı, Demirkapı, Balıkpazarı ve Kuruçeşme mahalleri ile Gökdere kıyısındaki Sedbaşı ve Karaağaç mahallelerinde kalmışlardır. Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s.121; İncılık, “Bursa”, *DİA*, c. 6, s. 447.

⁷² Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s. 214.

Erzurum ve Tokat güzergahları üzerinden gelmekteydi. Diğer önemli ticaret yolları da bu ana ipek yollarıyla bağlantılıydı.⁷³

Osmanlılardan önce, Anadolu'nun çeşitli kasabalarında ipek dokumacılık yapılmıyordu. Alaşehir, Aydın, Amasya ve Amasya bölgelerinde ipek üretilmiş, ancak XV. yüzyıldan itibaren Bursa'da gelişen ipekli sanayinin en önemli kaynağı İran İpeği olmuştur.⁷⁴ Dolayısıyla Bursa'ya gelenlerin en çok dikkatini çeken, Bursa'daki zenginlik ve İran'dan gelen kervanlar idi.

Osmanlı ipek sanayii, İran ipeğine dayanıyordu. Dolayısıyla Osmanlı ile İran arasındaki ipek ticaret ilişkisi çok güçlüydü. İpek ticaretiyle, Osmanlı hazinesi yılda ortalama 70.000 altın gelir kazanıyordu.

Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısında İran ve Osmanlıların siyasi münasebetlerinin bozulması sebebiyle İran'dan gerektiği kadar ipek Bursa'ya gelemedi. Dolayısıyla ipek azaldığı için dokumacıların ticari ihtiyaçları yerine getirilmemiştir.⁷⁵

Bursa, ilmi bakımda da önemli bir merkezdi. 1331'de Orhan Gazi, İznik'te ilk Osmanlı medresesini kurmuştu.⁷⁶ XIV. ve XV. yüzyıllarda Osmanlı ilim adamları, öğrenimlerini tamamlamak amacıyla Mısır, Suriye, İran, Türkistan'a giderlerdi. 1530 yılında Bursa'da, 8 imaret, 22 medrese, 18 cami, 130 mescit, 10

⁷³ İnalçık, "Bursa," *DİA*, c. 6, s. 448.

⁷⁴ "Bursa'ya ihraç edilen İran İpeği öncelikle Mazenderan, Gilan ve Şirvan'dan geliyordu. Mazenderan ve Gilan'daki üretim, önceleri Sultaniye'de daha sonraki yıllarda Tebriz'de toplanmaktaydı". Bkz. Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s. 224.

⁷⁵ "XVI. yüzyılın sonlarında savaş dönemine gelmeden önce, I. Selim zamanında İran ve Osmanlı İktisadi bakımından mücadeleye girmişlerdi. Osmanlı, İran'ın ipek sevkiyatını engellediği için Bursa'daki ipek dokuyan tezgahların dörtte üçü çalışamaz hale gelmişti. Ancak 1618'de Osmanlı Devleti ile barış anlaşması yapıldıktan sonra İran'dan Halep, Bursa ve Foça'ya ipek ihracatı yeniden başlamıştır". Bkz. Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s. 228-229.

⁷⁶ Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s. 78.

zaviye ve 10 büyük han yer alırken XVI. yüzyıl sonlarında 150 “sıbyan” mektebi daha kurulmuştur.⁷⁷ Bunun neticesinde birçok yerel ve yabancı ilim adamları, Bursa’ya gelerek ilim hayatının gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Tefsir alanında ise, XVI. yüzyıl Bursa ilim adamları çoğunlukla Zemahşerî’nin (v. 538/1143) *Keşşâf* ve Beyzâvî’nin (v. 692/1292-93) *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* isimli tefsirlerini okutmuşlardır.⁷⁸ Bu nedenle Ebussuûd Efendi, kaleme almış olduğu *Îrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* adlı tefsirin kısa mukaddimesinde bilhassa bu iki eserden istifade ettiğini belirtmiştir.

1.3.2. SEFER YERLERİ

Bu başlık altında Ebussuûd Efendi’nin çeyrek yüzyılı aşan şeyhülislâmlık hizmetinde katıldığı askeri seferlerin yapıldığı şehirler hakkında kısa bilgi verilmektedir. Önceki başlıkta ifade olunan amaç bu başlık için de geçerlidir.

1.3.2.1. Korfu

Korfu, bugünkü Yunanistan’da İyon adalarını teşkil eden yedi adadan biri olup Epir kıyıları açığında yer almaktadır. Korfu ismi Grekçe tepeler anlamına gelmiştir. Tarih boyunca Korfu, Yunan, Roma, Bizans ve Venedik egemenliği altında bulunmuştur.⁷⁹

⁷⁷ Ali İhsan Karataş, “XVI. Yüzyılda Bursa’da Tedavüldeki Kitaplar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1, 2001, s. 209-230.

⁷⁸ Karataş, “XVI. Yüzyılda Bursa’da Tedavüldeki Kitaplar”, s. 211-212.

⁷⁹ İdris Bostan, “Korfu”, c. 26, s. 201; Rodney W. Shirley, “The Mapping of Corfu, Island Enchantments of the Mind of Heart”, *Proceeding of the İmcos Seventh International Symposium Athens 6-8 October 1989* (Athens: Olkos, 1994) içinde, s. 131.



Pîrî Reis'in (v. 1553) kitab-ı *Bahriyye* 'sinde Korfu Adası⁸⁰

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Pîrî Reis (v. 1553) Korfu ile ilgili bilgi paylaşmıştır.⁸¹ Dağlık, sulak ve güzel Korfu'da zeytinyağı üretimi yanında değerli balık dalyanları bulunmuş ve adanın kuzey tarafında yer alan müstahkem kalenin önündeki yerleşimde 18000 ev yer almıştır. Osmanlılara vergi ödemek istemeyen insanlar Korfu'daki köylere kaçmışlar. Bundan başka XVI. yüzyılın başında İspanya'dan İtalya'ya gelen ve Osmanlı topraklarına geçmek isteyen Yahudiler için bu adanın geçiş noktası olduğunu görmüştür.

1537'de Hayreddin Paşa (v.1546) ve Lutfi Paşa (v. 1564) kumandalarında Osmanlı deniz ordusu Korfu'ya ciddi bir şekilde sefer gerçekleştiren bizzat Kanûnî Sultan Süleyman emirindeki Osmanlı kara ordusu da İstanbul'dan çıktı. Bu seferde, toplam 50.000 dolaylarında Osmanlı ordusu ve elli civarında top bulunmaktaydı.

⁸⁰ Bostan, "Korfu", c. 26, s. 201.

⁸¹ Osmanlı coğrafyacısı ve kaptanı olan Pîrî Reis tarafından hazırlanmış olan *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde, Korfu dahil olmak üzere Osmanlı coğrafya ve haritacılık tarihi ile ilgili önemli bilgileri içermektedir. Fikret Sarıcaoğlu, "Kitâb-ı Bahriyye", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. 26, s. 72.

Ancak hava durumun olumsuzluğu ve daha önemlisi siyasî sebeplerden dolayı kuşatma kaldırıldı.⁸²

1.3.2.2. Kara Boğdan

Boğdan, Doğu Karpatlar ile Prut Nehri'nin arasında kalan Moldavya bölgesine Osmanlılar döneminde verilen isimdir.⁸³ Bu bölge bir süre Kara Boğdan olarak bilinmiş, fakat daha sonraki uzun zaman sadece Boğdan şeklinde anılmıştır. Osmanlıların Moldova'ya verdikleri bu isim, ilk bağımsız devleti kuran voyvoda Boğdan'ın isminden gelmektedir.

Mehmed Çelebi (v. 1421) devrinde Osmanlılar ile Boğdan arasında ilk ilişki kurulmuştur. İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed (v. 1481) Boğdan voyvodası Petru Aron (v. 1467) Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesini ve senelik 2000 Macar altını vergi ödemesini emretmiştir.⁸⁴ O dönemden beri Boğdanlıların karadan ve denizden Osmanlı topraklarına gelerek ticaret yapmalarına izin verilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman (v. 1566) devrine kadar Boğdan ile Osmanlı münasebetleri ittifak-himaye anlamında gerçekleşmiştir. Ancak Stefan çel Mare'nin (v. 1504) oğlu Petru Rareş'in (v. 1546) Osmanlılara baş kaldırması, Osmanlı Devleti'ne tabi olan Erdel Beyliği'ni işgal etmesi ve Kanûnî'nin istediği 1000

⁸² Bostan, "Korfu", c. 26, s. 201.

⁸³ Harun Barutoğlu, "Yuvanın İsyanına Kadar Osmanlı-Boğdan Münasebetleri ve Yuvan İsyanın Sebepleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 54, 2017, s. 260.

⁸⁴ Barutoğlu, "Yuvanın İsyanına Kadar Osmanlı-Boğdan Münasebetleri ve Yuvan İsyanın Sebepleri", s. 261.

ve Süleyman Paşa (v. 1542)'yı da ilk Budin Beylerbeyi olarak tayin etmiştir. Bu tarihten 1686 yılına kadar Macaristan'da 145 yıllık doğrudan Osmanlı hâkimiyeti dönemi başlamıştır.⁸⁸

Osmanlı döneminde 1546'dan 1562'ye kadar Budin'in nüfusu artış hızında düzenli bir düşme olmasıyla birlikte 1562'den 1590'a kadar nüfus sayısında devamlı bir artış olduğunu söylenebilir. Zira Budin şehrinin ilk iki Türk fethi neticesinde geçici olarak ahalinin çoğu kaçmıştır. Buna göre Budin'de 1546'dan 1590'a kadar aile reisi olarak kayıtlı şahısların sayıları şöyle idi:⁸⁹

Toplumsal Grup	1546	1559	1562	1580	1590
Hristiyan	269	223	181	190	140
Yahudi	72	49	69	66	104
Kıptî	49	59	70	86	100
Toplam	390	331	320	342	344

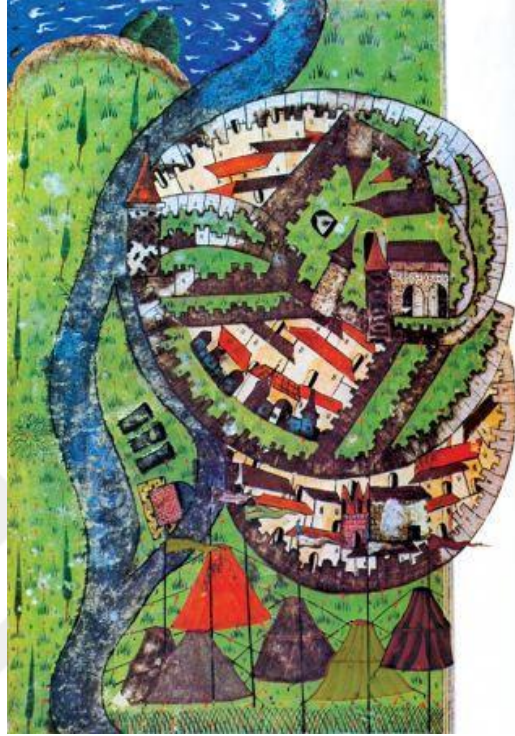
Budin'in sosyal yönden ve dinî bakımdan oldukça renkli bir yapıya sahiptir. Osmanlı döneminde Budinliler İslamiyet'i zaman zaman kabul etmiştir. Hristiyanların Katolik, Kalvenist ve Lüteryenler mezheplerinden teşkil ettiği kayıt edilmiştir. Osmanlı hakimiyeti başladığında Müslüman olan Budinliler bazı kiliseleri

⁸⁸ Mustafa Işık, *XVI. Yüzyılda Osmanlı Macaristan'da Tahlil Fiyatları (Avrupa Tahlil Fiyatları ile Bir Mukayese)* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), s. 1-2.

⁸⁹ David, "Budin", c. 6, s. 345.

camiiye çevirmiştir. Bunun neticesinde Hristiyan cemaati geri kalan ibadet yerlerini paylaşmışlardır.⁹⁰

1.3.2.4. Estergon



Estergon kalesini tasvir eden XVI. yüzyıl ortalama ait bir minyatür.⁹¹

Estergon, Macaristan'ın kuzeybatısındaki Komárom ilinde bulunan XVI.-XVII. yüzyıllar boyunca Osmanlı sancak merkezi olan bir şehirdir. Kanûnî Sultan Süleyman kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin, 1526 Mohaç savaşından sonra ilk saldırılarına hedef olan Estergon 1529'da Viyana seferi sırasında geçici olarak karşı gelmişlerdi. 1543'te kalenin bir kısmının alınmasının ardından Estergon savaşı

⁹⁰ David, "Budin", *DİA*, c. 6, s. 347.

⁹¹ David, "Estergon", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c. 11, s. 439.

olarak teslim alındı. 10 Ağustos 1543'te şehrin Osmanlı idaresi altına girdi ve Budin eyaletine bağlı bir sancak merkezi oldu.⁹²

1546'da Estergon'un geliri gümrük ve ticari işlemlerden alınan vergiler 70.000 akçeye ulaşmıştır. XVI. yüzyılın 70'li yıllarında Estergon'da hububat ve şıra vergilerinin alınmaya başlandığı göze çarpmaktadır.⁹³ Ayrıca bu dönemde şehrin ekonomik hayatı tarımsal ticaret faaliyetleri ile çok desteklenmiştir.

1.4. İRŞÂDÜ'L-'AQLİ'S-SELÎM HAKKINDA

1.4.1. EBUSSUÛD EFENDİ'NİN TEFSİR ESERİNİN YAZIM TARİHİ

Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislâm olmasından bir yıl sonra 953/1546 yılında *İrşâdü'l-'Aqlî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı bir tefsir yazmaya başladığı belirtilmektedir. Aslında Ebussuûd, uzun bir süre bu tefsiri yazmayı düşünmüştü. Fakat kadılık, kazaskerlik, sefer ve savaş gibi görevleri engel olmuştur. Nihayet, bu tefsiri elli altı-elli yedi yaşında, şeyhülislâmlık görevinin ilk yıllarında yazmaya başlamıştır.⁹⁴

Ebussuûd'un tefsiri yazma süreci yaklaşık yirmi yıl sürmüştür. Müellifin eserinin el yazma nüshaları beş ciltten oluşmaktadır. Müellif nüshasının ilk cildi kayıptır. Kalan dört cildi ise Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir. Tefsirin yazım sürecinin, üç aşamada gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁹⁵

⁹² David, "Estergon", c. 11, s. 439; Mehmet İpçioğlu, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Estergon Seferi* (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 1989), s. 1-80.

⁹³ David, "Estergon", c. 11, s. 439.

⁹⁴ Mehmet Taha Boyalık, "İnceleme ve Dizin", *İrşâdü'l-'Aqlî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), s. 73-76.

⁹⁵ Boyalık, "İnceleme ve Dizin", s. 77-80.

1. Önce III. cildin yazımı yapılmıştır.
2. I. ve II. ciltlerin yazılması.
3. IV. ve V. ciltlerin yazılması.

Birinci Merhale	
III. Cilt: Tevbe-Kehf	
Sûre	Yazım Tamamlanma Tarihi
9. Tevbe	Ebussuûd Efendi'nin tefsirinin yazımı 953/1546 yılında Tevbe sûresinden başlamıştır.
10. Yûnus, 11. Hûd, 12. Yûsuf, 13. Ra'd	Bu sûrelerde yazım tarih bilgileri bulunmamaktadır.
14. İbrahim	6 Muharrem 956 (4 Şubat 1549)
15. Hicr	Rebûlevvel sonları 956 (Nisan sonları 1549)
16. Nahl	10 Ramazan 956 (2 Ekim 1549)
17. İsrâ	8 Rebûlevvel 957 (27 Mart 1557)
18. Kehf	1 Zilkade 957 (11 Kasım 1550)

İkinci Merhale	
1.	I. Cilt: Fâtîha-Âl-i İmrân
2.	II. Cilt: Nisâ-Enfâl
Sûre	Yazım Tamamlanma Tarihi
1. Fatiha	III. cilt 957 sonlarında tamamlandığında, muhtemelen ara verilmeden Fatiha sûresinden tefsir yazımı devam edilmiştir.
2. Bakara	Yazım tarih bilgileri bulunmamaktadır.
3. Âl-i İmrân	Muharrem sonları 962 (Aralık sonları 1554)
4. Nisa	10 Recep 964 (9 Mayıs 1557)
5. Mâide	2 Cemâziyelevvel 965 (20 Şubat 1558)
6. En'âm	3 Cemâziyelâhir 966 (13 Mart 1559)
7. A'raf	28 Cemâziyelâhir 967 (26 Mart 1560)
8. Enfâl	24 Muharrem 968 (15 Ekim 1560)

Üçüncü Merhale	
1.	IV. Cilt: Meryem-Sâd
2.	V. Cilt: Zümer-Nâs
Sûre	Yazım Tamamlanma Tarihi
19. Meryem	Cemâziyelevvel başları 969 (Ocak başları 1562)
20. Tâhâ	969 Cemâziyelevvel ortaları (1562 Ocak ortaları)
21. Enbiyâ	969 Receb sonları (1562 Nisan başları)
22. Hac, 23. Müminûn	Bu sûrelerde tarih yazım bilgileri yoktur.
24. Nûr	27 Ramazan 970 (20 Mayıs 1563)
25. Furkân, 26. Şuarâ, 27. Neml, 28. Kasas, 29. Ankebût, 30. Rûm, 31. Lokmân, 32. Secde, 33. Ahzâb, 34. Sebe, 35. Melâike/Fâtır, 36. Yâsîn, 37. Sâffât	Bu sûrelerde yazım tarih bilgileri bulunmamaktadır.
38. Sâd	Tefsirin Sâd süresine kadar olan kısmı, padişahın isteği üzerine Şaban 972 (Mart-Nisan 1565) yılında Kanûnî Sultan

	Süleyman'a incelenmek üzere teslim edilmiştir.
39. Zümer, 40. Mü'min, 41. Fussilet, 42. Şûrâ, 43. Zuhruf, 44. Duhân, 45. Câsiye, 46. Ahkâf, 47. Muhammed, 48. Fetih, 49. Hucurât, 50. Kâf, 51. Zâriyât, 52. Tûr, 53. Necm, 54. Kamer, 55. Rahmân, 56. Vâkıa, 57. Hadîd, 58. Mücâdile, 59. Haşr, 60. Mümtahine, 61. Saf, 62. Cum'a, 63. Münâfikûn, 64. Tegâbun, 65. Talâk, 66. Tahrîm, 67. Mülk, 68. Kalem, 69. Hâkka, 70. Meâric, 71. Nûh, 72. Cin, 73. Müzemmil, 74. Müdessir, 75. Kıyâmet, 76. İnsan, 77. Mürselât, 78. Nebe', 79. Nâziât, 80. Abese, 81. Tekvîr, 82. İnfitâr, 83. Mutaffîfin, 84. İnşikâk, 85. Burûc, 86. Târik, 87. A'lâ, 88. Gâşiye, 89. Fecr, 90. Beled, 91. Şems, 92. Leyl, 93. Duhâ, 94. İnşirâh, 95. Tîn, 96. Alak, 97. Kadr, 98. Beyyine, 99. Zilzâl, 100. Âdiyat, 101. Kâria, 102. Tekâsür, 103. Asr, 104. Hümeze, 105. Fil, 106. Kureyş, 107. Mâûn, 108. Kevser, 109. Kâfirûn, 110. Nasr, 111. Tebbet, 112. İhlâs, 113. Felâk. V. Ciltteki bu sûreler, muhtemelen 972 yılında yazılmaya başlanmıştır.	
114. Nâs	3 Receb 973 (24 Ocak 1566)

Ebussuûd Efendi 972 (1565) yılında yayınlamış olduğu “Mukaddime-Sâd Sûresini” içeren tefsir telifinin ilk halini Kanûnî Sultan Süleyman'a teslim etmiş ve böylece padişahın büyük saygısını ve hayranlığını kazanmıştı. Padişah mükâfat olarak şeyhülislâm olarak aldığı günlük 200 akçeyi 300 akçe arttırarak 500 akçeye çıkarmış ve çeşitli hediyeler vermişti. Daha sonra tefsirin yazılması 3 Receb

973/1566'da tamamlanıp Sultan Süleyman'a teslim edildiğinde, Ebussuûd Efendi'nin maaşına günlük 100 akçe daha zam yapılmıştı.⁹⁶

Tefsir tamamlandığında kısa sürede yoğun bir şekilde kopyalama faaliyeti gerçekleştirilmiş ve medreselerde okutulmak üzere yaygınlaştırılmıştı. Mekke ve Medine alimlerine iki nüsha gönderilmiş ve öğrencilerin de kopyalamasına izin verilmişti. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'nin tefsirinin Osmanlı hükümdarı tarafından özel ilgi gördüğü ve devrinin alimleri ve öğrencileri tarafından geniş bir şekilde okunduğu, incelendiği söylenebilir.

1.4.2. TEFSİRİN KAYNAKLARI

Ebussuûd Efendi tefsirini yazarken Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirini örnek aldığı bilinmektedir. Onun bu iki kaynaktan alıntısının boyutları bazen literal bir ilişkiye ulaşır. Ancak Ebussuûd Efendi bu kaynaklara doğrudan bağlıdır denemez. Çünkü o müfessir olarak gücünü bağımsız olarak tefsirin genelinde göstermiş ve her iki kaynağı takip ettiği yerlerde özellikle lügat, nahiv, belagat ve fıkıh açısından önemli katkılarda bulunmuştur.

Ebussuûd Efendi tefsirinde esas olarak temel referanslardan birinin *Envârü't-Tenzîl* olması nedeniyle, Şâfiîler'in özellikle fıkıh konularındaki görüşlerine sıklıkla yer vermiştir.⁹⁷ Şâfiî fakihlerinden Beyzâvî'nin düşüncesinin de etkisiyle *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm* 'de pek çok Şâfiî görüşleri yer almaktadır. Ancak bir Hanefî fakihi olarak Ebussuûd Efendi, tartışmalı fıkıh konularında Hanefî mezhebini tercih

⁹⁶ Boyalık, "İnceleme ve Dizin", s. 81-82.

⁹⁷ Mesela bkz. el-Bakara 2/155, 203, 239; Al-i İmran 3/97.

etmiştir. Tefsirde Hanefî görüşü, "bizim görüşümüze göre" ('indenâ) ifadesiyle yaygın olarak benimsenmiştir.⁹⁸

Ebussuûd Efendi tesirinde bizzat belirttiği gibi, Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Müellif, Zemahşerî ve Beyzâvî'den daha iyi lügat, nahiv ve belagat hakkında açıklamalar yazmak gayesini taşımıştır. O, Abdülkâhir el-Cürcânî - Zemahşerî - Sekkâkî çizgisinde oluşan terimleri kullanarak, beyan ilminin istiare, kinaye ve bedi sanatı gibi konularını ve bedî sanatını açıklamıştır.⁹⁹ Dil alanındaki yeteneği, çocukluğundan beri aldığı dil derslerinden ileri gelmektedir. Hatta Sekkâkî'nin *Miftahu'l-Ulûm* adlı eserini daha tahsilinin başında ezberlemiştir. Bu nedenle, XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin önde gelen yazarlarından olan Kâtip Çelebi (v. 1657) ve Yemenli hukukçu Şevkânî (v. 1250/1834) gibi alimlerin, Ebussuûd'un tefsirindeki dilsel yönün maharetine ve güzelliğine hayran olmaları şaşırtıcı değildir.¹⁰⁰

Ebussuûd Efendi'nin tefsirinde Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirinin büyük etkisi olmasının nedeni, her iki tefsirin de Osmanlı medreselerinde yaygın olarak

⁹⁸ Mesela bkz. el-Bakara 2/158, 178, 196, 197, 225, 230, 233, 238, 240, 279, 282.

⁹⁹ "Ebussuûd Efendi, lügat anlamları konusunda Zemahşerî ve Beyzâvî'den daha ayrıntılı ve özgün açıklamalar yapmaktadır. Mesela Fâtiha süresinin başında "hamd" kelimesinin anlamı *el-Keşşâf*'ta yaklaşık olarak 330 ve *Envâr*'da 210 kelime ile açıklanırken, Ebussuûd tefsirinde bu rakam 970'i bulmaktadır. Ebussuûd Efendi "hamd" kelimesini açıklarken Beyzâvî'nin bazı görüşlerine muhalefet etmiş, özellikle onun hamdin ihtiyarî fiillere yönelik yapılabildiği iddiasını reddetmiş, "hamdetme" fiilinin mefulüne geçiş özelliklerini dikkate alarak "hamd" ile "medih" arasındaki farklara dair daha önceki tefsirlerde ve şerhlerde karşılaşmadığımız açıklamalar yapmıştır." Boyalık, "İnceleme ve Dizin", s. 92; Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, s. 170, 231.

¹⁰⁰ Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, thk. Mehmed Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941, Beyrut: Dar'ul İhyai't Turasi'l Arabi, tsz.), c.1, s. 65; Muhyiddin Abdulkadir Ayderûsî, *Târihu'n-Nûri's-Sâfir an Ahbâri'l-Ķarni'l-Âşir*, thk. Ahmed Halu (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), s. 319; Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrû't-Tâli' bi-Meĥâsini Men Ba'de'l-Ķarni's-Sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, tsz.), c. 1, s. 261.

okutulmasıdır. Osmanlı döneminde medreseler uzun yıllar fıkıh ve fıkıh usulü, hadis ve hadis usulü, mantık, felsefe, kelam, Arapça ve belagat bilgilerini içeren bir müfredat uygulamışlardır. Osmanlı alimleri kendi dönemlerine kadar tefsirin çok yönlü birikimini üstün bir dilde ve aynı zamanda özlü bir şekilde yansıtan bir kaynak aramışlardır. Nihayetinde, bu kaynaklar *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl* olmuştur. Ayrıca *Envaru't-Tenzîl*'e olan ilgilerinde bir diğer etken, yazarın Sünni kimliği ve tefsirin içeriğidir.¹⁰¹

Ebussuûd Efendi, özellikle Zemahşerî tefsiri ile de ilgilenmiştir. 1541 yılında Ebussuûd Efendi, Rumeli kazaskeri olarak Budin seferinde Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında yer aldığı anda, Zemahşerî tefsirinin Fetih Sûresini okutmuştur. Bunun üzerine *Ma'âkidü't-Tirâf fî Evveli Sûreti'l-Fethi mine'l-Keşşâf* adlı bir haşiye yazmıştır.¹⁰² Bu tespitlerden hareketle Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin bir tefsir eserini sosyokültürel bağlamında okumak açısından Ebussuûd tefsirini analiz edebilmek için özel bir yere sahip olduğu ayrıca ele alınabileceği söylenebilir.

1.4.3. TEFSİRİN ETKİLERİ

Ebussuûd Efendi, yaşadığı dönemde İslam dünyasının en meşhur ve saygın alimlerinden biriydi. *İrşâdü'l-'Aklı's-Selim* adlı tefsiri Osmanlı döneminde bir şeyhülislâm tarafından yazılan ilk tam tefsir olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³ Ebussuûd'dan önce tefsir yazan tek şeyhülislâm Kemalpaşazâde olup, tefsirini tamamlayamadan

¹⁰¹ Boyalık, “İnceleme ve Dizin”, s. 84-85; Mahmut Ay, “Osmanlı’da Tefsir Faaliyetleri”, Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, s. 226-227.

¹⁰² Çelebi, *Keşfü'z-Zûnün an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 2, s. 1480-1.

¹⁰³ Kâsım el-Kaysî, *Târîhu't-Tefsîr* (Bağdad: Matba'atu'l-Mecmai'l-İlmi el-İrakî, 1966) s. 130.

vefat etmişti. Sadece Saffat Sûresine kadar yazmıştır.¹⁰⁴ Ebussuûd Efendi *İrşâdü'l-'Aklı's-Selim*'deki üslubun güzelliği ve anlatımların inceliği, dönemin önde gelen alimleri tarafından çok beğenilmiş, bu nedenle o "müfessirlerin hatibi" olarak anılmıştır.¹⁰⁵

İrşâdü'l-'Aklı's-Selim, yazıldığı dönemden bugüne pek çok müfessir için temel başvuru kaynağı olmuştur. *İrşâdü'l-'Aklı's-Selim*'e atıfta bulunan tefsirlerden bazıları şunlardır:¹⁰⁶

1. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (v. 1270/1854): *Rûhu'l-Meânî*.
2. İsmâil Hakkı Bursevî (v. 1137/1725): *Rûhu'l-Beyân*.
3. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1834): *Fethu'l-Kadîr*.
4. Muhammed Sıddîk Han (v. 1307/1890): *Fethu'l-Beyân fî Makâsıdî'l-Kur'ân*.
5. Cemâleddin el-Kâsımî (v. 1332/1914): *Mehâsinü't-Te'vîl*.
6. Reşîd Rızâ (v. 1354/1935): *Tefsîrü'l-Menâr*.
7. Elmalılı M. Hamdi Yazır (v. 1361/1942): *Hak Dini Kur'ân Dili*.

¹⁰⁴ Taşköprülüzade, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1975) s. 227.

¹⁰⁵ “Onun namı her yeri sarmış, nüshaları dört bir yana yayılmış, güzel üslubu ve incelikli ifadeleriyle önde gelen âlimler tarafından hüsnükabulle karşılanmış ve müellife "müfessirlerin hatibi" denilir olmuştur. Malumdur ki el-Keşşâf ve Kâdî [Beyzâvî] tefsirinden sonra hiçbir tefsir onun kadar itibar görmemiş ve şöhret bulmamıştır.” Bkz. Boyalık, “İnceleme ve Dizin”, s. 101; Çelebi, *Keşfü'z-Žunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 1, s. 65.

¹⁰⁶ Boyalık, “İnceleme ve Dizin”, s. 102-103.

8. Mehmed Vehbi Efendi (v. 1369/1949): *Hülâsatü'l-Beyân*.
9. Ahmed el-Merâgi (v. 1371/1952): *Tefsîru'l-Merâğî*.
10. Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1391/1971): *Tefsîru'l-Kur'ân*.
11. Muhammed Tâhir İbn Âşûr (v. 1394/1973): *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*.
12. Muhammed Ebû Zehre (v. 1394/1974): *Zehretü't-Tefâsîr*.
13. İzzet Derveze (v. 1404/1984): *et-Tefsîrû'l-Hadîs*.
14. Seyyid Muhammed Tantâvî (v. 1431/2010): *et-Tefsîrû'l-Vasît*.
15. Muhammed Emîn el-Hererî (v. 1441/2019): *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân fi Ravâbî Ulûmi'l-Kur'an*.

İrşâdü'l-'Aklı's-Selim üzerine yukarıda zikredilen tefsirlerin yanı sıra birçok şerh, haşiye ve tâlik de yazılmıştır. Yazılan şu eserler şöyle listelenebilir:¹⁰⁷

1. Zeyrekzâde Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî (v. 1003/1595): *Şerh alâ Dîbâceti İrşâdi'l-'Aklı's-Selîm*.
2. Abdülkerim Efendi, Hoca Sinan Paşa el-Vardarî (v. 1003/ 1595): *Ta'lîka alâ Tefsîri Ebissuûd*.
3. Ömer b. Abdülvehhâb b. İbrâhim el-Kâdirî (v. 1024/1616): *Hâşiye alâ Tefsîri Ebissuûd*.

¹⁰⁷ Boyalık, “İnceleme ve Dizin”, s. 103-104.

4. Makdisî, Radiyyüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ebû'l-Lutf (v. 1028/1619): *Hâşiye ale'l-Keşşâf ve'l-Beyzâvî ve Ebissuûd el-Müftî*.
5. Kemâleddin Mehmed b. Ahmed Taşköprizâde (v. 1030/1620): *Hâşiye alâ Sûreti'l-Kehf min Tefsîri Ebissuûd*.
6. Ahmed b. Mehmed el-Akhisârî er-Rûmî (v. 1041/1631): *Hâşiye alâ Tefsiri Ebissuûd min Sûreti'r-Rûm ile'd-Duhân*.
7. Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Meymûnî (v. 1079/ 1669): *Hâşiye alâ Tefsîri Ebissuûd alâ Tefsîri'l-Âyeti's-Selâse min Sûreti Sâd*.

2. XVI. YÜZYILDA OSMANLI DÜNYASINA GENEL BAKIŞ

XVI. yüzyıl, tarihsel açıdan Osmanlı devletinin en parlak dönemi olarak bilinir.¹⁰⁸ Bu dönemde, siyasi olarak dünya çapında itibarlı ve güçlü bir devlet olmanın yanı sıra, halkın kültürel ve ekonomik seviyesi de oldukça yüksekti. Bu yüzyıl boyunca Osmanlı devleti altı padişah tarafından yönetilmiştir. Sırasıyla, II. Bayezid (v. 1512), I. Selim / Yavuz Sultan Selim (v. 1520), I. Süleyman / Kanûnî Sultan Süleyman (v. 1566), II. Selim (v. 1574), III. Murad (v. 1595) ve III. Mehmed (v. 1603) tahta oturmuştur.

Osmanlı tarihinde, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî'nin saltanatı, devletin teşekkül ve tekâmülünü sağlamlaştıran en önemli dönemdir.¹⁰⁹ II. Bayezid yönetiminde ortaya çıkan kargaşa sonrasında, Yavuz'un uzun süren güçlü yönetim

¹⁰⁸ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, s. 31.

¹⁰⁹ Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 23.

devri hüküm sürmüştür. Söz konusu iki dönem nihayetinde halk içinde cereyan eden sıkıntılar Kanûnî'nin adalet devrinde sükûnet bulmuştur.¹¹⁰

Çalışmamızda, Ebussuûd Efendi'nin tefsirini sosyokültürel bağlamında okumak amacıyla, yaşadığı dönemin Osmanlı dünyasına ait genel bilgilere yer verilmekte ve bu okuma yaklaşımına zihinsel zemin oluşturmak istenmektedir.

2.1. DEMOGRAFİK YAPI

2.1.1. OSMANLIDA SOSYAL SINIFLAR

Osmanlı Devleti'nde iki ana sosyal sınıf mevcuttu. Bunlardan birincisi padişah beratı ile bazı vergilerden muaf tutulan asker (yönetenler) sınıfı, ikincisi ise vergi mükellefi olan reâyâ (yönetilenler) kısmıdır.¹¹¹ Asker sınıfı, dinî ya da idari yönden tabi oldukları görevleri dolayısıyla padişah beratıyla vergiden muaf olmuştur. Bununla beraber toplumdaki her kesim, Müslüman ya da gayrı-müslim, kanun önünde eşit haklara sahiptir. Söz konusu iki sosyal sınıfı özet bir şekilde takdim etmek isabetli olacaktır.

2.1.1.1. Devlet (Askeriye)

Osmanlı devletindeki idari sisteme bağlı olarak devlet hizmetinde görev yapan şahıslar bu sınıfı teşkil etmişlerdir. Vergiden muaf tutularak, davaları kadı mahkemesi yerine kazasker mahkemesinde yargılanmak gibi imtiyazlar tanınmıştır. Askeri sınıftan birisi, reâyâ ile davalı olduğu takdirde; askerî olan kişinin aksi yönde isteği bulunmadığı sürece, kadı mahkemesinde hüküm verilir.

¹¹⁰ Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 23.

¹¹¹ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 105.

XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devlet işlerini yerine getiren, askerî sınıf, görevlerine göre kendi arasında Seyfiye, İlmiye ve Kalemiye olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.¹¹²

2.1.1.1.1. Seyfiye

*Ehl-i örf*¹¹³ olarak da adlandırılan Seyfiye ricâli, Enderun ya da Acemi Oğlanları Mektebi'nden (Galata Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı ve Edirne Sarayı'ndaki mektepler) yetişerek sipahilikten asesbaşılığa, kethüdâlığa ve sadrazamlığa kadar yükselebilen devlet müesseslerinde görev yapan yöneticilerdi.¹¹⁴ Savaşa katılan muharip sınıflar olarak da tanımlanmışlardır. Önceki başlıkta belirttiğimiz *Ehl-i örf* tanınan imtiyazların yanı sıra, özellikle sefer zamanındaki hatalarından dolayı, yargılanmadan hatta fetva alınmadan padişah emriyle idam edilmek, malına el koymak gibi ağır cezalar da verilebiliyordu. Barış zamanında ise azil, sürgün ve kalebendlik gibi cezalar uygulanmaktaydı.¹¹⁵

2.1.1.1.2. İlmiye

Sözlükte “din işleriyle uğraşan hocalar sınıfı” anlamına gelir.¹¹⁶ Osmanlı ilmiye sınıfı, İslam eğitim kurumu olan medrese tahsilinden sonra icazet alarak;

¹¹² Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), s. 33.

¹¹³ “Ehl-i örf, idare mememurları hakkında kullanılır bir tâbirdir. Bu tâbir daha ziye ihtisap ağası gibi kanundan fazla idarî tedbirlerle iş gören ve halkın levazım ve ihtiyacatiyle en çok alâkadar olanlarına verilmekte idi”. *Ehl-i örf* tabirine erken dönem kaynaklarında pek rastlanmamakta, ancak XVI. Yüzyılın itibaren kaynaklarında zaman zaman rastlanmaktadır. Tafsilât için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), c. 1, s. 510; Mehmet İpşirli, “Ehl-i Örf”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. 10, s. 519-520.

¹¹⁴ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 34.

¹¹⁵ İpşirli, “Ehl-i Örf”, s. 520.

¹¹⁶ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), s. 727.

eğitim, hukuk, fetva gibi dinî hizmetler ve merkezî bürokrasinin kendi alanlarıyla ilgili önemli makamlarını dolduran meslek grubudur. İlmiye sınıfının başı ve en yüksek makamı, şeyhülislam’dır.¹¹⁷ Osmanlı Devleti’nde imtiyazlara sahip olan askerî sınıflar arasında yer alan ilmiye mensupları, vergi muafiyeti gibi, geniş imtiyazlarla ödüllendirilmiştir. Ayrıca, onlara, Ehl-i örf sınıfına verilen cezalardan daha hafif cezalar verilir, ağır cezalar içinde yer alan görevden çıkarmak ve sürgüne göndermek ve idam cezası nadiren uygulanırdı. “Ehl-i Şer” olarak tanımlanan ilmiye mensubu, *tedris* ve *kaza* olmak üzere iki kısma ayrılmaktaydı.¹¹⁸

XVI. yüzyıl itibarıyla Osmanlı medreselerinin¹¹⁹ sayısı artmış ve bunlardan binlerce öğrenci mezun olmuştur. Rumeli Kazaskeri olan Ebussuûd Efendi, 944 yılında (1537/38) Kanûnî Sultan Süleyman’ın çıkardığı fermanla kendisinden talep edilen mülâzemet¹²⁰ sisteminin temel prensiplerini düzenlemiştir.

XVI. yüzyılın sonlarında I. Murat döneminde kurulan kazasker (kadı-asker) müessesesi,¹²¹ ilmiyenin yönetim, denetim ve problemlerinden sorumlu olmuştur.

¹¹⁷ Veli Ertan, “Osmanlı Devleti’nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”, *Diyanet Dergisi*, Cilt: 26, Sayı: 4, 1990, s. 105.

¹¹⁸ İpşirli, “İlmiye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c. 22, s. 142; Mehmet Sait Özervarlı, “Theology in the Ottoman Lands”, Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016) içinde, s. 567; Susan Gunasti, “Political Patronage and the Writing of Qu’ân Commentaries among the Ottoman Turks”, *Journal of Islamic Studies*, Cilt: 24, Sayı: 3, 2013, s. 335.

¹¹⁹ İlk Osmanlı medresesi, Orhan Gazi döneminde (v. 1362) 1330’da İznik’te kurulmuştur. Ardından I. Murad (v. 1389) ve Yıldırım Bayezid (v. 1403) dönemlerinde yeni medreseler yapılmıştır. XV. yüzyıl ortalarında Fâtih Sultan Mehmed’in inşa ettirdiği Sahn-ı Semân medreseleri ve daha sonra XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman’ın inşa ettirdiği Süleymaniye medreseleriyle Osmanlı medreseleri eğitimin zirvesine ulaşmıştır. Tafsilat için bkz. İpşirli, “İlmiye”, c. 22, s. 141-145.

¹²⁰ İlmiye mesleği adaylarının stajları ve görev bekleme süreleri için kullanılan terim. Tafsilat için bkz. İpşirli, “Mülâzemet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c. 31, s. 537-539.

¹²¹ Kazaskerlik, ilk kez Hz. Ömer zamanında kurulmuştur. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kazasker>) Bazı kaynaklara göre 762 (1361), bazılarına göre ise 763’te (1362) Kazasker resmi bir kurum haline gelmiştir. Tafsilat için bkz. İpşirli, “İlmiye”, c. 25, s. 140-143.

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kazaskerlerin önüne geçerek ilmiyenin yönetimini devralan şeyhülislam, şehzadelere hocalık yapmak suretiyle devlet teşkilatında ve toplumsal yapıda çok önemli rol oynamışlardır. Bunun yanı sıra, seferler boyunca sultanın yanında yer alarak, askerlere yaptıkları mücadelenin önemini anlatmak suretiyle moral vermek gibi bir görevleri vardı. Ayrıca Osmanlı ilmiye ricâlinin telif eserler de ortaya koyduğu bilinmektedir.¹²²

2.1.1.1.3. Kalemîye

Kalemîye sınıfı, Osmanlı devletinde görev yapan bürokratlar için kullanılan bir terimdir. XV. yüzyılda neşredilen Fatih Sultan Mehmed'in teşkilat kanunnâmesinde kalemîye ismi geçmezdi. Burada nişancı, *reisülküttab* ve katipler hakkında çeşitli hükümler yer almaktaydı. "Kalemîye" tabiri, XVI. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyûn,¹²³ hazine ve defterhâne görevlileri bir bütün olarak "kalemîye erbabı" şeklinde anılmıştır.¹²⁴ Bilhassa Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Maliye ve Dîvân kalemleri ayrılmıştır. Osmanlı Devleti özellikle bu dönemde, yönetimde yer alan devlet birimlerini ayrı ayrı isimlendirerek sistemli ve büyük bir devlet teşkilatı yapısına sahip olmuştur.

¹²² İpşirli, "İlmiye", s. 144.

¹²³ Dîvân-ı Hümâyûn, Osmanlı devletinde XV. yüzyıl ortasından XVII. yüzyıl ilk yarısına kadar en önemli yürütme organıdır. Tafsilat için bkz. Ahmet Mumcu, "Dîvân-ı Hümâyûn", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. 9, s. 430-432; Sarıcaoğlu, "Dîvân-ı Hümâyûn'un Kronolojik Toplanma ve Merasim Günleri (1153-1210/1740-1795)", Hayati Bice (ed.), *Hoca Ahmed Yesevi Divân-ı Hikmet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009) içinde, 87-143; Davut Dursun, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1989), s. 239-245.

¹²⁴ İpşirli, "Kalemîye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. 24, s. 248.

2.1.1.2. Toplum (Reaya)

Sözlükte raiyye/raiyyet kelimesi “sığır, koyun sürüsü” anlamına gelir.¹²⁵ Osmanlı devletinde toplumu oluşturan iki büyük sınıftan biri olan Askeri Sınıftan sonraki gurup Reaya’dır. Reaya, askeri sınıf dışındaki bütün halkı kapsamaktadır. Başka bir deyişle, vergi ve üretim yoluyla askeri sınıfı destekleyen köy, kasaba ve şehir ahali için kullanılan bir tabirdir. Bunlardan bazıları, hizmetler karşılığında avâriz¹²⁶ ve raiyyet rüsûmundan muaf tutulurdu. Zamanla gayr-i müslimler için reaya, Müslümanlar için *beraya* tabiri kullanılmıştır.¹²⁷ Reaya sınıfı mensupları askerîlikle vazifelendirildiklerinde vergiden muaf tutularak raiyyat statüleri sona erer, askerî hükmü bitirince ise yine raiyyet olurlardı.

2.1.1.2.1. Şehirliler

Osmanlılarda şehir ve kasabalarda yaşayan halk, çoğunlukla tarım dışı hizmet sektörü olarak bilinen, sanayi ve ticaret gibi iktisadî faaliyetlerle uğraşmaları dolayısıyla devlet tarafından daha farklı biçimde vergilendirilmiştir. Esnaf olarak adlandırılan bu gruplar, pazarlarda sattıkları mallardan verdikleri vergilerle devlet ekonomisine katkıda bulunurlardı. Özellikle şehirlerdeki esnaf tarafından ürünlerin temini ve tüketiciyi koruma konusunda standartların gözetilmesi iktisadî hayatın canlandırmasına ve toplum düzeninin korunmasına yardımcı olmuştur.¹²⁸ Şehirliler

¹²⁵ Mehmet Öz, “Reaya”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c. 34, s. 490; İncelik, “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, *Belleten*, Cilt: 23, Sayı: 92, 1959, s. 575-610.

¹²⁶ Sözlükte “geçici vergi özellikle aniden savaş ilan edildiği zamanlarda toplanan vergi” anlamına gelir. Bkz. Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, s. 121.

¹²⁷ Kütükoğlu, *Osmanlı’nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 36-37.

¹²⁸ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 107.

çift vergisi ödemez, fakat şehir sınırında çift statüsünde toprağa tasarruf ediyorlarsa "itibar arzadır" ilkesi gereğince çift resmi öderlerdi.¹²⁹

2.1.1.2.2. Köylüler

Köylüler, toprağı işleyen çiftçilerden oluşan sosyal sınıftır. Köylülerin meşgul oldukları; bağcılık, pamuk üretimi, arıcılık faaliyeti değişik ürünlerin yetiştirilmesi, madencilik gibi faaliyetleri sosyal ve ekonomik hayata çeşitlilik vermekteydi. Köylü, vergisini ödedikten sonra kendi ihtiyacından fazlası olan hem hububat üretimi hem de büyük ve küçükbaş hayvan üreticiliği ve bu hayvanlardan elde ettikleri et ve süt ürünlerini pazar yerlerine giderek satabilirdi.

Osmanlıların sosyal ve ekonomik yapısında köylülerin üretim faaliyetleri önemli rol oynaması dolayısıyla izinsiz olarak toprağını terk etmesi yasaklanmıştır. Bu kanunun amacı, toprağın boş kalmak suretiyle üretim rekoltesinde ve sipahinin gelirinde düşüş olmasını önlemektir.¹³⁰ İlk Osmanlı kanunnamelerine göre başka yere göç eden bir köylünün, on beş yıldan sonra eski yerine dönmesi mümkün değildir. Daha sonra bu süre kısaltılmıştır. Bir raiyyet mensubu kendi iradesiyle yerinden ayrılırsa, sipahi tarafından mülkü başkasına verilirdi.¹³¹

2.1.1.2.3. Konar-Göçerler

Osmanlı toplumunda konar-göçerler beslenme ihtiyacını karşılamak amacıyla yaz mevsimini yüksek dağların yaylalarında hayvan sürüleri ile geçiren, kışın ise dağdan aşağı inip kışlıklara çekilen kimselerdi. Yerleşik hayat sürenler ise hayvansal ürünlerini pazarlamak gibi birçok iktisadî faaliyetle meşgul olmuştur. XVI. yüzyılda

¹²⁹ Öz, "Reaya", c. 34, s. 490.

¹³⁰ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 36-37; Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal*, s. 37.

¹³¹ Öz, "Reaya", c. 34, s. 491.

nüfusları artıran konar-göçerlerin bir kısmı hızlı bir şekilde yerleşik hayata geçmiş ve yeni köyler meydana getirmişti. Dolayısıyla Osmanlılarda konar-göçer hayat tarzının göçebelikle yerleşik hayat arasında yer aldığı ifade edilmiştir.¹³²

Osmanlılarda ilk kez XV. yüzyıla ait kanun metinlerinde yörük¹³³ veya konar-göçerlerle ilgili bazı hükümlere rastlanmıştır.¹³⁴ Kanûnî döneminde ise konar-göçerlerin idarî ve malî yükümlülüklerini kapsamlı bir şekilde anlatan yörük kanunnâmeleri kaydedilmiştir. Kanunnâmelere göre konar-göçerler, hayat tarzları sebebiyle kimseye raiyyet kaydedilmemiş olup mükellefleri bennâk,¹³⁵ mücerred¹³⁶ ve kendi kendine yeten haneden ibaret olarak belirlenmiştir. Konar göçerler sefer halindeki ordunun et, süt, peynir, tereyağı gibi ihtiyaçlarını ücreti karşılığı temin etmekle de yükümlüydüler.¹³⁷

2.1.1.2.4. Muâf ve Müsellem Reâyâ

Osmanlılarda geri hizmet kısımlarından oluşan askeri teşkilat bölümüdür. Orhan Bey döneminde (1324-1362), Osmanlı ordusunun ilk maaşlı piyade birliği

¹³² Tufan Gündüz, “Konar Göçer”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. 26, s. 161.

¹³³ Arşiv belgelerinde konar göçerler, etnik kökenden ziyade bulundukları coğrafyaya ve yaşama biçimine göre “Yörük” veya “Türkmen” isim ile anılmıştır. Tafsilat için bkz. Şeyda Büyükcan Sayılır, “Türkiye’de Konar Göçerlerin Sosyo-Tarihsel Yapıları”, *Hacetepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı:19, 2013, s. 23-38; Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal*, s. 116.

¹³⁴ *Fâtih Kanunnâmesi*’nde “*Koyunlu yerlü ve yürük yayla ve kışla hakkın virmeye*” şeklinde zikredilmiştir. Bkz. Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 114.

¹³⁵ Osmanlılarda evli aile reislerden ya da evli erkeklerden alınan şahıs vergisi. Tafsilat için bkz. Feridun Emecen, “Bennâk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. 5, s. 458-459.

¹³⁶ Osmanlı resmi kayıtlarında *resm-i mücerred* de geçmektedir. Yani arazisi olmayıp ticaretle uğraşan bekarlardan alınan vergi. Mehmet Kanar, *Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 569.

¹³⁷ Gündüz, “Konar Göçer”, c. 26, s. 163.

kurulmuştur. Bu askerler, sefer esnasında günlük bir akçe maaş almış, sefer sonunda ise kendi memleketlerinde ziraatla uğraşmıştır.

Bu grup içerisinde yayalar, yörükler, canbazlar, cerahorlar, derbendçiler, menzilciler, lağımcılar, beldarlar, Tatarlar, Martoloslar, pandorlar, su yolcular, kayıkçılar, kaldırımcılar ve köprücüler de yer almaktadır. Bunlar savaş zamanlarında yol açmak, siper kazmak, top çekmek, gülle ve ağırlık nakletmek, askere zahire taşımak gibi hizmetlerde bulunurlardı. Onlar barış zamanlarında ise ihtiyaca göre kale tamiri, madende çalışma, tersane hizmetleri gibi sorumluluklar üstlenirlerdi.¹³⁸ Yaptıkları hizmetlerden dolayı avarız vergisinden muaf tutulmuşlardır.

2.1.2. NÜFUS ARTIŞI VE GÖÇLER

Fransız Tarihçilerden Fernand Braudel (v. 1985), Akdeniz dünyası üzerine yazdığı muhteşem kitabında, tüm Akdeniz dünyasının nüfusunun XVI. yüzyılın başından itibaren arttığını ve yüzyılın sonunda bazı yerlerde iki katına çıktığını savunmaktadır. Paris, Londra, Madrid ve hatta İstanbul gibi bazı ayrıcalıklı şehirlerde artışa veya kararlı dengelere rastlandığı belirtilmektedir.¹³⁹ Örneğin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1530'lar) 12-13 milyon olan nüfus, 1580'lerde 18 milyona 1600'lerde ise 30, hatta 35 milyona çıkmıştır.¹⁴⁰

¹³⁸ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 117.

¹³⁹ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, İng. çev. Siân Reynold (California, University of California Press 1995), c. 1, s. 39-46; krş. a.mlf., *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Türkçe çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017) c. 1, s. 519; Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), s. 44.

¹⁴⁰ Hüseyin Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), s. 124.

Bu dönemde kırdan kente göç nedeniyle, kentsel nüfus artışı daha yüksek olmuştur. Bu bağlamda göç akışlarının en az üç nedeni vardır:

Birincisi vergi yüküdür. Vergisini devlete ödeyemeyen Re'aya bir çare bulmuş, yerini terk ederek başka bir yere, köye veya şehre yerleşmiştir. Bu kişilerden kır halkına çift bozan re'âya olarak adlandırmaktadır.¹⁴¹

İkincisi iş arama faaliyetidir. XVI. yüzyılın sonlarında ve XVII. yüzyılın başlarında, Arnavut halkı daha uzaklara göç etmiştir. Birçoğu İstanbul ve çevresindeki Osmanlı soylularının evlerinde ve köylerdeki konaklarında iş bulmuş. Bazıları İstanbul Boğazı'nı veya Marmara Denizi'ni geçerek kapıcılara ve orduya ait arazilerde iş bulmuştur.¹⁴²

Üçüncüsü ise kıtlıktır. Bu kıtlığın nedenin birisi, tarım ürünleri ve diğer gıda ürünleri üretiminin nüfus artışına ayak uyduramadığı söylenebilir. 1595 civarında Orta Anadolu'da buğdayın bir kilesi 20 ve Edremit gibi sahillerde 40 akçeye çıkmıştı. Böylece, 1596'dan 1603'e kadar, tarım azaldıkça buğdayın fiyatı yükselmiştir. Ayrıca Celali olayları ilerledikçe, Anadolu'daki kıtlığın daha da kötüleştiği görülmektedir.¹⁴³

Büyük ölçekli göç dalgalarının ortaya çıkması, iyi bir sosyal düzeni garanti etmez. Şehirlerde yeterli iş imkanlarının olmaması nedeniyle işsiz kalan gençlerin, medreselere suhte (medrese talebesi) olarak katıldıkları veya sekban-sarıca olarak

¹⁴¹ “Böylece, köylerden bir kısım halkın, “çiftbozan” durumuna geçip, ziraatı terk etmeleri, şehirlerdeki halkın geçim kaynağını kuruttuğu gibi, köylerden kopan bu bekârların şehirlere dolmaları da her yönden tehlike yaratıyordu.” Bkz. Akdağ, *Celâlî İsyanları (1550-1603)*, s. 68; Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*, s. 207-208.

¹⁴² Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*, s. 215-217.

¹⁴³ Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*, s. 220-222.

bey kapılarına katıldıkları ve bu grupların da çeşitli sebeplerden dolayı bir huzursuzluk kaynağı oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren haydutların başlarını belaya sokmalarının bir nedeni de işsizliktir.

Türk tarihçilerinden Mustafa Akdağ (v. 1973), Türk toplumunun XVI. yüzyıl kentlerindeki nüfus ve işsizlik artışları nedeniyle devlete yönelik şikayetlerinin üç noktada yoğunlaştığını belirtmektedir.¹⁴⁵ Bu sayıda yer alan, ana konular şehirlerdir: Birincisi, içki¹⁴⁶ ve fuhuş gibi genel ahlaki bozan sefahat. İkincisi, hırsızlık ve yasadışı eylemler. Üçüncüsü ise bu iki olaydan kaynaklanan cinayetlerdir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarından itibaren, “çiftbozanlar” veya levend kitlesi, grupların hükümet düzeninde muhalif gruplarla birleşmesi ile siyasi istikrar bozulmaya başlamış ve uzun süreli iç karışıklıklarla sonuçlanmıştır.¹⁴⁷

2.1.3. İSYANLAR VE EŞKIYALIK HAREKETLERİ

XVI. yüzyılda, “Çift bozan” adıyla anılan pek çok köy insanının, köyünden ayrılması nedeniyle “suhtevât” ve “levendât” denen iki yeni tip insan zümresinin meydana gelmiştir.

¹⁴⁴ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 45.

¹⁴⁵ Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)*, s. 72.

¹⁴⁶ Yıldırım Bayezid (v. 1403) döneminden itibaren alkol tüketiminin arttığı bilinmektedir. XVI. yüzyılın başından beri alkol, çoğu şehirde aile hayatı ve genel ahlaki düzen için ciddi bir tehdit haline geldi. Bkz. Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)*, s. 74.

¹⁴⁷ Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)*, s. 72.

Suhte (softa) terimi Osmanlı döneminde medrese talebeleri tarafından ilim sevgisinden dolayı kullanılmıştır.¹⁴⁸ Osmanlı eğitiminde sıbyan mektebinden mezun olan öğrenciler on iki veya on beş yaşında iken medreseye girerek suhte olur ve medrese eğitimine başlardı. 1550 civarında bütün medreseler doluydu. Her yıl hocalarından izin alan binlerce öğrenciden bazıları Bursa, Edirne ve İstanbul'daki yüksek medreselere yerleşebilmektedir. Orta medreseden sonra, yukarıda saydığımız üç şehirdeki yüksek medreselerden mezunların hepsi İstanbul'daki Süleymaniye ve Fatih medreselerine girememekteydi. Bu nedenle Edirne, Bursa ve tüm Anadolu illerinde çok sayıda öğrenci yaşamaktadır.¹⁴⁹

Tarihçiler, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 46 yıllık saltanatını iki döneme ayırmaktadır. İlk dönem, 1520-43 arası, ikinci dönem ise, 1543-66 tarihleri arasındır.¹⁵⁰ Ebussuûd Efendi'nin şeyhülislâmlığı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ikinci saltanat dönemine rastlamaktadır. İlk saltanat döneminde reaya sınıflar arasında fazla bir huzursuzluk olmazken, ikinci saltanat döneminde ise suhte denilen medrese talebelerinin ve levantlerin isyanı nedeniyle huzursuzluk ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Türk tarihçilerinden Abdullah Demir, Kanûnî'nin ikinci saltanat dönem ve devamı, çatışma ve istikrarsızlık dönemleri olduğuna değinmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁸ İlmiye sınıfının Osmanlı toplumunda önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Suhte de köyden köye dolaşınca insanlardan zekât alabiliyorlardı. Bkz. Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levandler*, s. 141; Mustafa Alkan, “Softa”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. 37, s. 342-343.

¹⁴⁹ Akdağ, *Celâli İsyanları (1550-1603)*, s. 44.

¹⁵⁰ Abdullah Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006), s. 58.

¹⁵¹ Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 58-63.

Halbuki Kanûnî'nin ilk saltanat yıllarında medrese talebeleri, padişahla birlikte gönüllü olarak sefere katılmaktaydılar. Mesela 927/1521 tarihli Macaristan seferinde Edirne, Filibe ve Sofya suhteleri sancak çekip gönüllü olarak orduya iltihak etmişlerdir.¹⁵² Ancak Kanûnî'nin ikinci saltanatı sırasında başlayan karışıklıklar ve aksilikler medrese talebelerini de etkilemiştir. Medrese öğrencilerinin isyanının temel nedeni, medrese mezunlarının çok fazla olması, ancak memurların aynı artışı görmemesidir. Böylece işsiz talebeler eşkıyalığa başlamışlardır.

Suhte isyanlarının nüfusun yoğun olduğu bir yerde gerçekleştiği söylenmektedir. Bu isyanlar hem Anadolu hem de Rumeli'de gerçekleşti, ancak Rumeli'deki suhte hareketleri Anadolu'dakinden daha kısa sürmüştür.¹⁵³ Suhte, faaliyetinin başladıkları ilk yıllarda soygun ve hırsızlık yerine cer, kurban, nezir adı altında para veya yiyecek toplamışlardır. Bu durum, onların maddi sıkıntı içinde olduklarını göstermektedir. Ancak bu faaliyetler, zorla gerçekleştirilinceye kadar sürdürülür ve hırsızlık, soygun, tecavüz, oğlan ve kızları kaldırıp kaçırma ve nihayet cinayet fiillerine yol açar.

"Leventler", köyü doğrudan terk eden genç erkeklerden oluşuyordu. Bunlar tarlalarını ve mallarını satmak zorunda kalmış ve bu nedenle geçimlerini sağlamak için, yerlerini kendi başlarına bırakıp leventlik bir hayata başlıyorlardı. Osmanlı devletinde bu leventlerin birçoğu, Budin, Bağdat, Erzurum ve diğer bölgelerdeki

¹⁵² İsmail Hami Danişmend, *İzhalı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul), c. 2, s. 68-69.

¹⁵³ Rumeli'de suhtelerin birtakım nahoş hareketleri Üsküp, Selânik, Sofya, Filibe, Silistre, Edirne, Gümülçine gibi şehirlerin civarlarında meydana gelirken Anadolu'da ise Amasya, Tokat, Samsun şehirlerinin bulunduğu Yeşilırmak havzasında, Aydın, Manisa ve Menteşe çevresinde, Karaman ve Silifke bölgesinde, Kastamonu, Bolu, İzmit bölgesinde suhte faaliyeti daha çok vuku bulmuştur. Bkz. Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), s. 140-143.

birçok sınır kalesinde gönüllü olarak görevlendirildi. Beş akçeden aşağı ulûfe almazlardı. Ancak köyden çok fazla insan ayrıldığı için hepsini bu göreve atamak mümkün olmadı. Dolayısıyla çoğu işsiz kaldılar.¹⁵⁴

Köyden ve arazilerinden ayrılanlar, başka alanlarda iş bulamayınca midelerini doldurmak amacıyla sonunda eşkıya hareketine sürüklenmişlerdir. Aynı zamanda özellikle nüfus artışının etkisiyle sınır ötesi fenomenler hızla artmaya başlamış ve köyü terk eden gençlerin oluşturduğu Levent grupları sosyal ve idari düzeni tehdit etmeye başlamıştır.¹⁵⁵ Levendler eşkıya hareketi başladığında 15-20 kişilik gruplar oluşturdular. Eşkılar köylere baskın yapıyor, yolları kesiyor, insanların köy ve yollardaki mallarını yağmalıyor, zorla para ve malları yağmalıyor, hatta defalarca öldürüyor, kadınlara tecavüz ediyor, genç erkek ve kadınları dağlara çıkarıyorlardı.¹⁵⁶

1550'de, köylerden şehirlere göç eden Levent ve Suhtelerin çoğu bekar genç erkeklerden müteşekkildi.¹⁵⁷ Ulûfeye yazılarak kaleye gönderilenler, yeniçeri, sipahi ve gönüllü yollananlar da bekardı. Geçimini sağlamak için köylerden şehirlere gelen birçok insan, hayatını bekar olarak geçiriyordu. Türk tarihçilerden Mustafa Akdağ, bu durum toplumun ahlaki düzenini, hatta devletin memurlarını ve askerlerini bile

¹⁵⁴ Leventlerin en çok toplandıkları yerler Bursa, İstanbul, Edirne şehri ve tüm bu ilçelerdir. Bkz. Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)*, s. 44.

¹⁵⁵ Aslında XVI. yüzyılın ilk yarısında bile başıboş leventler vardı. Ancak Kanûnî oğlu Şehzade Bayezid olayından sonra sürekli eşkıya oldular. Bu konuda Leventlerin soygun eşkıyalık hareketleri önce Anadolu'da sonra da Rumeli'nin bazı bölgelerinde sıkça duyulmaya başlandı. Bkz. Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, s. 137; Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 45.

¹⁵⁶ Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, s. 137.

¹⁵⁷ Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)*, s. 47.

tehlikeye attığına değinmektedir. Çünkü bu "bekar" kimseler halkın evlerine yerleşiyor, kızlarına ve oğullarına tecavüz etmeye kalkıyordu.¹⁵⁸ Bekarlık; İstanbul, Bursa, Ankara gibi büyük şehirlerde ahlaki çöküntüye sebep oldu. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi, “hususan fesad-ı zaman gün gibi âyândır, cümlesi otuz iki surettir” derken buna işaret etmektedir.¹⁵⁹

2.2. SOSYOKÜLTÜREL VE SOSYOEKONOMİK HAYAT

XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı devletinin ekonomik yapısını, toprak idaresi ve üretime dayalı iktisadi faaliyetler başta olmak üzere tarım ve ticaret politikaları oluşturmaktaydı. Tarım sektöründe çalışanlar, hasatların bir kısmını devlet idaresine vermekteydiler. Bu suretle devlet de onlara güvenlik ve adalet sağlamıştır.¹⁶⁰

2.2.1. DEVLETİN GELİR KAYNAĞI OLARAK VERGİ

Osmanlı Devletindeki vergi sisteminin temeli İslam Hukukuna dayanmaktadır. Vergiler; Rüşum-ı Şer’iye ya da Tekâlif-i Şer’iye olarak adlandırılan şer’i vergiler, Padişahın iradesi ile alınan Rüşum-ı Örfiye ya da Tekalif-i Örfiye olarak adlandırılan örf olmak üzere iki başlık altında toplanmıştır. Bunun yanı sıra,

¹⁵⁸ Akdağ, *Celâli İsyancıları (1550-1603)*, s. 47.

¹⁵⁹ Aydemir, *Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 59; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1992), c. 4, s. 39.

¹⁶⁰ Abdullah Sami Tekin, “Klasik Dönem Osmanlı Devleti İktisadi ve İçtimai Düzeninde Vergi Sistemi”, *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 1, 2019, s. 55.

devletin toplumdan aldığı vergiler; *Rüsum-ı Şer'iyye*; *Rüsum-ı Örfiyye* ve *Avâriz-ı Divâniyye* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹⁶¹

Rüsum-ı Şer'iye ya da şer'i vergiler, devletin mülkiyetindeki arazinin tarım ve hayvancılıkta kullanımıyla elde edilen ürünlerinden çiftçilerin icar bedeli olarak ödediği vergidir. Zekât, öşür, haraç ve cizye bu kısma aittir.

Rüsum-ı Örfiye ya da tekâlif-i örfiye yani örfî vergiler ise, hükümetin memurlarını oluşturan bütün hizmetli kişilerin harcamalarının reaya vergisidir.¹⁶² Örfî vergiler grubu içerisinde *çift resmi* adıyla hane başına alınan vergi, *bennâk resmi* adıyla evli erkeklerden alınan şahıs vergisi ve *ispenç resmi* adıyla gayrimüslim reaya tarafından bir baş vergisi yer almaktadır.

Üçüncü vergi kategorisi olan, *avâriz-ı divâniyye*, yani divanın kararı ve padişahın emriyle belirlenerek olağanüstü hallerde toplanan vergilerdi.¹⁶³ Avarız vergileri aynî olarak, hizmet olarak veya bedel olarak toplanmaktaydı.

Yukarıdaki Osmanlı toplum yapısına ilişkin bu genel bilgilerden sonra XVI. yüzyılda özellikle zekât ve benzerlerinin uygulamalarını incelemek araştırmada ele alınan konunun anlaşılması amacıyla *rüsum-ı şer'iyye* içerisinde değerlendirilen vergilerden bazıları üzerinde durulacaktır.

2.2.1.1. Zekât

Osmanlı devletinde zekât adı altında bir tahsilat ya da vergi bulunmamaktaydı. Ancak devlet tarafından hayvancılık ve ticaret malları üzerinden

¹⁶¹ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 301-313.

¹⁶² Ünal Taşkın, "Rüsûm-ı Örfiye", *Tarih Okulu*, Sayı:14, 2013, s. 57.

¹⁶³ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 310.

alınan vergilerin zekât sayılabileceği söylenmektedir.¹⁶⁴ Zira devletin en üst yöneticilerinden olan şeyhülislâm bu görüşte fetva vermiştir. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin hayvanlardan devletin aldığı vergi ve ticaret mallarından tahsil edilen gümrük vergisini kişilerin zekât niyetiyle vermeleri halinde, zekât yerine geçeceğine dair fetvaları vardır.¹⁶⁵

Hayvanlardan alınan vergilerde zekât-ı sevaim, âdet-i ağnam, resm-i ganem ve ağnam-ı resmi gibi ifadeler kullanılırdı. Resm-i ağnam, koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvanlardan alınan vergilerdir. İslam hukukunda hayvanlar için nisab miktarı kırktı. Yani hayvanların sayısı kırka kadar ulaşırsa sahip olunan miktardan zekât alınırdı.¹⁶⁶ Ebussuûd Efendi'nin fetvasına göre iki koyuna bir akçe alındığı bilinmektedir. Buna göre sultanın gönderdiği memura iki koyun için zekât niyetiyle bir akçe verilirdi.¹⁶⁷

Para ve malların zekâtı konusunda ise Ebussuûd Efendi bir fetvasında Osmanlı dönemi akçeleriyle nisabın 840 akçe olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸ Ancak bir diğer fetvasında sadrazamın emriyle 100 dirhem gümüşten 450 akçe basılırsa zekât

¹⁶⁴ Süleyman Kaya, "Osmanlı Döneminde Zekât", İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 335.

¹⁶⁵ Kaya, "Osmanlı Döneminde Zekât", s. 323-339.

¹⁶⁶ Abdullah Sami Tekin, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti İktisadi ve İçtimai Düzeninde Vergi Sistemi", s. 60.

¹⁶⁷ "Mesele: Zeyd koyunları için emr-i padişahî ile gelen Amr'a iki koyuna bir akçe verse zekâtına tutmağa kâdir olur mu? El-Cevab: Olur koyunun zekâtına niyet edicek". Abdullah Demir - Ramazan Günay (ed.), *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd* (İstanbul: SD Yayınevi, 2020), s. 125.

¹⁶⁸ "Mesele: Zeyd havaic-i asliyesinden fazla sekiz yüz akçeye kâdir olsa üzerine yıl geçmek ile şer'an zekât lazım olur mu? El-Cevab: Olur sekiz yüz kırk olıcak". Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 119.

nisabının 900 Osmanlı akçesi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁹ Bu konuda Ebussuûd Efendi tüccarın ticaret mallarından verdikleri gümrük vergisini, zekât niyetiyle vermelerini halinde zekât sayılacağını kaydetmiştir.¹⁷⁰

2.2.1.2. Öşür

İslamiyet'te fethedilen topraklara Müslümanların yerleştirilmesi veya yerli halkın İslâmiyeti kabul etmeleri halinde yaşadıkları yerler *arazi-i öşriye* olarak anılmıştır. Osmanlı devletinde tımar sistemi¹⁷¹ uygulanmaya başlandığında sipahilerin sahip olduğu toprakların sayısı çok azdı. Fethedilen topraklar devletin eline geçtikten sonra bu topraklar, tamamen *mîrî arazi* yani devlete ait toprak haline getirilerek Müslümanlara vakfedilirdi. Çiftçiler devlet topraklarının kalıcı kiracısı durumunda elde ettikleri toprak ürünleri için her sene öşür itibariyle devlete vergi vermişlerdir. Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasına göre, çiftçilerin toprak ürünlerinden *öşür* vermeleri vaciptir.¹⁷² Ancak bunlar zekâta dahil değildir. Zira *öşrîn* zekât gibi bir ibadet yönü olsa da vergi olma yönü ağır basar. Öşür oranı doğal veya yapay sulama yapılmasına göre 1/10 ila 5/10 arasında değişmektedir.¹⁷³

¹⁶⁹ “Mesele: Yüz dirhem gümüşden şimdi Vezir Ali Paşa akçeyi dört yüz elli üzerine kesmek emrettirdi bu takdirce nisab-ı zekât nice olur? El-Cevab: Nisab-ı zekât dokuz yüz Osmanî ve diyet-i racül kırk beş bin diyet bunun nısfı nisab sirkat kırk beş ve kâfir cizyesi gani ve fakir itibari ile muteber olunmuştur”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s.119.

¹⁷⁰ “Mesele: Tüccar tâifesi gümrük deyu verdikleri akçayı zekât niyet edip verseler zekât yerine geçer mi? Elcevap: Geçer”. Düздаğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, s. 63.

¹⁷¹ Osmanlı'da devlete ait arazilerin askeri ve idari amaçlarla tahsisine dayalı bir sistem. Tafsilat için bkz. İnalcık, “Tımar”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c. 41, s. 168-173.

¹⁷² “Mesele: Zeyd'in havlu içinde olan kovanlığında hâsıl olan aselden sahib-i tımara ücret-i arz ya öşür vermese helal olur mu? El-Cevab: Vermek lazımdır, hâsıl olan yer arz-ı öşriye ise”. Bkz. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 125.

¹⁷³ Ebussuûd Efendi'nin fetvalarından sonra fethedilen diyarlara, yani Kıbrıs'a (1570-1571), Gürcistan'a (1570) ve Girit'e (1669) *öşür* oranı beşte bir uygulanmıştır. Aksi halde daha önce

Öşür, alındığı toprak ürünlerinin cinsine göre çeşitli adlara sahiptir. Üzüm bağlarından, bağ bozumu zamanı alınana *resm-i bağ*, pekmezden alınana *resm-i şıra* adları verilir. Meyve bahçelerinden alınana *resm-i bağçe* veya *resm-i fevâkih*, kavun ve karpuz ve hıyar gibi bostan mahsullerinden alınana *resm-i bostan* denilir. Pamuktan *resm-i penbe*, ipekten *resm-i harir*, biçilen çayırlardan *resm-i giyah/resm-i çayır* ve baldan *resm-i kovan/resm-i küvvâre* alınan vergiler isimleriyle zikredilmiştir.¹⁷⁴

2.2.1.3. Haraç

Haraç, fethedilen ülkelerden gayrimüslimlere bırakılan topraklardan alınan devlet hissesidir. Aynı zamanda *harâcî* ise vergilerin ödenmesi koşuluyla gayrimüslimlerin tasarrufunda bırakılan topraklar olarak bilinmektedir.¹⁷⁵ XVI. yüzyılın ortalarında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, İslam fetih hukukunun esaslarına dayanarak Osmanlı toprak sisteminin teorik çerçevesini oluşturmuştur. Buna göre fiilî durumlara bakarak Ege adalarıyla birlikte Rumeli'nin *harâcî*, Anadolu'nun ise çoğunlukla *öşrî* topraklar olduğu belirlenmiştir.¹⁷⁶ Ebüssuûd Efendi'ye göre tımarlı sipahinin reayadan aldığı vergi aslında öşür değil haraçtır ve haraç oranı %10 ile %50 arasında değişmektedir.¹⁷⁷

fethedilen ülkelerde, *öşür* oranı olarak sekizde bir genellikle korunuyor, ancak olağanüstü vergiler (*avarız*) daha sık talep ediliyordu. Bkz. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), s. 135; Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 301-302.

¹⁷⁴ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 303.

¹⁷⁵ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), s. 121.

¹⁷⁶ Ahmet Tabakoğlu, “Öşür-Osmanlılar”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c. 34, s. 100.

¹⁷⁷ “Haraç, Osmanlı Devleti”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. 16, s. 89.

Toprağa bağılı olarak alınan haraç, *harâc-ı muvazzaf* ve *harâc-ı mukâseme* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan ilki mahsule bağılı olmayıp arazinin yüz ölçümüne göre dönüm veya cerib başına alınan bir vergidir. *Harâc-ı mukâseme* ise toprak ürünlerinden yerin durumuna göre alınan vergidir.¹⁷⁸

2.2.1.4. Cizye

Cizye, Müslüman olmayan tebeadan devlet tarafından korunmaları ve savaşıra katılmamaları karşılığında alınan ve daha sonraları baş vergisi denilen vergidir. Cizye ödemeleri, piyasadaki gümüş ve altın para üzerinden yapılırdı. Osmanlı döneminde cizye, mükelleflerin mali durumlarına göre üç sınıf üzerinden tahsil edilirdi. Zenginlerden (*âlâ*) atlı olarak kendisiyle birlikte savaşıa birini götürmesi karşılığı 48, orta hallilerden (*evsat*) savaşıa atlı olarak iştiraki karşılığı 24 ve fakirlerden (*ednâ*) yaya olarak savaşıa iştiraki karşılığı olarak 12 gümüş dirhem alınırdı. Bu kategorilerden en büyük orana sahip olan *evsat* gurubudur ki, %60-80 arasından değışip *âlâ* ve *ednâ* oranları ise %10-20 dolaylarında idi.¹⁷⁹

2.2.2. EKONOMİK SORUNLAR

Türk tarihçilerinden Mustafa Akdağ'ın kalem aldığı *Celâlî İsyamları* adlı eserde, XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne yurt dışından ithal edilen işlenmiş malların çoğunun; Doğı'dan, özellikle Hindistan'dan gediğini belirtilmiştir. Öte

¹⁷⁸ Ebussuûd Efendi öşür, *harâc-ı mukâseme*; çift resmi *harâc-ı muvazzaf* karşılığı olarak kabul etmiştir. Bkz. Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 303-304.

¹⁷⁹ Cizye mükellefi olmak için bazı şartların yerine getirilmesi gerekir: erkek olmak, balığ olmak, sıhhatli ve çalışabilecek güçte olmaktır. Kadınlar, çocuklar, hasta, çalışacak gücü olmayan yaşlı erkekler, köle ve dilenciler ise cizye mükellefi değildir. Bkz. Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, s. 304.

yandan, Doğu ülkelere neredeyse hiçbir şey satılmıyordu. Avrupa ile ticari ilişkilere gelince, XVI. yüzyılda Batı'dan gelen sanayi malları neredeyse yoktu. Londra kumaşı, yüzyılın sonuna kadar Türkiye pazarında görünmeye başlamıştı. Öte yandan Avrupa gemileri Osmanlı limanlarından sürekli olarak hammadde, hayvan (özellikle koyun) ve hububat taşıyordu.¹⁸⁰ Ayrıca Bursa ipekleri ve kadifeleri Lehistan, Avusturya ve Venedik'te çok popüler idi. Özellikle Ankara'da işlenen yumuşak kumaşlar Avrupa'da iyi bilinmekteydi. Bu ticaretle uğraşan Ermeniler, Balkanlar üzerinden birçok malı kervanla Orta Avrupa ve İtalya'ya taşıyorlardı.¹⁸¹

Osmanlı devletinde halk tarafından uzun süre devam eden hammadde ve hububat gibi gıda maddelerinin ihracat faaliyetlerinin, ülke ekonomisini olumsuz etkilendiği bilinmektedir. 1493'te Amerika'nın keşfinden sonra açık denizlerdeki ticaret armış ve Avrupa'ya yönelik büyük miktarlarda gümüş, Osmanlı pazarına girmişti. Avrupa'daki endüstriyel hammaddelere yönelik artan talep, Batılı ülkeleri Osmanlı hammadde üreticilerine yerel tüccarlardan daha yüksek fiyatlar ödemeye sevk etmişlerdi.¹⁸² Mâmul malzeme için ihtiyaç duyulan hammaddeler, kaçakçılıkla dışarıya kaçırılmıştır. Dolayısıyla, tüccarlar hammadde sıkıntısı ve aşırı fiyat artışlarından muzdarip olmaya başlamıştır. 1567'de hükümet, eğer dokumacılarından yaklaşık 150.000 yelken bezi sipariş ettiğinde, tüccarlar,

¹⁸⁰ Akdağ, *Celâli İsyamları (1550-1603)*, s. 14.

¹⁸¹ Akdağ, *Celâli İsyamları (1550-1603)*, s. 14.

¹⁸² Akdağ, *Celâli İsyamları (1550-1603)*, s. 14.

ipliklerin Avrupalı tüccarlara satılması nedeniyle bu kadar kumaş veremeyeceklerini hemen bildirmekteydiler.¹⁸³

Halil İnalıcık'ın Cambridge serisindeki son incelemesi, konuyla ilgili şaşırtıcı bilgiler vermektedir.¹⁸⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda gümüş enflasyonu, XV. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Yüz yıl içinde, Osmanlı para biriminin değeri %250 düşüş göstermiştir.¹⁸⁵ Bu durumda XV. yüzyılın sonundan XVI. yüzyıla kadar enflasyon oranı, aşağıdaki gibidir.¹⁸⁶

Yıllık enflasyon	1 Altın dukanın akça karşılığı
1477	45
1488	49
1510	54

¹⁸³ Akdağ, *Celâli İsyanları (1550-1603)*, s. 14; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *1558-1589 On Altıncı Asırda Bursa* (Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1940), s. 107.

¹⁸⁴ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare*, s. 153; Bkz. İnalıcık, “The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600”, Halil İnalıcık - Donald Quartaert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) içinde, s. 9-409; Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi*, çev. Halil Berktaş (İstanbul: Eren Yayınları, 2000), s. 47-496.

¹⁸⁵ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, s. 153; İnalıcık, “Yükseliş Devrinde Osmanlı Ekonomisine Umumi Bakış”, s. 537.

¹⁸⁶ İnalıcık, “Yükseliş Devrinde Osmanlı Ekonomisine Umumi Bakış”, s. 539.

1523	55
1548	57
1550	60
1566	60
1575	60
1586	120

Osmanlı Devleti iktisat tarihi uzmanı olan Şevket Pamuk, Osmanlı fiyatları ile Avrupa fiyatları veya enflasyon oranları arasındaki benzerliğin, 1580'lerden sonra ortadan kalktığını ifade etmektedir. Osmanlı Devletindeki fiyatlar 1580'lerin ortalarından itibaren hızla yükselmekte ve 20 yılda üç katına çıkmaktaydı. Böylelikle, 1600'lerin başındaki Osmanlı fiyatları 1500'lerin başlarında olduğundan altı kat daha yükselmişti.¹⁸⁷

O halde bizim için asıl soru şudur: Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyatların 1580'lerin ortalarında fırlamasına sebep olan amiller nelerdir? 1584 veya 1585'te Osmanlı İmparatorluğu, daha önce hiç görülmemiş olan alışılmadık bir taşış

¹⁸⁷ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, s. 118.

süreci uygulamış ve bunu daha sınırlı oranda başka taşşışler izlemiştir. Bu gelişme, XVI. yüzyılın sonlarında hızlı fiyat artışından da sorumluydu.¹⁸⁸

Ekonominin yanı sıra, savaş ve Osmanlı askeri teknolojisini geliştirme ihtiyacı da dahil olmak üzere ekonomik krize başka faktörler de katkıda bulunmuştur. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti çok büyük bir toprak parçasına sahipti. Devletin sınırları doğuda Safevi İran'ına, batıda Habsburg Avusturya'sına dayanmış, güneyde ise Afrika'nın çöllerine ulaşmıştı.¹⁸⁹ Osmanlıların bu geniş topraklar üzerindeki hâkimiyetlerini sürdürmek için güçlü bir savunma sistemine ihtiyaçları vardı. Osmanlı ordusunun vurucu gücü, yay ve kılıçlarla donanmış tımar düzenine dayanan Sipahilerden oluşuyordu. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı devleti hükümdarları, Avusturyalıların ateşli silahlarla donanmış piyade ordularına karşı etkili olmadığını fark ettiler. Üstelik bu zaruretler karşısında, Osmanlı ordusunda daimî maaşlı asker veya yeniçeri sayısı 1550'de yaklaşık 13.000'den yüzyılın sonunda 38.000'e yükselmiştir.¹⁹⁰ Uzun dönem maaşlı ateşli silahları kullanabilen asker sayısındaki hızlı artış, merkezi bütçeye ağır bir yük getirerek, merkezi hükümeti daha fazla parasal gelir bulmaya zorlamaktaydı. Muzaffer olan ve hazineye gelir sağlayan bu savaşların yerini uzun, yorucu ve maliyetli mücadelelere bıraktığı söylenebilir.

¹⁸⁸ XVI. yüzyılın başlarından 1580'lere kadar Osmanlı sikkelerinin gümüş içeriği çok sınırlı bir şekilde değişti. 1500'de Osmanlı darphanesi 100 dirhem gümüşten 420 akçe keserlerken, 1580'lerin başında 450 akçe kesmekteydiler. Osmanlı Devleti'nin taşşış ile birlikte sikkelerin gümüş içeriği neredeyse yarı yarıya azalmıştı. Böylece, devletin para arzı neredeyse iki katına çıkmakta ve aradaki farkı ek gelir olarak kullanma imkanına sahip olmaktaydı. Bkz. Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, s. 118; Feridun Emecen, "Kuruluştan Küçük Kaynarça'ya", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1994) içinde, c. 1, s. 46.

¹⁸⁹ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, s. 119.

¹⁹⁰ Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, s. 120; Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözölme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 43-44.

Büyük çaptaki devalüasyonun, emtia fiyatlarının yükselmesine, yasadışı piyasa faaliyetlerinin artmasına ve ücretleri keskin bir şekilde düşen ulûfeli askerlerin isyanlarına yol açtığını bilinmektedir.¹⁹¹ Osmanlı hükümeti daha fazla gelir arayışına teşvik edilmiştir. Osmanlı hükümetinin uyguladığı politikalar arasında, kanunnamelerde yazılı olmayan "Tekâlîf-i Divaniye" vergisini yükselttirilmesi bulunmaktadır.¹⁹² Bu durum vergilere tabî olan reaya'nın, daha da bunalıma girmesine neden olmuştur.

Kısacası Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda dünya ekonomisinin akışındaki durumu, bol hammadde alıcısı olan Avrupa ile çok bol ve ucuz hammadde satıcıları olan Doğu ülkeleri arasında bir aracı olarak düşünülebilir. Avrupa'ya yasadışı hammadde ticareti faaliyetleri, ülkenin darı gümrük gelirlerinden daha fazla kar elde edememesi ve ülkedeki para sıkıntısının artması anlamına geliyordu. Ayrıca hammadde sıkıntısı da yerli ürünlerin iş sürekliliğini engellemektedir. Bu durum, Osmanlı topraklarında mal sıkıntısına ve yüksek enflasyona yol açmıştır.

2.2.3. TIMAR SİSTEMİ

Tımar Sistemi, devlete ait mîrî topraklarının, savaşta savaşılan mücahit ve askerler ile devlete hizmette bulunan kimselere dağıtılması ve bu kişilerin, arazi ürünlerinden örfî ve şer'î vergiler toplaması bir şekilde tanımlanabilir. Bu arazi

¹⁹¹ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 42.

¹⁹² Akdağ, *Celâlî İsyanları (1550-1603)*, s. 67.

tapusu babadan oğula geçebilir, ancak tımar sahibi araziyi satamaz, bağışlayamaz, rehin veremez veya miras bırakamazdı.

Osmanlı Türklerinin başlangıcından XVI. yüzyılın sonlarına kadar bilinen ve sonraki dönemlerde rafine edilen tımar sisteminin kökeni¹⁹³ hakkında farklı görüşler vardır. Türk tarihçi Mehmet Fuad Köprülü (v. 1966), Osmanlı döneminde tımar sisteminin kökeni hakkında üç görüş özetlemiştir:

- Birincisi, Osmanlı tımar sistemi Bizans toprak sisteminden etkilenmiştir. Avusturyalı tarihçilerden Rudolf von Scala (v. 1919), Bizans'taki arazi teşkilâtıyla Osmanlı tımarları arasında bazı benzerlikler bulmuş, örneğin her iki teşkilatta tımarının kıymetlerinin sabit olduğunu söylemiştir.¹⁹⁴ Ayrıca bir Fransız-Türk bilgini olan Jean Deny (v. 1963), Osmanlı İmparatorluğu'nda tımar teşkilatının Bizanslıların taklit edilmesiyle oluştuğundan bahseder, tımar kelimesi Bizans'taki pronoya (pronia) kelimesine karşılık geldiğini belirtir. Ona göre, Osmanlının, Bizans zamanında olduğu gibi donanma hizmetine mahsus tımarlar mevcuttur.¹⁹⁵

¹⁹³ Tımar uygulamasının Osman Gazi (v. 1326) döneminden beri var olduğu görülmektedir. Orhan Gazi (v. 1362) ve Murad Hüdavendigar (v. 1389) dönemlerinde tımar sisteminin uygulanmasının hızla arttığı ve özellikle Rumeli'nin fethi sonucu elde edilen toprakların Anadolu'dan Rumeli'ye yerleşen gazilere dağıtıldığı bilinmektedir. Fatih Sultan Mehmed (v. 1481), tımar sisteminin düzenlenmesinde önemli bir rol oynamış ve şahıs veya vakıflara ait olduğu iddia edilen arazilerin devlet mülküne dönüştürülmesine yönelik operasyonları başarıyla yürütmüştür. Bkz. Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1994) içinde, c. 1, s. 240.

¹⁹⁴ Mehmet Fuad Köprülü, *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri* (İstanbul: Alfa Tarih, 2013), s. 17.

¹⁹⁵ Köprülü, *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri*, s. 18.

- İkincisi, Osmanlı toprak sistemi İslami feodal sistem iktâ'dan etkilenmişti. Bu görüş, Osmanlı İmparatorluğu tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan Avusturyalı Oryantalist Joseph von Hammer-Purgstall tarafından dile getirilmiştir.¹⁹⁶
- Üçüncüsü, Osmanlı tımar sistemi ne İstanbul'un fethinden önce ne de sonra Bizans'tan alınmamış, Anadolu'daki Selçuklulardan korunmuştur.¹⁹⁷ Köprülü, Osmanlı tımar sisteminin çeşitli nedenlerle esas olarak Selçuklulardan etkilendiğini kanıtlamaktadır. Osmanlı tımar sisteminin Bizans İmparatorluğu'ndan alındığının en büyük kanıtı olan deniz özel tımarının varlığı Anadolu Selçukluları döneminde bir deniz özel tımarını da bulması nedeniyle çok taraflı kabul edilmektedir. Öte yandan Osmanlı tımar sistemi, Abbasi tımar sistemi ile aynı değildir. Abbasiler döneminde arazi verilen askeri görevliler, gelirlerinden kendilerine düşen payı devlet hazinesine vermeyerek çiftçilere daha fazla kar elde etmeleri için baskı uygulamış, bu nedenle mukataa¹⁹⁸ gelirleri düşmeye devam etmiştir.¹⁹⁹ Bu suretle hem devlet gelirini kaybederek mali bir felakete sürüklendi hem de çiftçi sınıfı ağır ekonomik kayıplara uğramıştır.

Osmanlı tımar sisteminde reaya, sipahi ve devlet üç ana taraf olmak üzere mevcuttur. Toprak sahibi veya tımar sahibi olarak da bilinen sipahi, devlete ait

¹⁹⁶ Köprülü, *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri*, s. 18

¹⁹⁷ Köprülü, *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri*, s. 114.

¹⁹⁸ “Mukataa ıstılah olarak devlete ait bir varidatın bir bedel mukabilinde kiralanması yani muvakkaten temlikî yerinde kullanılır.” Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, s. 578.

¹⁹⁹ Köprülü, *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri*, s. 88-89.

arazileri işleten ve devletin halktan aldığı vergileri toplayan kimselerdir. Topladığı paranın bir kısmını biriktirip geri kalanını askerlere yardım için kullanmışlar ve desteklediği askerlerle seferlerde katılmaktadır. Öte yandan reaya, yaşadığı toprağı işlemek ve süvarilere vergi ödemek zorunda kalmıştır. O zamanlar nakit kıt olduğu için, insanlar ayni, yani mahsul olarak vergi ödemişlerdir.

Osmanlı döneminde tarımın temeli olan tımar sistemi, Kanûnî döneminde değişikliklere uğramış ve XVI. yüzyılın sonlarında bozulmaya başlamıştır. Kanûnî'nin saltanatının ilk yıllarında (933-34 / 1527-28) kapıkulu²⁰⁰ sayısı 27 bine, tımarlı sipahi sayısı ise 70-80 bine ulaşmıştır. Ancak Kanûnî'nin saltanatının sonlarına geldiğinde kapıkulu sayısı artarken tımar sipahi sayısı azalmıştır.²⁰¹

1550'li yıllardan itibaren tımarlı sipahilerin yerini yavaş yavaş devşirme kökenli kapıkullarına bırakmışlardır. Kapıkulu sipahileri ve yeniçeriler sancaklarda yerleştirilip, vergi tahsili ve iltizam işlerinde vazife almaya başlamışlardır.²⁰² Kapıkulların sorumluluklarının ve gelirinin artması, tımar sipahilerini o kadar kızdırmıştır ki, tımar sipahiler kapıkulu olmak için şehzade savaşlarına katılmışlardır.²⁰³

²⁰⁰ “Yeniçeri Ocağı'nı oluşturan efrad heyetine verilen isimdir. Kapıkulu adlı devlet askerinin piyadesi yeniçeri olduğu gibi süvarisi ise sipah ve silah ustası, dört tümen diye anılan ulûfeciyân-ı yemin, yesar ve guraba-i yemin ve yesar idi.” Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, s. 173.

²⁰¹ Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 56-57; Ömer Lütfi Barkan, *Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), s. 5.

²⁰² Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler*, s. 53; Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 56-57.

²⁰³ Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 56-57; Şerafettin Turan, *Kanûnî'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vak'ası* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1961), s. 14.

Türk tarihçi Abdullah Aydemir, Kanûnî döneminde tımarı toplama görevini Kapıkullarına emanet edilmesinin çeşitli sebeplerini ortaya koymaktadır:

- Birincisi, sipahilerin merkezden bağımsız hareket etmelerinin engellenmesidir. Bazı tımar sipahileri tek başına hareket etmiş, kamu hizmetinden çok kendi çıkarları için çalışmış ve reayaya baskı uygulamışlardır.
- İkincisi, tımar sipahilerinin ateşli silahlarla Avrupa piyadelerine karşı başarısızlığıdır. Avrupa piyadeleriyle başa çıkabilmek için Osmanlı İmparatorluğu, ateşli silah kullanabilen asker sayısını artırmak zorunda kalmış. Bu bakımdan tımarlı sipahilerin savaşta eskisi kadar etkili olmadığı söylenebilir.²⁰⁴
- Üçüncüsü ise tasarruf tedbirleridir. Osmanlı hükümeti, yüksek ulûfeli kapıkullarına tımar geliri sağlayarak maaş sağlamak için devlet harcamalarından tasarruf edebilmiştir.²⁰⁵

Paralı askerlerin varlığı devletin parasal gelirini artırmasını gerektirmektedir. Merkezi hazinenin gelirlerinin artırılması gerekliliği karşısında

²⁰⁴ Öz, *Kanun-ı Kadimîn Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 47; Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 57; İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", *Belleten*, Cilt: 15, Sayı: 60, 1951, s. 654-655.

²⁰⁵ 1554 yılında Amasya'da Kanûnî Sultan Süleyman tımarın gelirinden yüksek ulûfeli kapıkullarına pay vererek tasarruf sağlamayı karar vermiş. Bir tasarruf tedbiri olarak Erzurum ve çevresindeki kalenin muhafızları olan Kapıkullara 5 akçelik ulûfe yerine 1000 akçelik tımar verilmiştir. Bkz. Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 56-57; Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti", *Belleten Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 51, 1949, s. 497-568.

tımar sisteminden iltizam sistemine geçilmiştir.²⁰⁶ Devlet tımarları iltizam verip nakit alıp reayayı mültezimlerin insafına bıraktığı için bu uygulama büyük yaralara neden olmuştur. Kapıkulları ise borçlarını ödeyemeyen reayanın topraklarına el koyarak sosyo-ekonomik dengeyi bozmuştur.²⁰⁷ Bu durum köylerde işsizliğin artmasına ve kırdan kente güçlü bir göç dalgasına yol açmıştır.

2.2.4. HUKUK (ŞER'İ HUKUK, ÖRF VE KADILIK)

Osmanlı devletinin kuruluşuyla yeni ve özgün bir hukuk sisteminin başladığı söylenememektedir.²⁰⁸ O zamana kadar, gelişmekte olan Türk ve İslam devletleri mevcuttu ve ortaklık kuralı yapısı devam ediyordu. Osmanlı hukuku denilince; İslam hukuku, Roma hukuku, Anglo-Sakson hukuku gibi kendine has ilkeleri olan özel bir hukuk anlaşılmaktadır. Burada Osmanlı hukukunu iki bölüm olarak şer'î ve örfî karakterleri yönünden tanıtmaya çalışılacaktır.

2.2.4.1. ŞER'İ HUKUK

Şer'î hükümler, Kur'an, hadis, icma' ve kıyas gibi İslami temellere dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup kimseler bulunmakla beraber halkın çoğu Hanefî mezhebine bağlıydı. Bu sebeple kadılar bu mezhebe göre hüküm vermekteydi. Padişahın emriyle diğer üç

²⁰⁶ Tımarların iltizama verilmesi ilk defa Rüstem Paşa (v. 1561) tarafından denenmiştir. Bu sayede mümkün olan en kısa sürede mümkün olan en fazla geliri elde etmeyi amaçlar. Ancak reaya açısından son derece kabul edilemez bir uygulama olduğu için terk edilmiştir. Bkz. İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", s. 242; Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 48; Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Mâlikâne Sistemi", Osman Okyar-Ünal Nalbantoğlu (ed.), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975), s. 232.

²⁰⁷ Aydemir, *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, s. 58.

²⁰⁸ M. Akif Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 15.

mezhepten birinin veya herhangi bir İslam hukukçusunun görüşünün yürürlüğe konduğu da olmuştur.²⁰⁹

Osmanlı hukukunun bütünlüğü içerisinde şer'î ve örfî hukuk esasları yan yana bulunmuştur. Ancak şer'î hukuk, daha hususi olan hukuk sahasını ayrıntılı bir şekilde düzenlemiştir. Mesela, şahıs, aile, miras, eşya, borçlar, ticaret hukuku gibi İslam hukukunca ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş hususi hukuk alanlarında şer'î hukuk esasları hakim olmuştur.²¹⁰

Osmanlı döneminde, şeriat hukuku alanında hocaların çoğunluğu Hanefî mezhebinin fıkıh kitaplarını okutmaktaydılar. Aynı şekilde kadılar da Hanefî fıkıh kitaplarını muteber görürlerdi. Fatih devrine kadar Mergînânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Kenzu'd-Dekâik*, Kudurî'nin (v. 428/1037) *el-Muhtasar* ve Tâcü's-Şerîa'nın (v. 709/1309) *el-Vikâye* isimli eserleri önde gelen kaynaklardı. Fatih devrinden sonra Molla Hüsrev'in (Mehmed b. Feramurz b. Ali) (v. 885/1480) kendi eseri olan *Gurerü'l-Ahkâm*'ına şerh olarak kaleme aldığı *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm* (kısaca *Dürer*), Osmanlı mahkemelerinde en çok başvurulmuş bilgi kaynağıydı. Kanûnî devrinden itibaren ise İbrahim el-Halebî'nin (v. 956/1549) *Mültekâ'l-Ebhur* adlı eseri *Dürer*'in yerini almıştır. Bu devirden itibaren kadıların kararları *Mültekâ*'ya göre verilmekteydi.²¹¹

Kanûnî'nin döneminde hukukun temelini oluşturan iki unsur vardı. Birincisi derleme şeklinde olan genel mahiyetteki kanunnamelerdir. Eski ve yeni hükümleri ihtiva eden kanunnamelerin amacı, öteden beri yerleşmiş olan kanunları tanıtmak,

²⁰⁹ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 121.

²¹⁰ Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*, s. 30.

²¹¹ Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*, s. 54.

kanun yapanlara örnek vermek ve uygulanacak olanlara ibret teşkil etmek suretiyle kolaylık sağlamaktı. İkincisi ise kanun hükmündeki fermanlar, beratlar ve sancak kanunnamelerden oluşmaktadır.²¹² Dolayısıyla bu dönemde kanunnamelere kaynak teşkil etmekteydi.

2.2.4.2. ÖRF

Örf, hükümdarın iradesine bağlı olarak koyduğu kurallar ve bunun için sâdır olan fermanlar olarak tanımlanmaktadır. Örfü, hükümdarın siyasî-idarî konularda bağımsız iradesi olarak nitelendirilmiştir. Hükümdar yargı yetkisini kullanırken, yeni birtakım kurallar koyabilirdi ve bu konuda yetkileri sınırsızdı.

Örfün yerine getirilmesi için gereken iki şartı vardır. Bunlardan birincisi, emrin konusunun suç teşkil etmemesi, ikincisi ise şeriata aykırılığının kesin olmasıdır. Burada Halil İnalcık, örfün dört unsuru bulunduğunu belirtmiştir:

1. Şeriat dışı bir durum.
2. Buna dair yaygın bir âdetin veya kıyasa esas olacak bil genel görünüşün varlığı.
3. Hükümdarın iradesi (*emr-i âlî*).
4. Umum düzenin bunu gerektirmesi.²¹³

Âşıkpaşazâde’de (v. 889/1484’ten sonra) kaydedildiğine göre ilk kanunâme Osman Gazi (v. 724/1324) tarafından tesis edilmiştir. Karacahisar fethinden sonra Pazar kurulup Germiyan’dan gelen bir kişinin pazardaki yer anlamına gelen bacın²¹⁴

²¹² Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 125.

²¹³ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), s. 59.

²¹⁴ Genel olarak vergi, özellikle pazar vergisi anlamında kullanılan bir terim. Tafsilat için bkz. Celal Yeniçeri, “Bâc”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c. 4, s. 411-413.

kendisine satılması istemiş iken Osman Bey itiraz etmesine rağmen bac vergisi tesis ederek, *“İmdi çünkü siz eyle dersiz, her kişi kim, bir yük getire, sata, iki kaça versün. Her kim ki satmasa hiç nesne vermesün. Ve dahi her kime kim bir tîmar verem, anun elinden sebebsüz almayalar. Ve ehem ol öldüğü vakit oğluna vereler. Ve ger küçücük dahi olsa vereler. Hizmetkârları sefer vakti olucak sefere varalar, ta ol sefere yarayınca”* diyerek ilk kanunu koymuştur.²¹⁵ Söz konusu edilen bac vergisi örfî bir vergidir, zira töredir ezelden kalmıştır. Bundan başka 1366’da I. Murat dönemine ait bir vakfiyede: *“bütün avarız-ı divâniyeden ve tekâlif-i örfiyeden, ulakdan, sekbandan, cerahordan ve salgundan muaf ve müsellemler olma..”* şeklinde örfî bir kayıt bulunmaktadır. Yıldırım Bayezid (v. 805/1403) saltanatının ise kanun koyma ve teşkilatlandırma bakımından önemli bir dönem olduğu kaydedilmiştir. Bu dönemde merkezi ve idare sistemini yerleştirme, toprak tasarruf hukuku ve tamamen örfî kanunlara dayanan idarede kul sisteminin gerekleri geniş çapta uygulanmaktaydı.²¹⁶

II. Murad dönemine (1421-1451) ait, örfî hukuk uygulamaları içeren birçok maddi belge mevcuttur. Bu vesikalar arasında en detaylı olan 1431 tarihli Arnavud-ili tımar defteri, tımar sisteminin, örfî Osmanlı vergilerinin, askerî sınıflarla reaya statülerinin, özetle XVI. yüzyılda gördüğümüz teşkilat esaslarıyla yapılan

²¹⁵ Pazar bacı alınması hakkında bir teklif karşısında Osman Gazi sorar: “tanrı mı buyurdu, yoksa beyler kendileri mi ettiler, der. Bir kişi eydur: Türedir Hanım, ezelden kalmıştır”. Osman Gazi onu şiddetli azarlamış, fakat pazar beylerine adettir diye izah etmiştir. O zaman bu verginin örfî olduğunun kabul edilmiştir. İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 63; Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 123.

²¹⁶ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 124.

uygulamaların, teferruatıyla o zamana kadar yerleşmiş bulunduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁷

Günümüze ulaşan ilk yazılı kanunnameler 1451 tarihli Fatih devrine aittir. Bu kanunnamede İslam hukuku açısından zina, adam dövme, küfür, adam öldürme, içki içme, hırsızlık, yalan, iftira, müslim ve gayrimüslim reayanın hal ve hareketiyle vergi meselelerine dair hükümler ve Osmanlı devlet adamları, saltanata ait meseleler, maliye, idare, cürüm ve devlet hizmetlileri ile ilgili hususlar yer almaktadır. Bu kanunnamenin başında yer alan “*Bu kanunname atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kirâmım neslen ba’de neslin bununla amil olalar*”²¹⁸ ibaresinden, buradaki hükümlerin daha önce var olduğunu ve bazı değişikliklerle Kanûnî Sultan Süleyman devrine dahil olan Fâtih döneminden sonra geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.4.3. KADILIK

Osmanlı döneminde kadı terimi ilk kez Osman Gazi zamanında (1299-1326), tam olarak Bilecik'in fethinden sonra kullanılmıştır. Tursun Fakih, Osmanlı tarihinde Karacahisar'da görev yapan ilk kadıdır. Bundan sonra Çandarlı Kara Halil'in Bilecik kadılığına atandığı kaydedilmiştir. Çandarlı, Osman Gazi döneminde Bursa'nın fethinden sonra İznik kadılık görevi de yapmıştır.²¹⁹

Osmanlı adalet sisteminde, hakimin karar vermek hususunda bağımsızlığı vardı. Bir padişah veya devlet kurumu bile hakimin kararına müdahale edemezdi. Ancak mahkeme sistemi Divân-ı hümayun tarafından denetlenirdi. Osmanlı

²¹⁷ İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, s. 65.

²¹⁸ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 124.

²¹⁹ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 127.

mahkemelerinde, bir davayı analiz etmek için Kadı, dürüst bir uzman tarafından desteklenmiştir. Bu uzmana *uhûdü'l-hal* veya *udûlü'l-müslimîn* denilirdi. Davalarında her türlü alınan karar ise sicil defterlerine kaydedilmiştir.

XV. yüzyılda kadılık, aldıkları ücret düşük olması sebebiyle fazla rağbet görmemiş, bazılarının rüşvet ve yolsuzluk yaptıklarını tespit edilmiştir. Bu sebeple, Fatih Sultan Mehmed devrinde kadılara tahsis edilen ücret artırılarak, müderrislikleri sırasındaki derecelerine göre kadılığa atanmışlardır. Mesela yirmili bir medrese müderrisi kırk beş akçalık kadılığa, Sahn ve Ayasofya müderrisleri ise kadılığın en yüksek mertebesi olan “*Taht kadılığı*” veya “*Mevleviyet*” adı verilen beş yüz akçalık eyalet kadılıklarına tayin edilmekteydi.²²⁰ XVI. yüzyılın ortalarına kadar mevleviyet derecesine sahip kadılardan biri üç yüz akçe, diğeri beş yüz akçe olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştı.

XIV ve XV. yüzyıllarda kadı, Divan-ı hümayun toplantılarında Rumeli ve Anadolu kazaskerinin arzı ve padişahın onayıyla tahsis edilmiştir. XVI. yüzyıldan sonra ise mevleviyet kadıları²²¹ şeyhülislâmlığın önem kazanmasından sonra veziriazam tarafından teklif edilerek göreve seçilmiştir.²²² Osmanlı döneminde kadılık süresi, on sekiz aydan üç seneye kadar değişirdi, sürenin belirlenmesinde bir kadıda bulunması gereken dürüstlük, ahlâk, bilgi ve fazilet gibi özelliklere önem verilirdi.

Kadıların görevlerini iki bölüme ayrılmıştır. Birincisi, kadıların en önemli sorumluluğu olan, yargı görevidir. Onlar hem şer’î davalara hem de örfî davalara

²²⁰ Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 127-128.

²²¹ Osmanlı ilmiye teşkilatında yüksek rütbeli kadılık makamı için kullanılan bir terimdir. Tafsilat için bkz. Fahri Unan, “Mevleviyet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), c. 29, s. 467-468.

²²² Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 129.

bakmakla yükümlüdürler. Zira Osmanlı devletinde, örfî davalara bakmakla sorumlu olan özel mahkemeler yoktur. İkincisi, kadıların idari görevleridir. Çarşı-pazarı, satılan malları, mallarda bulunması gereken vasıfları, fiyatları denetleyerek, narh koyan ve genellikle belediyeler tarafından ifa edilen birçok görevi de yerine getirmişlerdir. Ayrıca kadılar, kendi mahallindeki vergilerin vakıfların şartlarına uygun olarak toplanmasını, imam, hatip, vaiz gibi görevlilerin tayinini ve tımar teftişini de yerine getirmişlerdi.²²³

XI. yılında Selçuklu Tuğrul Bey (1040-1063) zamanından itibaren kadılar, Hanefî mezhebinden görevlendirilmiştir. Aynı durum Osmanlıların ilk dönemlerinde de söz konusudur. Bu dönemlerde mahkemelerde yargılar genellikle Hanefî mezhebine göre uygulanmakla beraber, kadı beratlarında da hükmün Hanefî mezhebine göre verileceği açıkça kaydedilmemektedir.²²⁴ XVI. yüzyıla kadar Osmanlı mahkemelerinde zaman zaman diğer mezheplerin görüşleri de uygulanmıştır. XV. yüzyıla ait şer'îyye sicillerde kayıtlı olan bilgilere göre, Bursa'daki Hanefî kadısı Şâfiî mezhebinden nâibler görevlendirerek Şâfiî mezhebine göre hüküm vermiştir. Bu uygulama XVI. yüzyıla kadar devam etmiş ancak daha sonra diğer sünnî mezheplere gösterilen müsamaha yok olmuştur. Son olarak Mehmed Ali Paşa zamanında 1805'te diğer mezheplerden kadı tayini ve bu mezheplerin içtihatlarının uygulaması kuralından uzaklaşarak sadece Hanefî mezhebinin uygulanmasını izin verilmiştir.²²⁵

²²³ Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*, s. 34-37.

²²⁴ Fatih dönemine ait 884 H. (1479) tarihli bulunan açıklandığı bir kadı beratında yasal kararı sadece imamların içtihadına göre belirlenmiştir. Tafsilat için bkz. Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*, s. 46.

²²⁵ Aydın, *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*, s. 45-48.

II. BÖLÜM

EBUSSUÛD EFENDİ TEFSİRİNDE ZEKÂT-NİKAH-HAC AYETLERİNİ SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMA

Bir tefsir çalışmasının sosyokültürel bağlamında okuması, klasik âlimlerin eserlerinde yer alan tarihi ve sosyal hayata dair verilerin toplanması ve yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, tefsir eserlerinin kendiliğinden değil, sosyokültürel ortamda bütün yoğunluğuyla yaşanan bir hayata dayalı olarak meydana geldiğini görmekteyiz. “Her dönem ve asırda farklı etkenler çerçevesinde Kur’an’da arananlar, ihtiyaç ve beklentiler diğer bir ifadeyle müfessirin Kur’an’ı yorumlamasında üzerinde durduğu konular ve cevabını bulduğu sorularda değişiklik arz etmektedir. Bir çağ içinde benzer sorulara cevap arama münasebetiyle o çağa ait tefsirler bir bütünlük arz ederken, bu sorulara verilen cevaplar veya Kur’an’dan anlaşılan mânânın farklılık arz etmesi ile gerek kendi aralarında gerekse farklı çağ ve bölgelere göre ise tefsirler öznellik arz etmektedir.”²²⁶ Çünkü müfessirler; metinleri sosyokültürel ortamdaki kendi deneyimleri, bilgileri, dünya görüşü çerçevesinde anlar ve yorumlar.²²⁷ Dünya görüşleri; içinde yaşadıkları çevre, pratik ettikleri dini paradigma (mezheb) yanı sıra algı ve zeka seviyesi, bilgi ve deneyim gibi kişisel özelliklerden de etkilenir. Dolayısıyla Kur’an’ı anlama ve yorumlamada nesnellik kadar öznelliğe de yer vardır. Çünkü her müfessir Kur’an’ı aynı açıdan göremez. Klasik dönemde yazılmış bir

²²⁶ Süleyman Karacelil, “Müfessirin Kur’an’ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti”, Bilal Gökçır (ed.), *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010) içinde, s. 122.

²²⁷ Albayrak, *Tefsir Usulu*, s. 133.

tefsiri bugünün kriterlerine göre değerlendirmek doğru değildir. Bu nedenle bir tefsir metninin anlaşılmasında; metnin oluşum tarihi, müellifin yaşadığı dönemin sosyokültürel koşulları, tarihi dönem ve müellifin dini perspektifi dikkate alınmalıdır.²²⁸

Çalışmamızda Ebussuûd Efendi'nin Kur'an-ı Kerim'deki zekât, nikâh ve hac ile ilgili ayetlerin yorumu anılan yaklaşım çerçevesinde incelenmektedir. Başka bir deyişle *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* başlıklı tefsirinin tematik olarak çalışılacağı söylenebilir. Sonraki bölümlerde; Ebussuûd'un zekât, nikâh ve hac ile ilgili ayetlerin yorumlarını sosyokültürel bağlamında okumalarla ele alacağız.

1. ZEKÂT'A DAİR AYETLERİN YORUMUNU SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMA

Zekât sözcüğünün asıl anlamı “Yüce Allah’ın bereketinden kaynaklanan artış” demektir. Bu, hem dünya hem de ahiretle ilgili işlerde olur. Araplar ekinin mahsulde bir artış ve bereket meydana geldiğinde “زَكَا الزَّرْع” derlerdi.²²⁹ Bunun yanı sıra, fıkıh terimini olarak anlamı şöyledir: “Bir malın muayyen bir miktarını, muayyen bir zaman sonra fakir Müslümanlara Allah Teâlâ’nın rızası için tamamen temlik etmek”.²³⁰

²²⁸ Erten, *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 114-115; V. Doğan Günay, *Metin Bilgisi* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007), s. 122-123.

²²⁹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, tsz.), c. 1, s. 282; krş. a.mlf., *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), s. 435.

²³⁰ H. Necâti Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası* (İstanbul: Kubbealtı, 2020), c. 1, s. 128.

Kur'an-ı Kerim'de zekât ibadeti, zekât, sadaka ve infak terimleriyle olmak üzere üç farklı kelime ile ifade edilmiştir. Kur'an'da “zekât (زكاة)” kelimesi 32 ayette geçmektedir.²³¹ Bunlardan dokuz tanesi²³² emir kipinde, yirmi üç tanesi²³³ ise haber formatındaki cümlelerde yer almaktadır. Emir kipinde ifade edilenler, Medenî ayetlerde, haber formatında ifade edilenler ise hem Mekkî hem Medenî ayetlerde yer almaktadır.²³⁴ “Sadaka (صدقة)” kavramı ise, Kur'an'da 13 defa geçmektedir. Bunlardan beş tanesi “صدقة”²³⁵ kelimesi ile tekil, sekiz tanesi ise “صدقات”²³⁶ kelimesi ile çoğul olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an'da infak kavramı “انفق”, “انفقت”, “انفقتم”, “انفقوا”, “تنفقوا”, “تنفقون”, “ينفق”, “ينفقون” ve “ينفقون” gibi kalıplarıyla 57 defa zikredilmektedir.²³⁷

²³¹ Bakara, 2/43, 83, 110, 177, 277; Nisâ, 4/77, 162; Mâide, 5/12, 55; A'raf, 7/156; Tevbe, 9/5, 11, 18, 71; Kehf, 18/81; Meryem, 13, 31, 55; Enbiyâ, 21/73; Hac, 22/41, 78; Mü'minûn, 23/4; Nûr, 24/37, 56; Neml, 27/3; Rûm, 30/39; Lokman, 31/4; Ahzâb, 33/33; Fussilet, 41/7; Mücadele, 58/13; Müzemmil, 73/20; Beyyine, 98/5.

²³² Bakara, 2/43, 83, 110; Nisâ, 4/77; Hac, 22/78; Nûr, 24/56; Ahzâb, 33/33; Mücadele, 58/13; Müzemmil, 73/20.

²³³ Bakara, 2/177, 277; Nisâ, 4/162; Mâide, 5/12, 55; A'raf, 7/157; Tevbe, 9/5, 11, 18, 71; Kehf, 18/81; Meryem, 19/13, 31, 55; Enbiyâ, 21/73; Hac, 22/41; Mü'minûn, 23/4; Nûr, 24/37; Neml, 27/3; Rûm, 30/39; Lokman, 31/4; Fussilet, 41/7; Beyyine, 98/5.

²³⁴ Emrullah Dumlu, *Ticaret Mallarının Zekâtı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), s. 24.

²³⁵ Bakara, 2/196, 263; Nisa, 4/114; Tevbe, 9/103; Mücadele, 58/12.

²³⁶ Bakara, 2/264, 271, 276; Tevbe, 9/58, 60, 79, 104; Mücadele, 58/13.

²³⁷ Bakara, 2/3, 195, 215, 219, 245, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, 273, 274; Âl-i İmrân, 3/17, 92, 117, 134; Nisa, 4/34, 38, 39; Mâide, 5/64; En'âm, 6/35; Enfâl, 8/3, 36, 60, 63; Tevbe, 9/34, 53, 45, 91, 92, 98, 99, 121; Ra'd, 13/22; İbrahim, 14/31; Nahl, 16/75; Kehf, 18/42; Hac, 22/35; Furkân, 25/67; Kasas, 28/54; Secde, 32/16; Sebe', 34/39; Fâtır, 35/29; Yâsîn, 36/47; Şûrâ, 42/38; Muhammed, 47/38; Hadîd, 57/7, 10; Mümtahine, 60/10, 11; Münâfikûn, 63/7, 10; Teğabun, 64/16; Talak, 65/6, 7.

Fıkıh tarihinde zekâtın ilk olarak ne zaman farz kılındığı ile ilgili üç ayrı görüş bulunduğu belirtilmektedir.²³⁸ Birinci görüşe göre, zekât Mekke’de farz kılınmıştır. İbn Huzeyme (v. 311/924), *es-Sahîh* başlıklı eserinde, zekâtın Habeşistan’a hicretten önce farz kılındığını ve o sırada Hz. Muhammed’in Medine’ye hicret etmeyip Mekke’de ikamet etmekte olduğunu beyan etmiştir. Habeşistan’a hicret eden Müslümanların sözcüsü olan Cafer b. Ebi Talib, Necaşi ile yaptığı görüşmede Hz. Peygamber’in kendilerine neyi emrettiğini sormuş, Cafer de namaz, oruç ve zekâtı zikretmiştir.²³⁹ İkinci görüşe göre, zekât Medine’de hicretin ikinci yılında farz kılınmıştır. Alimlerin çoğunluğu, zekâtın hicretin ikinci yılında Ramazan orucundan önce farz kılındığı görüşünü tercih eder.²⁴⁰ Klasik müfessirlerden Zemahşerî (v. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) ve Beyzâvî (v. 685/1286), En‘âm Sûresi 6/141 ayetinin tefsirinde zekâtın Medine’de farz kılındığına değinmektedir. Râzî’nin görüşü daha dengeli görünür. Râzî’ye göre zekâtın Medine’de farz kılınmış olduğunda ittifakın bulunması onun Mekke’de farz

²³⁸ Soner Duman, “Zekât Ahkâmının Teşri‘ Süreci”, İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 19.

²³⁹ “Habeşistan’a varınca Necaşi’ye komşu olduk. Ca’fer b. Ebi Talib, Necaşiye şöyle dedi: “Ey Kral! Biz cahiliye döneminde putlara tapan, ölmüş hayvan eti yiyen, fuhşiyatta bulunan, yakın yakın akraba ile ilişkisini kesen, komşularını unutan ve kuvvetlerin zayıfları ezdiği bir kavimdik. Biz bu durumda iken Allah bize soyunu dürüstlüğü, güvenilirliğini ve iffetini bildiğimiz bir resûl gönderdi. O bizi Allah’ın birliğine, ona kulluk etmeye, taptıklarımızı ve babalarımızın taptığı taşlar ve putları terk etmeye çağırdı. Bize doğru söylemeyi, emaneti yerine getirmeyi, akraba ile iyi ilişki içinde olmayı, güzel komşulukta bulunmayı, haramlardan ve kan dökmekten el çekmeyi emretti. Bize kötülükleri, boş ve faydasız konuşmayı, yetim malı yemeyi, iffetli kadına -zinacı diye iftira atmaya yasakladı. Allah’a kulluk etmeyi ve ona hiçbir şeyi ortak koşmamayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi ve oruç tutmayı emretti.” Cafer, Krala İslam’ın emirlerini saydı. “Biz de onu tasdik ettik ve Resûle iman ettik. Onun Allah katından getirdiği şeylere uyduk. Allah’a şirk koşmadık. Onun haram kıldıklarını kendimize haram, helâl kıldıklarını da helâl kabul ettik.” İbn Huzeyme, *Sahîh İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zami (Beyrut: el-Mektebe el-İslâmiyye, 1980), c. 4, s. 13-14; krş. a.mlf., *Sahîh-i İbni Huzeyme*, çev. Şemsettin Işık (Ankara: İtisam Yayınları, 2019), c. 3, s. 534.

²⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Riyad: el-Mektebe es-Selefiyye), c. 3, s. 266.

olmasına mâni değildir.²⁴¹ Ancak Beyzâvî ve Zemahşerî ayetten muradın zekât değil hasat zamanı verilecek sadaka olarak anlaşılmasını dile getirmişlerdir. Zira zekâtın Medine’de farz kılındığına değinmişlerdir.²⁴² Ebussuûd Efendi bu konuda Zemahşerî ve Beyzâvî’nin görüşlerini tercih ederek zekâtın Medine’de farz kılındığını zikretmiştir.²⁴³ Üçüncü görüşe göre ise zekât, Medine’de hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. İbn Hişam, *es-Sîretü’n Nebeviyye* başlıklı eserinde hicretin 9. yılında Resûlullah’ın zekât toplamak için memurları etrafa gönderdiğini belirtmiştir.²⁴⁴

XVI. yüzyılın bir âlimi ve Osmanlı Devleti’nin şeyhülislâmı olan Ebussuûd Efendi, o dönemde insanların hayatında uygulanmak üzere verdiği fetvalarla netleşen zekât ayetlerinin yorumlarında önemli rol oynamıştır. Ebussuûd Efendi’nin Müslümanlar için zekât uygulamasına nasıl yanıt verdiğini söz konusu ayetleri yorumunda görmek mümkündür. Nitekim, o dönemde Müslümanlar nisab miktarını

²⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1981), c. 13, s. 225; krş. a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu’l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), c. 10, s. 216.

²⁴² Nâsiruddîn Ebi’l-Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mareşali (Beyrut: Dar-u İhya’it-Turas’il-Arabi) c. 2, s. 185; krş. a.mlf., *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2010) c. 1, s. 775; Cârullah Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998) c. 2, s. 404-405.

²⁴³ Şeyhül-İslâm Ebussuûd b. Muhammad el-‘Îmâdî, *İrşâdü’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Mehmet Taha Boyalık (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), c. 3, s. 395.

²⁴⁴ “İbn İshak dedi ki: Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem zekât toplamak için İslam beldelerinin her tarafına Emirler ve görevliler göndermişti. Muhacir bin Ümeyye bin Muğire’yi San’a’ya gönderdi fakat oradaki Ansî ona isyan etti. Beyaza oğullarından Ziyad bin Lebid el-Ensari’yi Hazramut’a ve zekâtlarının üzerine gönderdi. Adiy bin Hatim’i, Tayyi’ kabilesine ve zekâtına ve Esed oğullarına gönderdi. Malik bin Nüveye’yi -ibn Hişam’a göre: El-Yerbu’yi- Hanzala oğullarının zekâtına gönderdi. Sa’d oğullarının zekâtını onlardan iki adama verdi: Zibrikan bin Bedr’i bir tarafa, Kays bin Asım’ı da bir tarafa gönderdi. Alâ bin Hadramî’yi de Bahrayn’e göndermişti. Ali bin Ebi Talib’i Necran halkına, zekâtlarını toplamak ve cizyelerini getirmek için gönderdi.” İbn Hişam, *es-Sîretü’n Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, 1990), c. 4, s. 242-243; krş. a.mlf., *Siret-i İbn Hişam*, çev. Abdülvehab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016), c. 4, s. 344.

artırıcı vasıftaki mallarından hem zekât vermek hem de devlete vergi ödemek zorunda kaldılar. Bu sorunu çözümlmek amacıyla Ebussuûd Efendi zekât ayetlerinin yorumunu sosyokültürel bağlamında okuyarak takdim etmek isabetli olacaktır.

1.1. ZEKÂTA TÂBÎ MALLAR

Ebussuûd Efendi fetvalarında²⁴⁵ zekât uygulamasını açıklayan pek çok bilgi bulunmuştur. Ancak *İrşâdü'l-‘Aklı’s-Selîm*’de fikhî tefsir olarak zekât konusundan ayrıntılı bir şekilde bahsetmemiştir. Bunun sebeplerinden birisi, zekât hukukunun kaynaklarının sadece Kur’an’dan değil aynı zamanda hadislerden de alınmış olmasıdır. Esas olarak Osmanlı Devleti, zekâta konu olan altın ve gümüş, ticaret malları ve sâime hayvanlarla, öşre konu olan toprak ürünlerinden vergi alıyordu.²⁴⁶ Ancak Ebussuûd’un tefsirinde sadece altın ve gümüş zekâtı ve ziraî mahsullerinden zekât hakkında bilgi bulunmaktadır.

1.1.1. ALTIN VE GÜMÜŞ ZEKÂTI

Ebusuûd Efendi Tevbe sûresi 9/34.²⁴⁷ ayetinin tefsirinde para, altın ve gümüş zekâtının açıklamaları zikredilmiştir. O, bu ayette “الإنفاق في سبيل الله” (*Allah yolunda harcama*) kelimeleri açıklarken buradaki infakın zekât olduğuna dair görüş

²⁴⁵ Demir – Günay, *Şeyhülslâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 119-146.

²⁴⁶ Kaya, “Fikhî Açından Osmanlı’da Zekât Uygulamaları,” İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 251.

²⁴⁷ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالزُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah’ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele”.

belirtmiştir. Zira bu ayet nazil olunca Müslümanlara pek ağır geldi. Hz. Ömer, söz konusu keyfiyeti Resulullah'a arz etti. Resûlullah, "Allah Tealâ'nın zekâtı size (farz) kılması, ancak geri kalan mallarınızı temizlemek içindir" buyurdu.²⁴⁸ Başka bir hadiste Resûlullah, "Zekâtı verilen bir mal, kenz (biriktilen, saklanan mal) değildir." buyurmuştur.²⁴⁹ Ebussuûd Efendi, Hz. Muhammed'in sözlerini alıntı yaparak bundan sonra gelen ceza tehditlerinin, Allah emrettiği halde zekât vermeyenlere hitap ettiğini belirtmiştir: "Altın ve gümüş sahibi olup da onların hakkını ödemeyen bir kimsenin, kıyamet günü kızgın levhalar haline getirilen bu mallarla böğrü, alnı ve sırtı dağlanacaktır."²⁵⁰ Buna göre altın ve gümüş mallarında zekât farzdır. Dolayısıyla müellifin izahlarından, tefsir ettiği ayet hakkındaki görüşünü desteklemek için hadisleri delil olarak zikrettiği anlaşılmaktadır.²⁵¹ Aynı ifade Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*²⁵² ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* başlıklı tefsirlerinde de bulunmaktadır. Bu konuda Ebussuûd'un bu yorumunun söz konusu kaynaklardan aldığı anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere her iki kaynak o dönemin ilim ehli arasında mütedavel kaynaklardır.

²⁴⁸ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 136; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2572; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Haşim b. Muhsin Basra (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), c. 13, s. 321-333.

²⁴⁹ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 136; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2572; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 36.

²⁵⁰ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 136; krş. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Osman Cuma Dumeyriyye ve Şuleyman Musellem el-Haraş (Riyad: Daru't-Tayyibe, 1997), c. 4, s. 41-42.

²⁵¹ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 135; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2572-3.

²⁵² el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 3, s. 79; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 36-38.

Ebussuûd gümüş ve altın zekât uygulamasını netleştirmek amacıyla fetvalar vermiştir. Ona göre “kadınların boyun, kulak ve sair uzuvlarına taktıkları” altından yapılmış ziynetler için zekât vermeleri farzdır.²⁵³ Kendisinin bir diğer fetvasına göre kılıç balığında bulunan gümüş de zekâta tâbîdir.²⁵⁴ Ancak zekât ve sadaka, çalıntı mallardan değil helal varlıklardan alınmalıdır. Buna göre bir fakirin sadaka ve zekât olarak aldığı, bir yerde toplayıp sakladığı mal ve akçeyi çalan Müzekki’ye o mal veya akçe helal değildir.²⁵⁵ Buna göre sosyokültürel ortamın iki durumu görünür olmaktadır: ziynet eşyalı kullanımı ve hırsızlık.

Kişinin zekât mükellefi olması için mal varlığının nisab denilen bir miktarı aşması gerekmektedir. Nisap miktarına ulaşp ulaşmadığını belirlemek için altın ve gümüş birbirine eklenir. Ebussuûd Efendi fetvasında Osmanlı akçeleriyle nisabın 840 akçe olduğunu belirtir.²⁵⁶ Fetvadaki “Osmanlı akçesi,” o dönemin iktisat yaşamına ilişkin bir terimdir.

²⁵³ “Hind’in boyundan ve kulaklarında ve sâir uzvunda olan altın için Hind’den zekât lâzım olur mu? El-Cevap: Olur, Ebüssu’ûd-Fâtih-Bayezit”. Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu’ûd Efendi*, s. 236.

²⁵⁴ “Kılıç balçağında olan gümüşden zekât lazım olur mu? el-cevâb: Olur”. Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu’ûd Efendi*, s. 123.

²⁵⁵ “Zeyd, sadakatdan cem’ eylediği mâl, nisabdan ziyâde olursa bir yerde hıfz eylese Amr bilüp alsa, şer’an Amr’a helâl olur mı? El-Cevâb: Olmaz”. Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu’ûd Fâtih Nüshası*, s. 131.

²⁵⁶ “Mesele: Diyar-ı Mısır’da altın kırk paraya ve altmış Osmaniye olsa Zeyd birkaç altınını kırk bir paraya seksen iki akçe-i Osmani hesabı üzerine bozup meta alıp seksen iki akçe hesabı üzere şıra söylese şer’an helal olur mu? El-Cevab: Olmaz”. Bkz. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 119.

1.1.2. ZİRAÎ MAHSULLERİNİN ZEKÂTI

Zekâta tâbî diğer mallardan birisi de ziraî mahsullerdir. Ebussuûd Efendi, En'am sûresi 6/141. ayetin²⁵⁷ tefsirinde “المعروشات” kelimesinin “غرسه الناس وعَرَّشوه” (insanların diktikleri ve büyüyüp alta gölge yapan ağaçlar olduğu) ve “غَيْرُ المعروشات” kelimelerinin “vadilerde ve dağlarda yetişen bitkiler” olduğunu ifade etmiştir. “مُخْتَلِفًا” ifadelerinin ise “ürünlerin şekil ve keyfiyet (vasıf, nicelik) bakımından çeşitli olmaları” olduğu şeklinde açıklamıştır. Buna göre ya hurma ve ekine aittir ya da burada zikredilen bütün meyveler içindir. “والزيتون والرمان متشابهة وَغَيْرُ متشابهة” ifadelerinin ise “zeytin ve nar çeşitlerinin birbirine benzer veya benzemez olmaları, renk, şekil ve tat gibi vasıflar olduğu” açıklamasını yapmıştır.²⁵⁸ Bu yorumların sosyokültürel hayatla bağına dikkat edilmelidir.

Müellif, “وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” ifadelerini izah ederken bu ayetin nüzul sırasına ait iki görüş sunmaktadır: Birinci görüşe göre, buradaki hak, ürünlerin devşirilip toplandığı gün, miktarı belli olmaksızın verilmesi vacip sadakadır; yoksa miktarı belli olan zekât (öşür) değildir. Zira bilindiği gibi zekât, Medine’de farz kılınmıştır; bu sure ise Mekke’de inmiştir. İkinci görüşe göre ise buradaki hak, zekâttır ve bu ayet de Medine’de nazil olmuştur.²⁵⁹ Buna göre onun nüzul sebeplerini nasıl

²⁵⁷ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوسَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوسَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مَتَشَبِهًا وَغَيْرَ مَتَشَبِهَةٍ كُلًّا مِّنْ ثَمَرَةٍ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez”.

²⁵⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 395; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2077.

²⁵⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 395; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2077.

kullandığı ve ayetlerin tarihlendirmeli rivayetlerini ne şekilde zikrettiği gözlemlenmektedir.

Ebussuûd Efendi *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm*'de bu sadaka/zekâtın ürünlerin devşirilip toplandığı gün verilmesinin emredildiğini söylemiştir. Bunun amacını “hakka önem vermek, edâ vaktinin geciktirilmemesi ve vücûbun ürünlerin tasfiyesine değil, yetişmesine bağlı olduğunun bilinmesi” olarak izah etmiştir.²⁶⁰

Ebussuûd Efendi, “وَلَا تُشْرَفُوا” ifadelerini tefsir ederken Sâbit b. Kays'tan (v. 633) bir rivayete yer vermiştir. Buna göre, kendisi beş yüz hurma ağacının meyvelerini devşirerek bütün meyvelerini dağıtmış ve o meyvelerden kendi evine hiçbir şeyi sokmamış.²⁶¹ Ebussuûd, bu görüşünü desteklemek amacıyla “وَلَا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسِطِ” (büsbütün eli açık da olma) İsra Sûresi 17/29. ayetini Kur'an'ı Kur'an ile yorumlayarak yapmıştır.

Tarih bilgini Mehmet Genç, mîrî toprak rejimi Abbâsîler zamanında bulunmadığı, Osmanlılar tarafından getirildiği; belki Osmanlıların icadı değildir, fakat Osmanlılar bu toprak rejimini Anadolu'da, Rumeli'de ve Osmanlı Devleti'nin ana bölgelerinde yaygın olarak kullandığı görüşündedir.²⁶² Ebussuûd Efendi'nin; “bu arazi ne öşrîdir, ne arazidir, mîrî tabir edilen arz-ı memlekettir” fetvasını bu

²⁶⁰ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 395; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2077-2078.

²⁶¹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 395; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2077-2078.

²⁶² Mehmet Genç, “İktisadî Açıdan Osmanlı'da Zekât Uygulamaları”, İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 255-256.

çerçevede anlamak isabetli olacaktır.²⁶³ Buna göre çiftçilerin toprak ürünlerinden öşür veya harâc vermeleri farzdır.²⁶⁴ Dolayısıyla devlet, vergi ve kira mukavelesiyle kira alabilir. Burada devlet, verginin yüzde kaçının uygulanacağını belirleme hakkına sahiptir. Mesela, ürün üzerinden belli bir oran alacağı zaman öşürdeki oranları dikkate almayarak, sekizde bir gibi arazinin verimliliğine göre oran uygulanabilmektedir.²⁶⁵ Dolayısıyla söz konusu ayetin yorumu sosyokültürel ortama göre yapılmış olmaktadır.

Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında zekâtı vergilerle eş tuttuğu söylenebilir. Kendisinin bir fetvasında; tüccarın, ticaret mallarından verdikleri gümrük vergisini zekât niyetiyle vermeleri halinde zekât yerine geçeceği zikredilmektedir.²⁶⁶ Sâime hayvan zekâtı konusunda ise, devletin gönderdiği memura iki koyun için bir akçe

²⁶³ “Mesele: Bu surette tasarruf ve ziraat eden kimesne nisab ve nisab-ı fitreye malik olmak lazım olur mu? yoksa haric-i arza nazar olunup gani ve fakir üzere vermesi lazım mıdır? El-Cevab: Lazımdır verdikleri ne öşürdür ve ne zekâttır belki harac-ı mukaseme ile ücret-i arzıdır ne verende gına şarttır ve ne alanda fakir”. Bkz. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 143.

²⁶⁴ “Mesele: Zeyd'in havlu içinde olan kovanlığında hâsıl olan aselden sahib-i timara ücret-i arz ya öşür vermese helal olur mu? El-Cevab: Vermek lazımdır, hâsıl olan yer arz-ı öşriye ise”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 125.

²⁶⁵ “Mesele: Zeyd-i sipahi reaydan on beş kileden iki kile öşür alsa şer'an helal olur mu? El-Cevab: Sipahinin reayadan aldığı harac-ı arzıdır öşür demek meşru değildir sipahi yeri arz-ı öşrî değildir arz-ı öşrî sahibinin mülkü olur öşrü fukara ve mesakinin hakkıdır ve asla sipahiye helal olmaz kadimden her ne mikdar alına geldi ise sipahinin hakk-ı şer'isidir öşrü müdür sümünü müdür subu'u mudur nısfına değin harac vaz' olunmak meşru'dur”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 163; Bkz. Süleyman Kaya, “Fıkhî Açıdan Osmanlı'da Zekât Uygulamaları”, İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 238.

²⁶⁶ “Mesele: Zeyd bazı meta'ı için verdiği gümrüğü zekâta geçer mi? El-Cevab: Zekât niyet edicek olur”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 126.

veren kimsenin, vergi zekâtı niyetiyle verdiği takdirde zekât sayılabileceğini belirtilmiştir.²⁶⁷

O dönemde, Osmanlı devletinin hem zekât hem de vergi toplanabilecek mallardan zekât toplamak yerine, vergi adı altında tahsilat etmeyi bilhassa tercih ettiği anlaşılmaktadır. Devletin bu tercihinin muhtemel sebepleri sosyal ve ticari açıdan değerlendirildiğinde şu yorumlar yapılabilir:

1. Osmanlı bölgesinde yaşayan gayrimüslim nüfusun çokluğu olabilir. Öyle ki zekât teriminin kullanılması onları dışlanmış hissettirebilirdi.
2. Zekâtın Müslüman reayadan çekilmesi, bir yandan da mesleki vergi ödemek zorunda oldukları için onlara ek bir yük binmesine neden olmuştu. Başka bir deyişle, aynı gelirin farklı prosedürler ve görevliler aracılığıyla tahsil edilmesinin ek külfetler anlamına geldiği söylenebilir.
3. Osmanlılar, ülkeleri üzerinden transit ticarette aracılık rolü oynamışlardır. Anadolu'da taşra üzerinden Akdeniz'e uzanan İpek Yolu, havza ülkelerinin özellikle tekstil alanında Osmanlı Devleti ile ticari ilişkiler geliştirmesine yol açmıştır.²⁶⁸ Bu ticaret faaliyetinden büyük miktarda gümrük geliri elde edilmiştir.²⁶⁹ Dolayısıyla zekâtı gümrük vergisi ile eşitlemek gümrük tahsilat sürecini kolaylaştıracaktır.

²⁶⁷ “Mesele: Zeyd koyunları için emr-i padişahî ile gelen Amr’a iki koyuna bir akçe verse zekâtına tutmağa kâdir olur mu? El-Cevab: Olur koyunun zekâtına niyet edicek”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 125.

²⁶⁸ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 38.

²⁶⁹ Gümrük vergisi, ticaret mallarından alınmaktaydı. Müslümandan %3, zimmîlerden %4, harbîlerden %5 gümrük alınıyordu. Bkz. Abdullah Demir, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006), s. 113.

1.2. ZEKÂTIN VERİLECEĞİ KİŞİLER

Ebussuûd Efendi, Tevbe Sûresi 9/60. ayetin²⁷⁰ tefsirinde, zekâtın verileceği kimselerin “الأصناف الثمانية” (sekiz sınıf) olduğunu belirtmektedir. Ebussuûd bu ayetteki sadakanın farz olan sadaka ya da zekât olduğuna değinir. Ayetin tefsirinde “فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ” ifadesini açıklarken, Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi olan Sîbeveyh’in (v. 180/796) görüşünü açıklamıştır. Buna göre, bu ifade *masdar müekkid* (tekit eden) olup, anlamı ayetin gerçekleşecek manası olup onun fiili ile *mensub* hale gelmesidir. Yani ayetin içeriğe vacip olan sadakalar ya da zekâtlar için farzı ifade etmektedir. Ebussuûd Efendi’nin bu yorumu özel ilgilendiği alanlardan biri olan Arapça dilbilgisinden örneklerle bilginin bütünlüğü ile disiplinlerin birikiminden yararlanan bir yaklaşımı benimsediği göstermektedir.

Ebussuûd Efendi bu ayetin tefsirinde zekâtın verileceği kimseler ile ilgili “sekiz sınıf (الأصناف الثمانية)”²⁷¹ olduğunu belirtir. Ayrıca bu sınıflara ait olanlardan başkasına sadaka da verilme görüşünü belirtir:

1. Fakir (الفقير), biraz malı olan kimse anlamındadır.
2. Miskin (المسكين), hiç malı olmayan kimselerdir.
3. Âmiller (العاملين), zekât toplamakla görevli memurlardır.

²⁷⁰ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَافَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar (zekâtlar), Allah’tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm’a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”.

²⁷¹ el-‘Îmâdî, *İrşâdü’l-‘Aklî’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 4, s. 163-165; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2619-2623.

4. Müllefe-i kulûb (المؤلفة قلوبهم), gönülleri İslam'a ısındırılanlar sınıfıdır. Bunlar dört guruptan oluşmaktadır:

- a. Resûlullah'ın gönüllerini kazanmak amacıyla sadakalardan pay verdiği Arap eşrafıdır.
- b. Uyeyne b. Hısn (v. 30/650), Akra b. Hâbis (v. 33/653-54) ve Abbas b. Mirdas (Vefatının kesin tarihi belirlenemez.) gibi Müslüman olmakla birlikte niyetleri henüz zayıf olan kimselerdir.
- c. Kendilerine sadakalardan pay verdiği takdirde benzerlerinin de Müslüman olması umulan kimselerdir.
- d. Kafirlerle ve zekât vermeyenlere karşı savaşmaları için gönülleri kazanılmak istenenlerdir.

Burada Ebussuûd Efendi'nin yorumu ayrıntılı olarak farklı sınıflara zekat payı uygun görülmesinin amacının Müslüman nüfusunu çoğaltmak olduğu ve ancak Allah İslam'ı galip ve çağrısını hâkim kılınca bunlara gerek kalmadığını dile getirmiştir.

5. Rikâb (الرقاب), köle olanları ifade eder. Sadakaların harcandığı yerlerden biri, kölelerin azat edilmesi ve hürriyetlerine kavuşturulmasıdır. Ebussuûd, bu konuda üç görüş ortaya koymuştur: Birincisi, kendileriyle mükâtebe (belli bir ücret karşılığında azat edilme) akdi yapılmış olan kölelere, borçlarını ödemeleri için sadaka mallarından yardım etmektedir. İkincisi, bu sadaka kölelerin azat edilmesi için değil, fakat esirlerin fidyelerinin ödenmesidir. Üçüncüsü ise sadaka mallarıyla köle satın alıp azat etmektir.

6. Ğârimîn (الغارمين), günah olmayan şeyleri karşılamak amacıyla kendi nefisleri için borçlanan, fakat borç ödeyebilecek kadar fazla nisaba malik olmayan kimselerdir.
7. Fî-sebîlillâh (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) diye isimlendirilenlerden Allah yolunda cihad ve ibadet edenler, fakir gaziler ve mallarıyla irtibatları kesilmiş olan hacılardır.
8. Yolda olanlar (ابن السبيل), yolda kalmış veya mallarıyla irtibatı kesilmiş olan yolculardır.

Zekât verilecek kişiler konusunda, Ebussuûd Efendi'nin şeyhülslâmlığa atanmasından bir yıl sonra, yani 953/1546 yılının başlarında yazdığı Tevbe Sûresi tefsirinin çıkarılan fetvalar üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. İlgili fetvaların birinde resm-i ganemin, diğerinde âdet-i ağnâmın zekât olduğu ve fukaraya verilmesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir.²⁷² Ebussuûd Efendi'nin Tevbe Sûresi 9/60. ayetinde belirtildiği gibi, zekât verilecek kişiler için temel öncelik fakirlerdir ve onları ön planda tuttuğu görülmektedir.

Bunun yanı sıra Ebussuûd Efendi'nin fetvalarında akrabalar içinden zekâtın verilemeyeceği kimseler ile ilgili bilgiler de yer almıştır. Ona göre, bir kimse zekâtını usûl ve fûru'ûna, yani babasına, dedesine, anasına, ninesine, oğullarına, kızlarına, bunların çocuklarına, torunlarına ve karısına veremez. Fakat bunların dışında kalan

²⁷² “Mesele: Bu surette Zeyd'in siyadeti sabit olduğu takdirce sancak beğleri ve sipahiler Zeyd'den âdet-i ağnam ve rûsum-u raiyet taleb eyleseler almağa kâdir olurlar mı? El-Cevap: Rûsum-u raiyyetin ekseri hukuk-u şer'iyedir ana siyadet mania olmaz âdet-i ağnam zekâtıdır müstahak olan fukaraya vermek lazımdır”. Demir – Günay, *Şeyhülslâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 122.

akrabalarına verebileceği zikredilmektedir.²⁷³ Bir diğer fetvasına göre, zekât verebilecek mali gücü olan kimseye, velev ki dinî ilimleri okuyan veya okutan olsun, zekât verilmez.²⁷⁴ Onun bu yaklaşımı güçlü bir fakih olması ve büyük bir devletin şeyhülislâmı olarak uygulayıcı yönünü işaret etmektedir.

Ebussuûd Efendi bir fetvasında, İnebahtı Deniz Muharebesi'nde (7 Ekim 1571) alınan ağır yenilgiden sonra Osmanlı donanmasına zekât verilebileceğine değinmiştir.²⁷⁵ Bunun sebeplerinden biri, “fî sebîlillâh” grubuna ait olmalarıdır. Donanmayı güçlendirmeye yönelik bu kampanya, sosyokültürel açıdan bakıldığında yukarıdaki ifadeyle birlikte Osmanlı'da din, hukuk ve devlet arasındaki ilişkinin ne kadar canlı seyrettiğini göstermektedir.

İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm'de “Yolcu (ابن السبيل)” kelimesinin yorumu, *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'de yer alan yorumlarla benzerlikler taşımaktadır.²⁷⁶ Nitekim Zemahşerî, vatanında zengin olsa da bulunduğu yerde fakir olan kimselere “ibn sebil” denildiğine söylemiştir. Ebussuûd Efendi'nin bu kelimeyi yorumlama tarzı dönemin de yaşanan göç durumunu yansıtmaktadır. Zira, kendisinin yaşadığı dönemde meydana gelen yoğun nüfus artışı ve artan tarımsal üretime yeterli karşılık

²⁷³ “Akrahadan nafaka ve kisve ve sılası vâcib kimlerdir ve Zeyd zekâtın anlara virmek câiz midür? el-Cevâb: Mahrûm-i fakîr olana nafaka virmek vâcibdir. Anları sıla itmek dahi gerekdür. Usûlünün ve fûru'ûnun ma'dâsına dahi zekât virmek câizdir”. Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası*, s. 131.

²⁷⁴ “Nisâb-ı zekâta kâdir ehl-i ilme zekât virmek şer'i olur mu? el-Cevâb: olmaz. Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd-Bayezit”. Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu'ûd Efendi*, s. 239.

²⁷⁵ “Mesele: Donanma-yı Hümayun sabıkan hezimet-i azimeye uğrayacak tekrar donanmaya gayret-i din için ağniya-yı müslimine guzat-ı mü'minin techizine sarf ettikleri malı sabıkan lazım olup eda olunmayan ve halen edası lazım olan ve bundan sonra lazım olacak zekâtları ne niyet edip dahi sarf eyleseler zekât-ı mezbure yerine geçer mi? El-Cevab: Geçer, makbul ve meşru'dur”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 125.

²⁷⁶ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, c. 3, s. 86; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 60.

verememek, kırsal kesimden şehirlere göçe neden olmuştur. Ancak şehirlerde yeterli iş imkânlarının bulunmadığı durumlarda göç eden insanlar işsiz kalmışlardı.²⁷⁷ Göçmenlerin bu durumda yardıma ihtiyacı olmaktadır ve zekât, karşılaştıkları yaşam yüklerini hafifletmeye yardımcı bir imkan olarak görülmektedir. Bu bağlamda sosyokültürel açıdan bu olguya bakıldığında, tefsir-müfessir ikilisinde müfessirin öznelliği görülmektedir.

1.3. ZEKÂT-NAMAZ İLİŞKİSİ

Maddi yardım anlamında zekât kelimesi Kur'an'da 30 defa geçmektedir. Bunların 26'sında "zekât" ve "namaz" aynı ayette yer almaktadır, bir ayette ise namaz ve zekât birbiri ardına zikredilmektedir.²⁷⁸ Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in Medine döneminde çeşitli zamanlarda İslam ve inançla ilgili sorulara cevap verirken, namazın yanı sıra zekâtı da İslam'ın şartı olarak zikrettiği görülmektedir.²⁷⁹ Bu nedenle zekâtın İslam'ın şartlarından biri olduğu ve namaz kadar önemli bulunduğu kabul edilmektedir.

Ebussuûd Efendi, zekâtın namaz ile birlikte anılmasının hikmeti hakkında bilgi verir. Konuyla ilgili Neml 27/3.,²⁸⁰ Tevbe 9/5.²⁸¹ ve Nur 24/37.²⁸² ayetler

²⁷⁷ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 45.

²⁷⁸ Duman, "Zekât Ahkâmının Teşri' Süreci", s. 21.

²⁷⁹ Duman, "Zekât Ahkâmının Teşri' Süreci", s. 31.

²⁸⁰ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

"Namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve ahirete de kesin olarak inanan mü'minler".

²⁸¹ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir".

incelendiğinde namaz ve zekâtın müminlerin amel ilkesinde önemli bir yere sahip olduğunu vurgulu şekilde dile getirmiştir. Zira ikisinin imanın karineleri ve aynı zamanda bedenî ve malî ibadetlerin başı²⁸³ olup diğer sâlih amelleri de arkalarından getirdiğini belirtmektedir.²⁸⁴ Ayrıca Nûr Sûresi 24/37. ayetin tefsirinde, zekâtın yalnız mescitlerde ifa edilen bir ibadet olmadığı halde, genelde namaz ile birlikte anıldığına dikkat çekilmiştir. Bu ayette zekâtın zikredilmesi insanların güzel amellerinin mescitlerde ifa edilenlere sınırlanmış olmadığına işaret ettiği yorumunu yapmaktadır.²⁸⁵ Böylece Ebussuûd Efendi insan hayatında zekâtın da namaz gibi temel ibadetlerden olduğunun altını çizmiş olmaktadır.

Zekâtın önemine ilişkin yorumlarının, dönemin sosyal-ekonomik koşullarından etkilendiği söylenebilir. Yaşadığı dönemde, Amerikan gümüşü, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nu da işgal etmiş durumdadır. Bu işgal, özellikle 1570'lerden sonra Akdeniz ülkelerindeki fiyatlarda genel bir artışa yol açmıştır. Özellikle 1585-86 döneminde, Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyatlar keskin bir şekilde yükselmiştir.²⁸⁶ Fiyat artışından sonra devlet kurda meydana gelen istikrarsızlık, yani züyuf akçenin ortaya çıkması

282 رَجُلٌ لَا تُلْهِيمُ تَجَرَّةَ وَلَا يَتَّعِ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ

“Nice adamlar ki, ne ticaret ne alışveriş kendilerini Allah’ı anmaktan namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymaz. (Onlar), kalplerin ve gözlerin (dehşetten) ters döneceği günden korkarlar”.

283 el-‘Îmâdî, *Îrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 4, s. 98; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2524.

284 el-‘Îmâdî, *Îrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 6, s. 425; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c.10, s. 4503.

285 el-‘Îmâdî, *Îrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 6, s. 256; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 9, s. 4292.

286 Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*, s. 42.

karşısında, akçedeki gümüş miktarını azaltmıştır. Bu durum, madeni paranın yayılmasına ve dolayısıyla devalüasyona neden olmuştur. Ortaya çıkan büyük ölçekli devalüasyon, fiyatların tekrar yükselmesine, karaborsaya ve nihayet ücretleri önemli ölçüde düşen ulûfeli askerlerin isyanına neden oldu. Bu dönemde Osmanlı toplumu ciddi bir ekonomik krizle karşı karşıya kalmıştır. Sosyokültürel açıdan bu olguya bakıldığında zekâtın yoksulların ihtiyaçlarının karşılanmasında, zengin ile yoksul arasındaki uçurumun kapatılmasında ve toplumsal kenetlenmeyi artırmak konusunda önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ebussuûd Efendi Mâûn Sûresi 107/7. ayetin tefsirinde fakirlere zekât vermenin, dinin direği olan namazı kılmak kadar önemli olduğuna değinmiştir. Hz. Peygamber'den rivayet olunan, "Bir kimse, Dîn (Mâûn) Sûresini okursa, eğer zekâtını vermişse, diğer günahları bağışlanır" hadisini naklederek görüşünü izah etmek istemiştir.²⁸⁷

1.4. ZEKÂTI VERMEYENLERE YÖNELİK TEDBİRLER

Zekât ve vergilerin XVI. yüzyılda ekonomik zorluklarla karşılaşanların maddi olarak desteklenmesinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Anılan çerçevesinde Ebussuûd Efendi'nin zekât vermeyenlerle ilgili ayetleri diğer ayetler ve hadis rivayetleri yorumuna bakıldığında sert bir yorumla tefsir ettiği görülmektedir. Ebussuûd Efendi, Âl-i İmrân Sûresi 3/180. ayetin²⁸⁸ tefsirinde, Allah'ın rahmetiyle elde ettikleri mallar konusunda cimrilik edenlerin, onların davranışlarındaki kötülük

²⁸⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 8, s. 606.

²⁸⁸ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَتَّخِلُونَ بِمَا عَاقَبْتَهُمْ اللَّهُ مِنْ فَتْلَةٍ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بِأَلَّ هُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا يَوْمَ الْفِتْمَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

"Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır".

zekâtı vermediklerinde daha bariz şekilde ortaya çıkaracağını bildirmektedir. Zira bu malların Allah'ın onlara lütûf ve keremidir ve bu sebeple Allah yolunda infakını gerektirir. Ayrıca bu açıklamasında, Hadîd Sûresinin 57/7'uncu “ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ ” (sizi üzerinde tasarrufa yetkili kıldığı maldan, (Allah yolunda) harcayın) ayetini Kur'an'ı Kur'an'la olarak zikretmiştir. “بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ” ifadesinde açıklıkla bunun şer olduğunun belirtilmesinin mübalağa anlamı vermek için olduğunu ifade eder. *İrşâd'ül-Akl'is-Selîm*'de bu husus, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirinde yer alan rivayetle açıklanmıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Malının zekâtını vermeyen kimselerin kıyamet gününde boyunlarına yılan dolanacaktır.”²⁸⁹ Ayrıca “وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadelerinin yorumunda, gök ve yer sakinlerinin sahip oldukları her şeyin tek sahibinin Allah olduğu ve hiç kimsenin bu mirasta hak sahibi olmadığına değinmektedir. O halde insanlara ne oluyor ki Allah Te'alâ'nın mülkünde cimrilik yapıyorlar ve o malları Allah yolunda infak etmiyorlar şeklinde açıklama yapmıştır. Ebussuûd Efendi'nin yorumunu açıklamak için Hz. Peygamber'in hadislerini zikrettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan, Fussilet Sûresi 41/7. ayetin²⁹⁰ tefsirinde Ebussuûd Efendi'nin zekât vermeyenleri mürtedlerle aynı kefeye koyduğunu anlaşılmaktadır. Ona göre bu ayetin manası zekâtı inkara yönelik uyarı ve korkutmadır. Nitekim bu vasıf, müşriklerin vasıflarından sayılmış ve ahireti inkâr etmekle beraber zikredilmiştir. İbn

²⁸⁹ “Yani onların dünyada cimrilik yaptıkları zekâtın vebâli, kıyamet günü bir yılan olarak boyunlarına geçirilecek ve bu yılan, tepelerinden ayaklarına kadar her taraflarını sokacak, tepelerini delecek ve ‘ben, cimrilik yaptığın malınım’ diyecektir”. Bkz. el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 256; krş. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, c. 2, s. 51.

²⁹⁰ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ

“Allah'a ortak koşanların vay hâline! Onlar zekâtı vermeyen kimselerdir. Onlar ahireti de inkâr ederler”.

Abbas'ın bu konudaki rivayetine göre, “لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ” ifadelerini “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” dememekle birleştirdiğini, zira “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadelerinin zekât kelimesini işaret ettiği anlaşılır.²⁹¹ Yani onlar nefislerini şirkten, tevhid ile arındırmazlar. O yorumunu Şems Sûresinin 91/7. ayetinin وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا “nefse ve ona düzen veren” cümlesiyle şahitlendirmiştir. Dolayısıyla müellifin açıklamalarından tefsir ettiği ayet ile ilgili görüşünü açıklamak için Kur'an ile Kur'an ayetlerini tefsir olarak zikrettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, tabiin ve tebe-i tabiînden Dahhâk ile Mukâtil'in “Yani hayır yollarında harcama yapmazlar ve sadaka vermezler” ve Mücahid'in “Yani amellerini tezkiye etmezler” ifadelerini kayıt ederek onların görüşlerini de hüccet aldığı anlaşılmaktadır.²⁹²

Ebussuûd Efendi, Tevbe Sûresinin 9/75. ayetinde²⁹³ Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yorumlarından aktararak Sa'lebe b. Hâtib'in (Hz. Osman'ın halifeliği sırasında vefat etmiştir ancak kesin ölüm tarihi tespit edilememiştir) ibretlik hikayesini anlatmıştır. Ebussuûd, Beyzâvî²⁹⁴ ve Zemahşerî'nin²⁹⁵ bu yorumunu aynıyla nakletmiştir.²⁹⁶

²⁹¹ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 7, s. 414.

²⁹² el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 7, s. 414.

²⁹³ وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰنَا مِنْ فَضْلَةٍ لَّنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ

“İçlerinden, “Eğer Allah bize lütuf ve kereminden verirse, mutlaka bol bol sadaka veririz ve mutlaka salihlerden oluruz” diye Allah’a söz verenler de vardır.”

²⁹⁴ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 3, s. 90.

²⁹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 70-71.

²⁹⁶ “Sa'lebe bir gün huzura gelerek: “Ey Resûlallah! Dua et de Allah bana mal versin” diye rica bulundu. Resûlullah: “Ey Sa'lebe! Hakkını eda edeceğin az bir mal, hakkını veremeyeceğin çok maldan daha hayırlıdır”. buyurdu. Sa'lebe ise, istediğinde ısrar etti: “Ey Resûlallah! Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, Allah bana mal verirse, ben her hak sahibinin hakkını eda edeceğim!” Resûlullah da dua etti. Sa'lebe biraz koyun edindi. Koyunları haşarat gibi çoğalmaya

Ebussuûd Efendi'nin zekât vermeyenlerle ilgili ayetlerin tefsirinde kıyamet günü mürtedlerle eşit olacaklarını²⁹⁷ ve daha sonra gecikerek ödedikleri zekâtın da kabul edilmeyeceğini ima ettiği sonucuna varılabilir. Bu katı yorum, aşağıda anılan o dönemin ekonomik ortamıyla birlikte değerlendirildiğinde zekâtın sosyal-ekonomik koşulları iyileştirmedeki önemini yansıtmaya vurgu olarak değerlendirilebilir. XVI. yüzyılda köylerden kentlere akın eden göçmenlerin neden olduğu yüksek işsizlik ve Amerikan gümüşünün Osmanlı pazarına girmesinin neden olduğu yüksek enflasyon, toplumsal düzenin bozulmasına katkıda bulunmuştu. Bu dönemde kırdan kente göç nedeniyle kentsel nüfus artışı daha yüksek olmuştu. Ancak şehirde yeterli iş imkanlarının olmaması nedeniyle işsiz gençler, suhte (medrese öğrencisi) veya sekban-sarıca gibi İslami okullara devam etmiş ve bu gruplar çeşitli nedenlerle

başladı. O kadar ki Medine çevresi, sürülerine dar geldi. Sa'lebe de uzak bir vadiye indi. Cemaate ve Cuma namazlarına gelemeyen oldu. Bir gün Resûlullah onu sordu. "Malı o kadar çoğaldı ki, bir vadiye sığamaz oldu!" dediler. "يا ويح ثعلبة" (*Sa'lebe'ye yazık oldu!*) buyurdu. Sonra Resûlullah zekâtı almak için etrafa iki memur gönderdi. İnsanlar onları güzelce karşılayıp zekâtlarını takdim ettiler. Zekât memurları, Sa'lebe'ye de geldiler. Resûlullah'ın zekât miktarlarının yazılı olduğu mektubunu ona okudular ve zekâtını talep ettiler. Sa'lebe ise onlara: "Benden istenilen zekât, gayr-i Müslimlerden istenen cizyenin kızkardeşidir. Siz şimdi gidin; ben sonra kararımı vereceğim!" dedi. Nihayet o iki memur, geri döndüklerinde daha onlar, Resûlullah'a bir şey anlatmadan Resûlullah iki kere: "يا ويح ثعلبة" (*yazık oldu Sa'lebe'ye*) buyurdu. Sonra Sa'lebe, zekâtını getirdi. Fakat Resûlullah: "Allah senin zekâtını kabul etmemi kesin olarak yasakladı!" buyurdu. Bunun üzerine Sa'lebe, başına toprak saçmaya başladı. Resûlullah da ona: "bu senin amelindir; sana verdiğim emre uymadın!" buyurdu. Sonra Hz. Peygamber vefat edince, Sa'lebe, zekâtını Hz. Ebu Bekir'e getirdi; fakat o da kabul etmedi. Sonra hilafeti sırasında Hz. Ömer'e getirdi; o da kabul etmedi. Sa'lebe, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde öldü. Diğer bir görüşe göre ise bu ayet, Sa'lebe, Sehl b. el-Hâris, Cedd b. Kays ve Mu'tab b. Kuşeyr hakkında nazil olmuştur. Fakat meşhur olan birinci görüştür". Bkz. el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 172-178; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2640-2641; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001), c. 11, s. 578-580; Serinsu, *Sa'lebe Kıssası, Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni bir Yaklaşım* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1995), s. 15-17.

²⁹⁷ Bu görüş Vehbe Zuhayli'nin *el-Fıkhu-l-İslamî ve Edilletuhu* adlı eserinde de yer almaktadır. Ona göre zekât vermeyenler dinden çıkmış ve mürted olmuş sayılır. Bkz. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu-l-İslamî ve Edilletuhu* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), c. 2, 734.

ayaklanmalara neden olmuştur.²⁹⁸ Dolayısıyla kentsel nüfusun artması, kaçınılmaz olarak kentin sosyal ve ekonomik düzenini bozacaktır. Bu durum Ebussuûd Efendi'nin tefsirini yazdığı dönem ve beslendiği kültürel ortamı doğrudan yansıtmaktadır. Aynı zamanda kendi döneminde yorumu (hermenötik)²⁹⁹ sosyokültürel bağlamında nasıl kullandığını gösterdiği şekilde anlaşılabilir.

2. NİKÂH'A DAİR AYETLERİN YORUMUNU SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMA

Sosyokültürel antropoloji insan toplumlarının sosyal organizasyonunu belirleyen evlilik ve akrabalık ile diğer konulardan daha fazla ilgilenmiştir.³⁰⁰ Orantılı olarak, sosyologların sosyal faaliyetlere harcadıkları aynı süreyi, antropologlar akrabaları analiz etmeye harcarlar. Aile, tüm akrabalık sistemlerinin dayandığı temel birimdir. Ailenin oluşabilmesi için, kadın ve erkeğin önce birlikteliklerini onaylamaları, sonra da din, toplum ve yürürlükteki kanunlara göre evlenmeleri gerekir. Bu bağlamda evlilik,³⁰¹ bir veya daha fazla erkek ile bir veya

²⁹⁸ Akdağ, *Celâli İşyanları (1550-1603)*, s. 68; Arslan, *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*, s. 207-208.

²⁹⁹ “Genel olarak insanın eylemlerinin, sözlerinin yarattığı ürünlerin ve kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatı. 19. yüzyılda, pozitivizmin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı, farklı bir yönetime ihtiyaç duyulduğu anlayışının sonucu olan yorum teorisi”. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 413.

³⁰⁰ Kırımlı, *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sıhri Hısımlık İlişkileri*, s. 1.

³⁰¹ İngiliz filozof Bertrand Russell (v. 1970) evliliğin içgüdüsel, ekonomik ve dini faktörler de dahil olmak üzere birçok faktörden oluştuğuna dikkat çekti. Bireylerin cinsel doyum, kuşak devamlılığı, ekonomik üretim ve dini düzene bağlılık için evlenme eğiliminde oldukları söylenmektedir. Bkz.

daha fazla kadın arasında yasal ve sosyal olarak geçerli kabul edilen ve doğacak çocuğa belirli bir statü sağlayan kurumsal bir birliktelik olarak tanımlanmaktadır.³⁰²

Bu durumda karşı cinsten iki kişinin bir araya gelmesine toplumsal ve hukuki meşruiyet kazandıracak unsurlar, dini normlar da dahil olmak üzere toplumdaki resmi ve gayri resmi normlardır. Başka bir deyişle, herhangi bir tesadüfi ilişki evlilik anlamına gelmez. Bu bağlamda, sosyokültürel antropoloji çalışmasında evlilik önemli bir konu olarak yer almaktadır.

Aşağıda Ebussuûd Efendi'nin nikâhla³⁰³ ilgili Kur'an ayetlerini yorumunu sosyokültürel bağlamında incelemeye çalışacağız. Osmanlı döneminde evlilik yoluyla gelişen akrabalık ilişkilerini XVI. yüzyılda 29 yıl şeyhülislâm olan Ebussuûd Efendi'nin yorumlarıyla ortaya koyduğu için hususi önem arz ettiği değerlendirilmektedir.

2.1. EVLİLİĞİN HER İKİ TARAFINDA ARANAN NİTELİKLER (KÜFÜVVET)

Ebussuûd Efendi *İrşâd'ül-Akl'is-Selîm*'de Nur Sûresi 24/32. ayetini³⁰⁴ yorumlarken evlenmesi tavsiye edilen çiftlerin kriterlerini açıklamaktadır. Bu ayetin

Mahmut Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), s. 20; Bertrand Russel, *Evlilik ve Ahlak*, çev. Sultan Neval Şimşek (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), s. 13.

³⁰² Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 19.

³⁰³ Rağıb el-İsfahani, nikâh kelimesinin asıl olarak “evlilik sözleşmesi” olduğunu belirtir. Daha sonra “cima” kelimesi, “cinsel ilişki” anlamında istiare edilmiştir. Fakat aslında, bu anlamda kullanılması mümkün değildir. Sonra bu kelime evlilik akdi için istiare yoluyla kullanılmıştır. Zira beraberlik ifade eden bütün isimler kinayeli söylenmiştir. Buna göre bu kelimeyi ifade eden fiili çirkin gördüklerinden açıkça söylemek istememişlerdir. Dolayısıyla hayasızlığı kastetmeyen birinin hoş olmayan bir kelimeyi güzel bir kelimenin yerine istiare yoluyla kullanması imkansızdır. Bkz. el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 653; krş. a.mlf., *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 979.

³⁰⁴ وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

tefsirinde Ebussuûd Efendi çok önemli bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre bu ayetin hitabı veliler ve hür kişiler / efendiler içindir. Yorumun başına hür insan kriterini eklemiştir. “وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ” (*sizden bekâr olanları evlendirin*) ibareleri açıklanırken hür bekar erkeklerle, hür kadınların evlenmesi tavsiye edilir.³⁰⁵ Müellif, “وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ” (*kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları*) ifadelerinin tefsirinde hür insanların ve kölelerin genel kişiliğine ilişkin oldukça özgün bir görüş sunmaktadır. Bu durumda, kölelere evlilik düzeninde salih (iyi ahlaklı) olma şartının getirildiğini ifade etmiştir. Zira salih olmayan köle, efendisinin kendisine bakmasına, sevgisini ifade etmesine, din ve âdet için gerekli masraf ve menfaatlerinin karşılanmasına lâıyk değildir. Yanında namus noksanı bir köle ve cariye bile tutmamalıdır. Ancak müellife göre bu ayette hür erkek ve kadınlar için salâh şartı dahil değildir, çünkü genellikle salih olmuşlardır. Ayrıca hür insanlar, kendileri ve malları ile ilgili tasarruflarda kendi başlarına karar verme hakkına sahiptirler.³⁰⁶

Müellif, “إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ” (*eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir*) ifadelerinin tefsirinde, bu ayetin her iki tarafın da fakirliğinin evliliğe engel olduğu vehmini ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Yâni, isteyen erkek tarafının veya istenen kadın tarafının fakirliği evlenmelerine engel değildir. Zira Allah'ın lütuf ve keremi, dünya malına ihtiyaç bırakmaz. Dünya malı gelip geçicidir.

“Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir”.

³⁰⁵ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 239.

³⁰⁶ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 239.

Allah onu dilediğine hesapsız olarak verir. Bu bağlamda müellif Hz. Peygamber'in bu ayette servet aramayı savunan hadisini aktarmaktadır.³⁰⁷

Ebussuûd Efendi “المحصنات” kelimesinin Kur'an'daki çeşitli anlamlarını ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre “muhsane” kelimesinin mastarı olan "ıhsan", Kur'an'da şu dört mânâda kullanılmıştır.³⁰⁸

1. Nisa Sûresinin 4/24. ayetindeki “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ” ifadesinde olduğu gibi “evlilik”;
2. Nisa Sûresinin 4/24. ayetindeki “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” kelimesinde olduğu gibi “iffet”;
3. Nisa Sûresinin 4/25. ayetindeki “وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَتَّخِذَ الْمُحْصَنَاتُ” ifadesinde olduğu gibi “hür”;
4. Nisa Sûresinin 4/25. ayetindeki gibi “فَإِذَا أَحْصَيْنَ” cümlesinde olduğu gibi “İslam”.

Ebussuûd'un "ıhsan" kelimesini yorumlamasının özgün bir yorum olduğu söylenebilir. O, Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinden sıkça yararlandığını kabul etse de "ıhsan" tabiriyle ilgili yorumunda *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*³⁰⁹ ve *el-Keşşâf*³¹⁰ başlıklı tesirlerden alıntı yapmamıştır. Bu şekilde *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ*

³⁰⁷ “قوله صلى الله عليه وسلم اطلبوا الغنى في هذه الآية،” (Peygamberimiz: "Bu âyette zenginlik arayın!") buyurmuştur). el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 240.

³⁰⁸ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 349.

³⁰⁹ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 68-69.

³¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 56.

Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'in orijinal anlatımı olduğunu ve bunu koruduğu ve her zaman Beyzâvî ve Zemahşerî'nin yorumundan alıntıyla karşılık vermediği söylenebilir.

Nitekim müellif Maide Sûresinin 5/5. ayetindeki “ **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ** ” (mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da) ifadesini tefsir ederken, bu ayetin salihleri teşvik anlamına geldiğini, aksi halde başkalarıyla evlenmenin caiz olmadığı anlamına gelmediğini bildirmiştir. Zira Müslüman cariyelerle evlenmek anlaşma ile geçerlidir. Namus noksanı kadınlarla evlenmek caizdir. İslam'dan önce kendilerine kitap verilen iffetli kadınlarla, harbiye (yabancı uyruklu) dahi olsalar, evlenmenin caiz olduğunu da belirtmiştir. Ancak, İbn Abbas'ın harbiye kadınla evlenmenin caiz olmadığını söyleyen rivayetini nakletmiş olması onun fıkıh zihninin yorum zenginliğine açık bulunduğunu işaret etmektedir.³¹¹

Bu yorumlardan hareketle Ebussuûd Efendi'nin evlenebilecek Müslüman bir çift için en az beş kriter belirlediği anlaşılmaktadır. Bunlar:

1. Din/salah
2. Hür
3. Salih / iyi ahlaklı olan köle ve cariye
4. Ehl-i Kitap
5. Zenginlik

³¹¹ el-İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 22; el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 116.

Müellif, evlenebilecek köleler için geçerli olan “iyi bir kişilik sahibi olma” koşulunu çok keskin bir şekilde belirlemiştir. Ancak bu gereklilik, hürlerin çoğunluğunun iyi kişilik özelliklerine sahip olduğu varsayılarak yapıldığından onlar için o kadar önemli kabul edilmemiştir. Bu konuda müellifin toplumun farklı görüşlere sahip olan sosyal sınıflardan oluşan ve o dönemde var olan sosyal hayat düzenini özgür insanlara ve kölelere açıkladığı görülmektedir. Özgürler genellikle asil olarak kabul edilirken, köleler genellikle aşağı seviyeden insanlar olarak kabul ediliyordu. Bu durumun sebebi, XVI. yüzyılda hala yürürlükte olan ve köleleri toplumsal düzende en alt sınıfa yerleştiren kölelik sisteminden kaynaklanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Hatta söz konusu bakış açısı, müellifin Nur Sûresi 24/32. ayetinin tefsirine de yansımıştı. Dolayısıyla, söz konusu tarihte erkek veya kadın köle ile evlenmektense, hür bekar erkeklerle ve hür kadınlarla evlenmek tercih edilirdi. Yukarıda anılan olgu aynı zamanda sosyokültürel bağlamı açısından değerlendirildiğinde tefsir-müfessir ikilisinde öznelliği bir örneği bulunduğu söylenebilir.

2.2. EVLİLİKTE MEHİR

İslam hukukunda erkeğin, evleneceği kadına ödediği miktara "mehr" denir. Genellikle koca, sözleşme sırasında veya evlilik sırasında ve hatta bazen evliliğin sona ermesi sırasında karısına mehir vermek zorundadır. Ebussuûd Efendi evlilikte mehrin verilmesi konusunda sahâbî, tabiin ve tebe-i tabiîn ve sonrası âlimin görüşlerini ortaya koymaktadır. İbni Abbas (v. 687), Katâde (v. 735), İbni Cüreyc (v. 767) ve İbni Zeyd (v. 671), kadınlara verilecek mehri Allah Teala'nın farzı olarak tarif etmişlerdi. Zeccac (v. 311/923), kadınlara mehir verilmesini din ve şeriatin

gereği farz görmekteydi. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (v. 146/763) ise kadınlara mehir vermenin Allah'ın bir hediyesi olduğunu belirtmekteydi. Ancak o mehrin karısına Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak verilmesi gerektiğini de ifade etmiştir.³¹²

Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişinden beri hakim mezhep olan Hanefîlik, mehir olarak zikredilebilecek asgari miktarın muaccel veya müeccel 10 gümüş dirhem olmasını şart koşar. Bu arada Malikiler, mehrinin alt sınırını, çeyrek dinar saf altın ve 3 dirhem saf gümüş veya eşdeğeri olarak belirler. Şâfiî ve Hanbeli mezhepleri ise asgari mehrin belirlenmesini kabul etmemişlerdir. Değeri olan her şey az da olsa çok da olsa mehir olarak verilebilir.³¹³

Osmanlı toplumunda mehir, bir bölümü evlilik sırasında verilen mehr-i muaccel, diğer kısmı da evlilik içerisinde veya evliliğin talak veya ölümle sona ermesi durumunda kadına, kadının kocasından önce ölmesi durumunda ise mirasçılara verilen mehr-i müeccel olmak üzere iki kısma ayrılır. Akid sırasında mehir miktarı belirtilmemişse mehr-i misl ödenmeli ve mehir miktarının belirlenmesinde çoğunlukla kız kardeşler, halalar, amca kızları gibi baba tarafından akrabaların mehir miktarlarının esas alınması öngörülmüştür.³¹⁴

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 4/4. ayetindeki “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً”

(kadınlara mehirlerini gönül hoşluğuyla verin) ifadesini tefsir ederken bu ayetin

³¹² el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 306-308.

³¹³ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), s. 216; M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), s. 196.

³¹⁴ Esra Yakut, “Klasik Dönem Osmanlı Aile Hukukunda Kadının Konumu”, *AndHD*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2015, s. 7; Mehmet Akif Aydın, “Mehir”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), c. 28, s. 389-390; Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (California: University of California Press, 1998), s. 52-53.

muhataplarının kocalar olduğunu, diğer bir görüşe göre muhatabının veliler olduğunu belirtmektedir. Zira veliler, evlendikleri kızın mehrini alıyorlardı. Bir kız çocuğu doğduğunda babasına, “هَنِيئاً لَكَ” (-malına getireceği bereket- sana afiyet olsun!) derlerdi.³¹⁵ Deyimin söylemeye çalıştığı şey, kızın alacağı mehir ile servetinin artacak olmasıdır. Ebussuûd Efendi’nin bu görüşünde yaşadığı dönemin sosyal koşullarından etkilendiği söylenebilir. Yerel geleneklere göre ebeveynler kızları olduğunda şanslı sayılırlardı. Çünkü kızlarının evliliğinde mehrinin bir kısmını alacaklardı. Mart 1516 tarihli İstanbul Mahkeme kayıtlarında İlyas’ın kızı Şahin’in mahkemeye çıkarıldığı, babasının üç yüz akçe alıp, kendisini Bayezid ile evlendirdiği bilgisi bulunmaktadır.³¹⁶

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 4/24. ayetindeki “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ” (onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin) ibaresinin şart cümlesi veya sıla-mevsûl cümlesi olarak yorumlanabileceğini belirtmiştir. Burada kastedilen açıklama şu şekildedir: “(1) Kadınlardan hangi ferdinden veya nikâh ve halvet gibi hangi fiilinden faydalaniyorsanız, (2) kadınlardan faydalandığınız ferdin veya söz konusu fiillerinin karşılığı olarak takdir edilmiş yahûd onlar için size farz kılınmış olan ücretlerini, yani mehirlerini verin.”³¹⁷ Bu konuda faydalanmaya (*İstimta’*) konu olan ya kadınların kendileridir, ya da onlarla ilgili fiillerdir. Ebussuûd, mehrin kadınların bedenleri ve kadınlıkları için bir ücret olarak da görülebileceğine dikkat çekmiştir. Aynı ifade

³¹⁵ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 306; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 3, s. 1172.

³¹⁶ Yakut, “Klasik Dönem Osmanlı Aile Hukunda Kadının Konumu”, s. 4.

³¹⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 353; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 3, s. 1233.

Beyzâvî tefsirinde de bulunmaktadır.³¹⁸ Ebussuûd Beyzâvî'nin bu yorumunu aynı ibare ile kayıt etmiştir. Onun bu görüşünün oldukça tarihsel ve öznel nitelikte olduğu söylenebilir. Bu tarihsel yorumun o dönemde toplumun sosyokültürel yapısında var olan ağır ataerkillikten kaynaklanmış olabileceği düşünülmelidir.

Ayrıca Ebussuûd Efendi kadının mehrini kocasına iade etmesi meselesinden bahsetmiştir. Nisa Sûresinin 4/4. ayetin³¹⁹ tefsirinde, bu ayetin cahiliye döneminde kocaların karılarına verdikleri mehri geri almaları halinde günah işleyeceğini düşünen toplum anlayışını ortadan kaldırmak için nazil olduğunu belirtmiştir. Eşinin zorlaması olmadan gönüllü olarak vermesi kelimesinin halinde mehrin makbul olduğunu ifade etmiştir. Zira, “طاب” anlamında hibe ve semahat (cömertlik) anlamları bulunmaktadır. Buna göre Kur'an'ın bu kelimesi kullanmasından maksadın, kadının bunu gönül hoşluğuyla vermesi ve o maldan doğrudan vazgeçmesi olduğunu bildirdiğini söylemiştir. Bu ayetin tefsirinde Ebussuûd'un bu ayette zikredilen hanımın kocasına verdiği mehrin yemek olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Çünkü ona göre mâlî tasarrufların en önemli bölümü yemektir.³²⁰ Bu yorumda onun döneminde yaşanan gıda pahalılığı ve kıtlık hayatta kalmanın en önemli unsuruydu. Bu dönemde birçok insan zor zamanlardan kurtulmak için servetini koruma gereği hissetmekteydi. Bu nedenle en önemli malî tasarrufun gıda sektöründe olduğunu Ebussuûd Efendi'nin belirtmesi doğal sosyokültürel durumdur.

³¹⁸ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 29.

³¹⁹ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا

“Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin”.

³²⁰ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 207-208.

Bu durumun tefsirinde yansıması ise müfessirin kendi çağındaki insana hitap etme tarzı şeklinde değerlendirilebilir.

Ebussuud naklettiği görüşlere dayanarak kadınlara mehir vermenin kocalara farz olduğu halde, bu sorumluluğun erkek tarafından rıza, güzellik ve gönül hoşluğuyla yerine getirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Ayetlerin mehir ile ilgili yorumunda dönemin sosyal ve hukuki koşullarından etkilenmiştir. Söz konusu tespitlere dayanarak bir müfessirin kaleme aldığı tefsirinde döneminin sosyokültürel koşullarından ayrı olamayacağı müşahade olunmaktadır.

2.3. EŞLER ARASI İLİŞKİLER

Karı-koca ilişkisi aile hayatının temelidir ve sosyokültürel hayatın teşekkülünde merkezi olduğu için, bir yere sahiptir. Kişisel benzerlik ve ortak yönlerin doğru algılanması, eşler arasındaki yakınlığı artırır. Uzmanlar evliliğin dört önemli boyutundan söz etmektedir. Bunlar; evlilikte uyum, kişisel özellikler, yakınlık ve problem çözmedir.³²¹ Ailedeki uyum, tüm aile üyelerine psikolojik ve sosyal yaşamda bir rahatlık duygusu sağlayacaktır. Aksi takdirde ailedeki huzursuzluk ve gerginlik, başta çocuklar olmak üzere aile bireylerini ve nihayetinde toplum hayatını olumsuz etkilemektedir.

Ebussuûd Efendi Rum Sûresinin 30/21. ayetin³²² tefsirinde, Hz. Havva'nın Hz. Adem'in eğe kemiğinden yaratıldığını söylemiş ve insanlar için kendi

³²¹ Evrim Erbek, “Evlilik Uyum”, *Düşünen Adam*, Cilt: 18, Sayı: 1, s. 39-47; Bkz. Edward Waring, “Dimensions of intimacy in marriage”, *Psychiatry*, Cilt: 44, Sayı: 2, 1981, s. 169-175.

³²² وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun varlığının ve kudretinin delillerindendir”.

cinslerinden eşler yaratması olarak yorumlamıştır. Bu tür bir benzerliğin karşılıklı anlayışa, saygıya ve birbirine güvene yol açacağını söylemiştir. Zira eşlerin yaratılmasının amacı zevcenin zevcine ülfet ve meyledip huzur bulmak içindir. Bu durum tek taraflı gibi anlaşılmamalıdır. Eşler için aynı amaç geçerli olmaktadır. Allah, evlilik ismetinde eşler arasında sevgi ve merhamet meydana getirmiştir. Denilir ki, eşler arasındaki sevgi ve merhamet, Allah tarafından bir bağıştır, öfke ve nefret ise şeytandandır. Bu konuda Ebussuûd'un Hasan el-Basri'nin (v. 110/728) sevginin cinsel ilişkiye, merhametin çocuklara bir kinaye olduğu şeklindeki yorumunu aktarması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Nitekim çocuk için Sâd Sûresinin 38/43. ayetinde “رَحْمَةً مِنَّا” (*Bizden rahmet*) ve Meryem Sûresinin 19/21. ayetinde “وَرَحْمَةً مِنَّا” (*Ve bizden rahmet*) denilmiştir.³²³ Böylelikle o bu ayeti Kur'an'ı Kur'an ile yorumlamıştır.

Ebussuûd Efendi, şehvetin yaratılmasında ve evliliğin haklarla düzenlenmesindeki hikmetin şehveti tatmin etmek değil, çocuk sahibi olmak (neslin devamı) olduğunu vurgulamaktadır. Müellif, Bakara Sûresinin 2/187. ayetindeki “أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ أَلَرَفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ” (*oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz*) cümlesini cinsel ilişkide bir mü'minin asıl amacının çocuk sahibi olarak nesli sürdürmek olduğunu belirtmiştir. Ramazan ayında iftar zamanı gelince Müslümanların yatsı namazını kılincaya veya yatıncaya kadar yemeleri, içmeleri ve cinsel ilişkide bulunmalarının helal olduğunu rivayetlere dayanarak anlatmaktadır. Bir rivayete göre, bir gece Hz. Ömer (v. 23/644) yatsıdan sonra eşiyle cinsel ilişkiye girdi. Bunun yüzünden çok üzüldü ve Hz. Peygamber'e geldi ve özür diledi. O sırada

³²³ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 594-595.

birçok sahabe kalkmış ve yatsıdan sonra bu işi yaptıklarını itiraf etmişlerdir.³²⁴ Bu rivayetlerde Ebussuûd nazil olduğu sosyokültürel ortamı tasvir etmiş olmaktadır.

Ebussuûd Efendi'nin evlilik amacına bakış açısının çocuk sahibi olmak ve nesli sürdürmek olduğu söylenebilir. Onun bu yaklaşımı evliliğin asıl amacına ilişkin görüşünün tarihin bu dönemi ve öncesindeki evlilik kurumuna insanların genel bakış açısı olduğu sonucuna varılabilir.³²⁵

Ebussuûd Efendi karı kocanın geceleri birbirlerine sarılarak yasak ilişkilerden korundukları için birbirlerinin örtüsü gibi olduklarını ifade etmiştir. Ayette kadın ve erkeğin her biri diğerine “libas, elbise, örtü” denilmiştir. Geceleri cinsel ilişkiye girdikten sonra temizlenmedikleri için cünüp olanların orucunun hükmü de burada açıklanmıştır. Oruç ve Ramazan gecelerinde cinsel ilişkinin sabaha kadar câiz olması, boy abdesti almayı sabaha kadar ertelemenin caiz olduğunu söyler. Yani sabah cünüp olarak uyananların orucu sahihtir. Ebussuûd'un yorumunun hem bir müfessir hem de İslam hükümlerini açıklamak görevi olan bir şeyhülislâm olarak değerlendirilmesine dikkat edilmelidir. O halde bir müfessirin sahip olduğu sosyal ve kültürel sorumluluğun Kur'an'daki ayetleri yorumlama şeklini etkilediği şeklinde değerlendirilebilir.

³²⁴ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 453-454.

³²⁵ Bu görüş, Alman psikolog ve sosyolog Franz Carl Müller-Lyer'in (v. 1916) *The Evolution of Modern Marriage* (Modern Evliliğin Evrimi) başlıklı kitabında dile getirdiği evliliğin hedeflerinden biriyle uyumlu görünmektedir. Lyer, insanların evlenmesi için üç önemli faktör olduğunu belirtir: ekonomik ihtiyaçlar, çocuk sahibi olma arzusu ve aşk. Bu unsurlar toplum tarafından yapılan evliliklerde her zaman mevcut olmasına rağmen, her tarihsel dönemde her zaman değişiklikler olmuştur. Lyer, ilkel toplumlarda evlilik için ekonomik dürtünün en önemli faktör olduğunu, eski uygarlıklarda çocuk sahibi olmanın ve modern uygarlıklarda sevginin en önemli güdü olduğunu savunmaktadır. Bkz. F. Müller-Lyer, *The Evolution of Modern Marriage* (New York: Routledge, 1930), s. 112-117; Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 20; Samuel Koenig, *Sosyoloji-Toplum Bilimine Giriş*, çev. S. Sucu - O. Aykaç (İstanbul: Ütopya kitabevi, 2000), s. 134.

2.4. GAYRİMÜSLİMLERLE EVLİLİKLER

Nikâhla kurulmuş aile yaşamı eşlerin karşılıklı bir sevgi ve saygı anlayışı içinde birbirleriyle tam olarak özdeşleşmelerini gerektirir. Aynı dine mensup insanlarla anlaşmak, farklı dinlere mensup insanlarla anlaşmaktan daha kolay olduğu sosyal olgudur. Öte yandan, bir karı kocanın farklı dinlere sahip olması, çocuklarının dini veya ahlaki eğitimini bir şekilde etkileyebileceği yine sosyal vakıadır. Bu bakımdan dinlerarası evlilik konusu her zaman önemli bir sosyokültürel konudur ve araştırmaya değerdir.

Ebussuûd tefsirinde müşriklerin, Ehl-i Kitap'ın, Sâbiîlerin ve Mecusîlerin sosyal tanımlarını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Gayrimüslimlerle evlilik konusunu tartışmadan önce, farklı dini inançlara sahip insanların durumu hakkında yorumunu zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre müşrikler putlara tapan kimselerdir. Kitap ehli, Yahudiler ve Hristiyanlardır. Onlara Ehl-i Kitap denilmesi, kendilerine isnad edilen kanuna uyma vaadinin sebebini dolaylı olarak hatırlatmaktır. Hz. Muhammed'e tâbi olma vaadinin asıl sebebi, onun vasıflarını kitaplarında bulmalarındır.³²⁶ Mâide Sûresinin 5/5. ayetinde zikredildiği gibi, Yahudilerin ve Hristiyanların yiyecekleri Müslümanlara helaldir. İbn Abbas'ın Hristiyan Araplar tarafından kesilen hayvan etlerinin hukuki statüsünü sorgulamadığına dair bir rivayeti aktarmaktadır. Tâbiîlerin genel görüşünün böyle olduğunu söylemektedir. İmam Ebû Hanife bu görüşü benimsemiştir. Ancak Hz. Ali (v. 661), Beni Tağlib kabilesine mensup Hristiyanlardan bir istisna yapmış ve

³²⁶ el-'İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 8, s. 573.

onların Hristiyan inancında olmadıklarını ve Hristiyanlıktan şarap içmekten başka bir şey almadıklarını söylemiştir. İmam Şâfiî de aynı görüştedir.³²⁷

Ebussuûd Efendi Sâbiîler hakkında Ebû Hanife'nin görüşünü almıştır. Buna göre Sâbiîlerin hükmü, Ehl-i Kitap'ın hükmü gibidir. Bu arada Ebû Hanife'nin talebelerinden ikisi İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî (v. 189/805) ve İmam Ebû Yusuf (v. 182/798) Sâbiileri iki kategoriye ayırmaktadır. Bir grup Mezmurlar okur ve meleklerle tapar. Başka bir grup ise hiç semavi kitap okumazlar ve yıldızlara taparlar. İşte bunlar Kitap ehlinde değildir.³²⁸

Onun tanımlamasına göre Mecusîler (Zerdüşter), cizye vermekte Ehl-i Kitap gibi muamele görmüşlerdir. Ancak kestikleri hayvanın yenilmesi ve kızlarıyla evlenilmesi bakımından Ehl-i Kitap olarak kabul edilmemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur “Mecusilere Kitap Ehli gibi davranın, ama onların kadınlarıyla evlenmeyin.”³²⁹

Bu bakımdan İslam, Hristiyanlık kadar sert değildir.³³⁰ Ebussuûd Efendi'nin Kur'an'da gayrimüslimlerle evlenmeye ilişkin ayetleri tefsirinden hareketle bu konuyu daha detaylı olarak ele almamız yerinde olacaktır: Gayrimüslim biriyle evlenme tartışması iki kategoriye ayrılır:

³²⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 21-22.

³²⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 22.

³²⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 22.

³³⁰ Hukukçu Halil Cin'in belirttiğine göre, XII. yüzyılda Kilise hukuku, Hristiyanların Hristiyan olmayanlarla evlenmesini yasaklamıştır. Hatta Roma İmparatorluğu Kanunları, Hristiyanlarla Yahudilerin evlenmesini de kesinlikle yasaklamıştır. Hristiyanlığın bu yasağı koyarken amacı, inananlarının Hristiyan kardeşleriyle evlenmeleriydi, çünkü Kilise hukukunda evliliğin dinî bir yanı mevcuttu. Bkz. Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, s. 111-112.

1. Gayrimüslim kadınlarla evlilik.
2. Gayrimüslim erkeklerle evlilik.

2.4.1. GAYR-İ MÜSLİM KADINLARLA EVLİLİK

Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresinin 2/221. ayetindeki “وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ” (İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin) ifadesini yorumunda müşrik veya Allah’a ortak koşan kadınlar ifadesinin iki şekilde anlaşılabilceğini belirtmiştir:

- 1) Müşrik kadınlar kavramına Ehl-i Kitab kadınları da dahildir.

Bu hükme, Tevbe Sûresinin 30. ve 31. ayetleri³³¹ delildir. Ebussuûd Efendi bu iki ayetin hükmünün umum ifade ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu ayetlerin yukarıdaki hükmün dayanağını ve sebebini oluşturabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Ehl-i Kitab’tan³³² kadınların da müşrik oldukları sonucuna varılabilir. Ancak bu yoruma göre bu ayetin “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ” (Daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da) ifadesindeki Mâide Sûresinin

³³¹ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلَ قَتَلْنَاهُمُ اللَّهُ أَلَّىٰ يُؤْفَكُونَ - اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur” dediler. Hristiyanlar ise, “İsa Mesih, Allah’ın oğludur” dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!. (Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa, bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır”.

³³² Süleyman Ateş, Ehl-i Kitab’ın müşrik ile aynı olduğu görüşüne ilişkin olarak, böyle bir görüşün Kur’an’ın lâfzî anlamıyla çeliştiğini ileri sürer. Ona göre Kur’an, Kitap Ehli’ni müşrik olarak adlandırmaz ve Kitap Ehli’ni her zaman müşriklerden ayırır. Bkz. Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 599; Bkz. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufak Neşriyat, 1988), c. 1, s. 316.

5/5. ayetle nesh olunduğunu söyler. Bu ayet, Müslüman bir erkeğin Kitap Ehli'nden iffetli kadınlarla evlenmesine izin vermektedir. Ebussuûd bu yorumunu kuvvetlendirmek için Ebû Hanife ve Şâfiî'nin evlilik hakkındaki görüşlerini Ehl-i Kitap cariyeleriyle mukayese etmektedir. İmam Ebû Hanife'ye göre Ehl-i Kitap olan cariyeler Müslüman kadınlar gibidir. İmam Şâfiî'ye göre ise öyle değildir.³³³

2) Bu ayette Allah'a ortak koşan kadınlardan kastedilen, Kitap Ehli dışında olan putperest kadınlardır. Buna göre âyetin neshi söz konusu olmayıp hakimiyeti devam etmektedir.

Ebussuûd bu konudaki ayetin nüzul sebebi olarak bir rivâyet nakleder:

“Hz. Resûlullah, Mersed b. Ebumersed el-Ghanavi'yi bazı Müslümanları getirmesi için Mekke'ye gönderdi. Mersed, cahiliye döneminde Anak adında bir kadına aşık olmuştu. Bu kadın, Mersed'in Mekke'ye geldiğini duyunca yanına gitti ve onunla yalnız kalmak istedi. Mersed, “Maalesef İslam bizi birbirimizden ayırdı!” dedi. Sonra aralarında şu konuşma geçti. Anak, “Benimle evlenir misin?” dedi. Mersed, “Evet, ama ben Peygamber'in iznini almak için Medine'ye döneceğim” dedi. Nihayet Medine'de Hz. Peygamber'in huzuruna çıkan Mersed, bu evlilik için izin istedi. Bu nedenle yukarıdaki ayet nazil olmuştur.”³³⁴

³³³ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 498-501.

³³⁴ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 498; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, c. 1, s. 315.

Bu rivayet Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* ve *Esrârü't-Te'vîl*³³⁵ ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*³³⁶ adlı tefsirlerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Ebussuûd'un bu rivâyeti Beyzâvî ile Zemahşerî'de mütalaasından naklettiği değerlendirilebilir.

2.4.2. GAYR-İ MÜSLİM ERKEKLERLE EVLİLİK

Ebussuûd Efendi, Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesi konusuna sert tepki göstermektedir. Bakara Sûresinin 2/221. ayetindeki " وَلَا تَتَّخِذُوا " (kadınlarınızı, iman etmedikçe Allah'a ortak koşan erkeklerle *nikâhlamayın*) cümlesindeki kelimenin bütün müşrik erkekleri kapsadığını ve anlamın mutlak olduğunu belirtmektedir. Zira Yahudiler ve Hıristiyanlar daha önce zikredilen inançları nedeniyle (Üzeyr Allah'ın oğludur, Mesih Allah'ın oğludur) dedikleri için Allah'a ortak koşanlar kapsamındadır.³³⁷ Bu görüşünü Hudeybiye'de Sübey'a binti Haris el-Eslemi adlı bir kadının kafir kocasından kaçan bir Müslüman olarak Müslümanlara geldiğini anlatan bir olaya atıfta bulunarak açıklar. Fakat daha sonra kocası Müsafir el-Mahzûmi (ve bir başka rivayete göre) Sayfi b. Rahip oraya gelmiştir. Hudeybiye antlaşmasına göre, müşriklerden kaçıp Müslümanlara gelen kişiyi Müslümanlar müşriklere geri verirdi. Ebussuûd Efendi bu hadise üzerine Mümteherine Sûresinin 60/10. ayetinin³³⁸ nâzil olduğunu nakleder. Bu sebep-i nüzûl

³³⁵ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl* ve *Esrârü't-Te'vîl*, c. 1, s. 139.

³³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 1, s. 431.

³³⁷ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 498.

³³⁸ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهْجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاثُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْنَهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُسَبِّحُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ أَنْفَقُوا دَلِكُمْ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değildir. Kâfirler de

rivayetine göre bu şartın erkekler için konulduğunu, kadınlar için olmadığı yorumunu yapar. Ebussuûd daha sonra, bu ayet nazil olduktan sonra Hz. Peygamber bu kadının İslam'dan başka bir amaç için Müslümanlara katılmadığına dair yemin ettirdiğini; kadın yemin ettiğinde Hz. Peygamberin eski kocasının kendisine harcadığı mehri ona verdiğini ve Hz. Ömer'in (v. 23/644) o kadınla evlendiğini anlatmıştır.³³⁹

Ona göre bu ayet Müslüman kadınların müşrik erkeklere helal olmadığını, müşrik erkeklerin de Müslüman kadınlara helal olmadığını bildirmektedir. Bu görüşü desteklemek için İbn Abbas (v. 68/687-88), İbrahim en-Nehaî (v. 96/714) ve Mücâhid (v. 103/721)'in rivayetlerini zikretmiş ve İbn Abbas'ın ve tâbiin alimlerinin görüşünü vermiştir.³⁴⁰

Ebussuûd Efendi ayetteki tekrar ifadesinin amacını haramlığı tasdik etmek için olduğunu iki açıdan izah etmektedir. Birincisi ilk evliliğin bozulduğunu, ikincisi ise yeni bir evlilikle de onlara helal olmadığını bildirir. Sonuç olarak Allah'a ortak koşan erkekler küfürlerinden vazgeçmedikçe hür kadınlar veya kölelerle nikâhlanmalarının haram olduğu çok açık olduğunu belirtir. Onun bu açıklamalarından, evliliğe engel sayılan din farklılıklarının sadece kadınları

Müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirleri verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”.

³³⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 8, s. 201.

³⁴⁰ “Bu ayet, Mekke'de kafir eşleri olanlara, onları eşleri olarak görmemelerini emretmiştir. Yurtların farklı olması nedeniyle (biri İslam yurdu, diğeri küfür yurdu) kadının eski evliliği sona ermiştir.” İbrahim en-Nehaî'ye göre, ayetteki kafir eşler, önce Müslüman olup, daha sonra dâr-i harbe (küfür diyarına) katılıp kafir olanlardır. Mücahid'e göre bu âyet, kafirlerle birlikte kalan kadınların boşamalarını ve onlardan tamamen ayrılmasını emretmektedir. Bkz. el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 8, s. 200-201.

ilgilendirdiği ve erkeğin semavi dinlerden birine mensup bir kadınla evlenebileceği sonucuna varılabilir. Zira, Müslümanların kadın veya erkek olmalarına bakılmaksızın evlenmeleri konusunda katı yasaklar bulunmaktadır.

Osmanlı toplumunda farklı dinlerin mensupları arası evlilik uygulamasının bulunduğu sosyokültürel vakıadır. Müslüman kocalarının ölümünden veya boşandıktan sonra gayrimüslim kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmelerine izin veren Ebussuûd'un fetvasında bu durum açıkça görülmektedir. Bu boşanmada iddet süresi üç ay, kocanın ölümü halinde yüz otuz gündür. Bu konudaki bir fetva örneği şu şekildedir: “*Mesele: Bir Müslim bir zimmîye tezevvüc edib tasarruf ettikten sonra Zeyd fevt olub yahut boşayub iddeti munkaziye olduktan sonra bir kâfire nikâhlatmak caiz olur mu?*”³⁴¹

Diğer bir fetvada ise gayrimüslim bir kadınla evlenen Müslüman bir erkek, daha sonra kafir olup da yeniden Müslüman olursa, gayrimüslim karısıyla nikâh akdini yenilemesi hakkındadır. Bu fetva şöyledir: “*Mesele: Zeyd'in zevcesi kâfire olsa Zeyd küfür söyleyip yine imana gelse kâfire zevcesine nikâh lazım mıdır? El-Cevab: Lazımdır*”³⁴²

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu konudaki uygulaması göz önüne alındığında İslam hukuku Müslüman erkeklerin zimmi kadınlarla evlenmesine izin vermesine rağmen, bu tür evliliklerin her dönemde Osmanlı Devleti topraklarının hiçbir yerinde

³⁴¹ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 190; Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası*, s. 164

³⁴² Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 303.

yaygın bir uygulama olmadığını ilgili araştırmalar ortaya koymaktadır.³⁴³ Bunun bir nedeni, Müslüman ve gayrimüslimlerin aynı mahallede yaşamıyor olmasıdır. Osmanlı şehirlerinin ve çevresinin sosyal sınıfa göre değil, ırk ve din farklılıklarına göre şekillendiği bilinmektedir. Bazı yerlerde göçmen grupları (örneğin Boşnaklar, Arnavutlar) veya şehir çingeneleri aynı mahallede, yani yakınarda yaşamaktadır. Dini ve etnik bir grubun zenginleri ve fakirleri aynı yerde yaşamaktaydı. Bu durum o dönemde Ortaçağ Avrupa şehirleri için de geçerliydi. Yahudilerin yaşadığı Avrupa'da -Gettolar- şehirlerin hemen çevresinde bulunurdu. Örneğin İstanbul surlarının eteğinde Balat (Yahudi mahallesi), Fener (Rum mahallesi), Sulumanastır, Samatya, Kumkapı (Ermeni mahallesi) ve Sulukule (Çingene mahallesi) mahalleleri bulunmaktaydı.³⁴⁴

Ebussuûd Efendi'nin bu ayetleri yorumu ve ilgili fetvalarına sosyokültürel açıdan bakıldığında Osmanlı toplumunda farklı dinlerin mensupları arası evliliğin var olduğunu, ancak bu uygulamanın çok yaygın olmadığını söylemek mümkündür.

2.5. EVLENİLMESİ HARAM OLAN KADINLAR (el-MUHARREMÂT)

Evlilik, iki ayrı ailenin evlatlarını birbirine bağlar ve evli kişiler aracılığıyla iki aile arasında bir bağ oluşturur. Evlilik aynı zamanda bir erkek ve bir kadın arasında "evlilik bağıyla oluşan akrabalık (affinal)" ilişki yaratır. Bir erkek veya kadın, eşinin ebeveynleri, kardeşleri ve hatta evliliğe bağlı bir eşin çevresiyle dostane

³⁴³ Seda Örsten Esirgen, "Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayrimüslim Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Dergisi*, Cilt: 65, Sayı: 3, 2016, s. 905; Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2005), s. 94-95.

³⁴⁴ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, s. 281.

ilişkiler geliştirir. Antropolojik terminolojide, akrabalar ve bireyler arasındaki münasebet, hısımlık ilişkisi olarak tanımlanır.³⁴⁵ Bu akrabalık sistemi, farklı akraba kategorilerine nasıl davranılacağını da belirler. Benzer davranış kalıpları dünyanın her yerindeki akraba gruplarında mevcuttur.

Örneğin Hindistan'da evli bir kadın genellikle kocasının evinde kalır ve kocasının ailesiyle birlikte hayata başlar. Genç gelinler, kocasının kayınpederi ve erkek kardeşleriyle çok fazla iletişim kurmamaya çalışırlar. Gelin, kayınpederinin ve kocasının erkek kardeşinin huzurunda, onlarla konuşmadan veya aynı masada oturmadan saçını ve yüzünü kapatarak saygı göstermelidir.³⁴⁶ Aynı davranış, Amerika Birleşik Devletleri'nin güneybatısındaki Yerli Amerikalılar olan Navajo halkı tarafından da uygulanmaktadır. Damat kayıinvalidesini görmemeye çalışır. Kayıinvalidesinin evine yaklaşırken, öksürür veya yüksek sesle güler, ona evden çıkmasını işaret eder veya evde olduğunu bildiği sürece gelişini geciktirir.³⁴⁷

Bazı ilkel toplumlarda, aynı klan veya kabile içinde evlilik, kan bağı nedeniyle yasaklanmıştır. Benzer bir uygulama Sibiryâ Ostyaklar'da da görülmektedir. Ostyaklar aynı aileden veya aynı isimle evlenmeyi suç sayarlar. Sibiryâ'da bir Yakut evlenmek isterse kendi kabilesinden başka bir kabileden bir

³⁴⁵ Kırımlı, *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısımlık İlişkileri*, s. 2.

³⁴⁶ Nermin Erdentuğ, *Hal Koyünün Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), s. 43-44; Kırımlı, *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısımlık İlişkileri*, s. 10.

³⁴⁷ Ernest L. Schusky, *Manual for Kinship Analysis* (New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1972), s. 61; Kırımlı, *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısımlık İlişkileri*, s. 10.

kızla evlenmek zorundaydı.³⁴⁸ Bu toplulukta görülen akrabalık ve soy kültüründe iç evliliğin yasaklanması, dış evlilik kurallarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ayrıca akrabalık sisteminde, akraba evliliğini yasaklayan fücür (*incest*) tabusuna ilişkin kurallar da bulunmaktadır.³⁴⁹ Hatta bazı ilkel toplumlarda, *incest* tabusu, biyolojik akrabalık olmasa bile çok uzak akrabaların, hatta bazen tüm klanların evliliklerini yasaklıyordu.³⁵⁰ İslam aile hukukunda da evliliği engelleyen çeşitli sebepler bulunmaktadır.³⁵¹ Söz konusu kısıtlamalar, ideal bir aile hayatı yaratmayı amaçlamaktadır. Zira sınırlandırılmamış bir evlilik, beklenen sonuçları vermediği insanlığın tarihsel tecrübesiyle de sabittir.

İslamiyet'te genel olarak "muharremât" olarak adlandırılan evlilik yaşağının iki nedeni vardır: Sürekli evliliğin önündeki engeller ve geçici evliliğin önündeki engeller.³⁵²

³⁴⁸ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 22; Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum-2*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Payel Yay., 1998), s. 104.

³⁴⁹ Tarih boyunca bazı toplumlarda eş seçiminde herhangi bir kısıtlama olmamıştır; bazı toplumlarda kayda değer önemli yasaklar olmuştur. Örneğin, eski İran'da evliliğin önündeki engeller düşüktü ve bugün evliliğe engel olarak kabul edilen şeyler, onlarda evliliğe engel olarak kabul edilmiyor. Aynı şey eski Mısır ve Isparta için de geçerliydi. Bkz. Şamil Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 39, Sayı: 1, 1999, s. 194; Robert Roberts, *The Social Law of the Qoran* (London: Curzon Press, 1990), s. 12.

³⁵⁰ Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, çev. Erzen Onur (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), s. 81.

³⁵¹ Evlenmeyi engelleyen sebeplerin yanında İslam hukukunda evliliğe zarar veren sebepler de vardır. Kocanın nafaka yükümlülüklerini yerine getirememesi veya evlilik sırasında karı veya kocada bulunan bazı akıl hastalıkları veya fiziksel yetersizlikler de evliliğe engel olabilir. Bu sebepler dahi mahkeme huzurunda boşanmaya sebep olabilecek niteliktedir. Bkz. ez-Zehebî, *eş-Şeriatu'l-İslâmiyye Dirâse Mukarana Beyna'l-Mezâhib Ehl-i Sünnet ve'ş-Şî'a* (Kahire: Mektebe Vehbe, 1991), s. 336.

³⁵² Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I", s. 175-237; Dağcı, "İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II", s. 137-194.

1. Evlenmenin önündeki sürekli engeller: Kan akrabalığı, evlilik akrabalığı ve süt akrabalığıdır.
2. Geçici evlilik engeller: Dini farklılıklar, boşanma, iddet süresi, ihramlı olma, mülkiyet ilişkisi ve lian'dır.

Sözlükte "yasak" anlamına gelen "hurmet" kökünden türetilen muharremât'ın fıkıhta geniş ve dar olmak üzere iki anlamı vardır. Muharremât geniş anlamda, İslam'ın haram kıldığı şeyleri, dar anlamda ise İslam dinine göre evlenmeleri geçici veya sürekli olarak yasaklanmış kadınları ifade eder.³⁵³ Muharremat bahsi, Kur'an-ı Kerim'de Nisa Sûresinin 22, 23, ve 24. ayetlerinde geçmektedir. Ebussuûd Efendi'ye göre evlenme engelleri haramlık sebepleri mahiyetleri itibariyle sürekli olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmaktadır:

2.5.1. NESEB SEBEBİYLE HARAM OLAN KADINLAR

Ebussuûd Efendi bir erkeğin neseb nedeniyle evlenmesinin en çok yasakladığı kadınların, babaları tarafından nikâhlanmış kadınlar olduğunu belirtmiştir. Zira bu tür bir evlilik gerçekten ahlaksız ve iğrenç kabul edilmiştir. Bu evlenme yasağı, bir sonraki ayette bahsedilen muharremât arasında değil, Nisa Sûresinin 22. ayetinde ayrı ayrı zikredilmektedir. Söz konusu olan katı yasak, cahiliye döneminde bu evliliğe devam edenlere de yöneltilmişti.³⁵⁴

³⁵³ Ahmet Nedim Serinsu (ed.), *Dini Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 2009), s. 245; Fahrettin Atar, "Muharremât", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), c. 31, s. 6-8.

³⁵⁴ İbni Abbas ve müfessirlerin cumhuru diyorlar ki: "Câhiliye devri İnsanları, ölen babalarının zevceleri ile evleniyorlardı." el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 341; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 10, s. 18.

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 22. ayetindeki “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” (geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin) ifadesinin tefsirinde ayette geçen “âbâüküm/babalarınız” kelimesinin, dedeyi kapsayan bir mecaz olduğundan bahseder. Bir babayla evli olan bir kadınla evlenme yasağı, hem nass hem de icma ile kalıcı bir yasaktır. İmam Azam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşlerini nakledip, babanın evliliği sahih ise, bu tür evliliklerin yasaklanmasının kalıcı olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirtir. Ancak babanın evliliğinin fâsid olması halinde evlilik yasağı konusunda ihtilafları olduğunu zikreder.³⁵⁵

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 23. ayetini Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederek zikreder ve nesepten evlenmemesi gereken diğer kadınlar, anneler, kızları, kız kardeşler, halalar, teyzeler, erkek kardeş kızları ve kız kardeş kızları olduğunu belirtir. Evlilikte yasak anne kavramının ne kadar uzak olursa olsun bütün büyükanneleri kapsadığı anlamına geldiğini ve aynı şekilde kız kavramı, ne kadar uzak olursa olsun o adamın tüm kızlarını ve torunlarını kapsadığını söyler.³⁵⁶ Kız kardeşlerin öz, baba bir, ana bir bütün kız kardeşleri içine aldığını, amme (hala)'nın babasıyla babası aynı kişi olan kadın olduğunu, halet (teyze)'nin annesiyle annesi

³⁵⁵ İmam Hanefî'ye göre, babanın nikâhı batıl ise, cariyelerle veya kanuna aykırı olarak hür kadınlarla cinsel ilişkiye girmek veya şehvetli öpüşme ve dokunma gibi cinsel davranışlarda bulunmak bu tür evliliğin yasaklanması sebebiyle meşru olacaktır. Şâfilere göre ise, haram olarak (mülkiyetsiz ve nikâhsız olarak) gerçekleşen bir evlilik, o fiillerle sâbit olmaz. Bu tür bir evlilik çok çirkin ve iğrenç olduğu için haramdır, dolayısıyla bu tür evliliği kimsenin yapmasına izin verilmez. Bkz. el-İmâdî, *İrşâdü'l- 'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 342.

³⁵⁶ Alimlerin çoğu, gayrimeşru olan (zina yoluyla) kızların da diğer kızlar gibi babalarına haram olduğu sonucuna varmışlardır. Çünkü "kızlarınız" kelimesi geneldir. Hangi şekilde olursa olsun, kendi soyundan gelen tüm kızlar için geçerlidir. İmam Azam Ebû Hanife, İmam Malik ve İmam Ahmed ibn Hanbel bu görüştedir. Ancak İmam Safî aksini düşünmüştür. Böyle bir kız, babasına helaldir, çünkü bu kız gayrimeşru olan kızdır. Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîr'ul-Kur'an'ul- 'Aẓîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), s. 248.

aynı kişi olan kadın olduğunu açıklar. Bu aynı zamanda yakın ve uzak halalar ve teyzeler için de geçerlidir. Erkek ve kız kardeş kavramı yakın ve uzak olanları da içerir.³⁵⁷

Ebussuûd'a göre soya dayalı akrabalık sistemi sadece karışık evlilikleri yasaklamakla kalmaz, aralarındaki ilişkiyi de düzenler. Örneğin bir koca, karısına sevgi dolu bir ortamda, "Annem ve kardeşim ol" derse, karısına annesi ve kız kardeşi kadar değer verdiğini, onu onlar kadar sevdiğini ve saygı duyduğunu gösterecektir. Ancak bir koca, tartışmalı veya çekişmeli bir ortamda karısının yüzüne öfkeyle bu sözleri söylemişse, "kinâye tariki ile yapılmış bâyin bir talâk" vardır. Çünkü koca, karısına, "Annem ve kız kardeşim gibi sen de bana yasaksın" demek istemiştir. Bu durum, geri alınamayacak kesin bir boşanmadır. Taraflar ancak yeniden evlenerek mehri yeniden tesis edip sabitleyerek bir araya gelebilirler.³⁵⁸ Konu hakkında Ebussuûd Efendi'nin bir fetvası şöyledir: "*Mesele: Zeyd zevcesi Hind'e "Anam ve kız karındaşım ol" demekle Zeyd'den boş olur mu? El-Cevab: Haram olmak niyeti ile deyicek bayin talak boş olur, "Onlar gibi soylu ve hürmetli ol" demek murad eder ise olmaz makam karinesi ile malumdur*".³⁵⁹ Sosyokültürel açıdan onun ayetleri yorumunu ve bu fetvasını aile yuvasının korunmasına ne derece hassasiyet göstermekte olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür.

³⁵⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 343.

³⁵⁸ Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası*, s. 171.

³⁵⁹ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 193.

2.5.2. SÜT SEBEBİYLE HARAM OLAN KADINLAR

Ebussuûd Efendi Nisa Sûresinin 23. ayetindeki “ وَأُمَّهُنَّ أَلْتِيَّ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوْنَكُمْ مِّنْ ” (sizi emziren sütanneleriniz ve süt kız kardeşleriniz) cümlesinin tefsirinde Allah'ın süt emmeyi neseb mertebesine çıkardığını, ona da neseb hükmünü verdiğini görmekteyiz. Emziren bir kadın emziren bir anne olduğu için, emziren bir kıza süt kardeşi de denir. Konuyla ilgili olarak Ebussuûd Efendi'nin şu fetvası bir örnektir: “Mesele: Zeyd Amr'ın anası Hind'den Amr ile emmiş iken Amr'ın neseben kız karındaşı Zeyneb'i tezevvüc eylemek caiz olur mu? El-Cevab: Olmaz.”³⁶⁰ “Mesele: Rada'dan kız karındaşı Hind'in büyük kız karındaşı Zeyneb'i nikâhlanmak caiz olur mu? El-Cevab: Zeyd Zeyneb'in anasını emdi ise olmaz”.³⁶¹

Diğer yandan fıkhıta süt annenin kocası, babası ve süt annenin ana-babası da dede ve ninesi, süt annenin kız kardeşi de teyze olarak sayılmaktadır. Öyle ki, karısının süt kızıyla cinsel ilişkiye giren koca için, karısı ömür boyu haram kılınır. Zira süt veren kadın, emzirilen kızının annesidir. Onun bu konudaki görüşünü şu fetvasında somut olarak görmekteyiz: “Zeyd, zevcesi Hind'in razâan kızı Zeyneb'i vat'eylese Hind, Zeyd'e haram olur mu?, el-Cevap: olur”.³⁶²

Ayetin tefsirinde Hanefî fikhına göre yapılan izah şöyledir: Süt annenin kocasının diğer eşlerden olan çocukları da emzirmeden önce veya sonra doğmuş olsun, baba bir kardeş ve baba bir kız kardeş olarak nitelendirilir. Yine süt annenin annesi büyükanne, kız kardeşi de teyzedir. Süt annenin bu kocasından olan bütün

³⁶⁰ Demir – Günay, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd, s. 208.

³⁶¹ Demir – Günay, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd, s. 206

³⁶² Demirtaş, Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası, s. 163.

çocukları da bu süt çocuğunun ana-baba bir kardeşlerinin ve kız kardeşlerinin hükümlerini alırlar. Süt annenin başka bir kocadan olan çocukları da bu süt çocuğunun esas erkek ve kız kardeşleri olur. Bunlardan hepsi mahremiyet olarak onların hükmünü almışlardır. Nitekim Hz. Peygamberimiz buyuyor ki: “*Nesepten evlenmesi haram olanlar, süt emme sebebiyle de evlenmeleri haram olanlardır*”.³⁶³

Ebussuûd'un bu görüşleri, Ebû Hanife'nin görüşlerinden, özellikle de aradaki yaş sınırı konusundaki görüşlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. İmam Azam Ebû Hanife'ye (v. 150/767) göre, radâ'/emzirme dönemi doğumdan sonraki otuz aydır. Ebû Hanife'nin öğrencileri Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805)'ye göre (genellikle "İmâmeyn" olarak adlandırılır) iki kameri yıldır.³⁶⁴ Bu dönemde içilen sütle rada'nın hürmeti sabit olur. Rada' süresi geçtikten sonra mideye giren sütün rada hükmü sabit değildir. Bu durumda, üç veya beş yaşında bir çocuk, herhangi bir kadının sütünü emerse veya bir erkek, karısının sütünü içerse, aralarında süt haramlığı bir yasak yoktur. Onun bu izahları yanında fetvasında kadının memesinden süt gelse bile, kocasının memesini emmesinin haram olmadığı belirtilmektedir. Zira Süt hürmetinin doğması için emmenin yaşı içinde olmak gerekir. Konuya ilişkin verilen bir fetva şu şekildedir: “*Zeyd, zevcesi Hind'in memesini emse südi çıkmasa Hind, Zeyd'e haram olur mı?, el-Cevâb: Çıksa dahi olmaz. İki buçuk yaşı içinde içmeyecek hurmet sâbit olmaz*”.³⁶⁵ Ayrıca Ebussuûd Şeyhülislâm olarak başkasının çocuğunu emzirmenin evliliğe zararlı olmadığını

³⁶³ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 344; bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), s. 1300.

³⁶⁴ Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu‘ûd Fâtih Nüshası*, s. 163.

³⁶⁵ Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu‘ûd Fâtih Nüshası*, s. 220.

vurgulayan bir fetva da vermiştir. Buna göre evli bir kadın başkasının muhtaç çocuğunu emzirebilir: “Mesele: Zeyd’in zevcesi Hind anası Zeyneb’in sağır oğlu Amr’ı emzirse nikâhına zararı var mıdır? El-Cevab: Yoktur aksi dahi caiz olur”.³⁶⁶ Onun bu yorum ve fetvalarını sosyokültürel hayata evlilik, aile, akrabalık bağları konusunda öze önem vermesi olarak okumak mümkündür.

2.5.3. NİKAH SEBEBİYLE HARAM OLAN KADINLAR

Yukarıda belirtildiği gibi, evlilik bir erkek ve bir kadın arasında nikâhla meşru olan "evlilik bağıyla oluşan akrabalık (affinal)" ilişkisi yaratır. Evli erkekler ve kadınlar, eşlerinin ebeveynleri, kardeşleri ve hatta çocuklarının eşleriyle kardeşçe ilişkiler geliştirmeleri beklenir. Genellikle sıhri hısımlık olarak adlandırılan bu akrabalık, diğer çeşitli akraba kategorilerine yönelik davranışı belirler.

Nisa Sûresi 23. ayette, radâ’ (süt emme) nedeniyle evlenmeleri yasaklananlardan söz edildikten sonra, evlilikleri nedeniyle evlenmelerinin de yasak olduğundan söz edilmiştir. Ebussuûd, ayette söz edilen karısının annesiyle evlenme yasağını konusunda iki farklı görüş öne sürmüştür:

1. Cumhurun görüşüne göre karısıyla cinsel ilişkide bulunsun veya bulunmasın, erkeğin karısının annesiyle evlenmesi haramdır. Bu görüşte O, Hz. Peygamber’in bir erkeğin bir kadınla evlenmesi ve cinsel ilişki olmaksızın onu boşaması hakkındaki hadisine atıfta bulunmakta, sahâbî kavliyle tabiin ve sonrasında görüşler zikretmektedir.³⁶⁷

³⁶⁶ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 207.

³⁶⁷ Bu konuyla ilgili Hz. Peygamberimiz buyuyor ki: “O kadının kızı ile evlenmesinde bir sakınca yoktur; ama onun annesiyle evlenmesi helâl olmaz”. Ayrıca Hz. Ömer (v. 23/644) ile imrân b. Husayn

2. Zeyd b. Sâbit'ten rivâyetine göre karısını cinsel ilişkiye girmeden boşarsa, isterse annesiyle evlenebilir.³⁶⁸

Ebussuûd bir koca ile kayınvalidesi arasındaki davranışa özel vurgu yapar. Her ikisini de kendi meşru davranışlarını sürdürmeye şiddetle teşvik eder bir anlatımı kullanır. Fetvasında kayınvalidesini şehvetle öpen bir kocanın, eşiyle evliliğini bozabileceğini vurgulamıştır: “*Mesele: Zeyd kayınanasını öpse kayınanası dahi Zeyd'i öpse nikâha zarar gelir mi? El-Cevab: Şehvet nazarı ile olıcak tefrik lazım gelir*”.³⁶⁹ Örfte nassla tarif edilen kayınvalidenin oğul gibi de olsa damadını öpmesinin caiz olmamasıdır.

Ebussuûd Efendi öpücüğü edebe aykırılık olarak görmektedir: “*Hind, güvegisi Zeyd'i bi-ğayr-i şehvet takbil eylese Hind'e ne lâzım olur? El-Cevâb: Min b'ad edebsizlik itmek lâzım olur*”.³⁷⁰ Onun ayeti bu yorumları sosyokültürel açıdan bakıldığında damat ve gelin arasındaki aile uyumunu korumak için kayınvalideyi ve damadı meşru çerçevede akrabalık bağlarını koruyarak dikkatli davranmaya teşvik eden bir yolu benimsediğini işaret etmektedir.

(v. 52/672) şöyle rivayet etmiştir: “Zevcenin annesi, nikâh akdiyle haram olur”. Bkz. el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 344-245.

³⁶⁸ Said b. el Müseyyeb'in Zeyd b. Sâbit'ten rivâyetine göre: Bir kimse cinsel ilişkide bulunmayıp da evli iken karısı ölürse ve ölen kadının annesine mirasçı olduktan sonra evlenmeye kalkarsa haramdır. Ancak, karısını cinsel ilişkiye girmeden boşarsa, isterse annesiyle evlenebilir. Bu görüş, ayeti “اللاتي دخلتم بهن” (*onlarla cinsel ilişkide bulundunuz*) ilavesiyle okuyan Abdullah b. Abbas (v. 68/687-88), Ali (v. 40/661), Zeyd b. Sâbit (v. 45/665), Abdullah b. Ömer (v. 73/693), Abdullah b. Zübeyir (v. 73/692)'in rivâyetine dayanmaktadır. Bkz. el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 344-245.

³⁶⁹ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 192.

³⁷⁰ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 193.

Ebussuûd Efendi Nisa Sûresi'nin 23. ayetinde eşiyle cinsel ilişkide bulunan kadının üvey kızının da sıhri hısımlık nedeniyle evlenmesi yasak olan kadınlardan olduğunu ifade etmiştir. Ayette geçen geçen "رَبِيَّةٌ" (üvey kız) ve "رَبِيبٌ" (üvey oğul) kelimelerinin üvey babanın kendisini önemseddiğini ve öz oğlu gibi yetiştirdiğini gösterdiği şeklinde açıklamıştır. Ona göre bu kızlar genellikle anneleri tarafından ve üvey babalarının bakımı altında büyütülür. Babasının, onu çocukluktan beri yetiştiren ve onu kendi çocuğu olarak gören üvey kızına olan sevgisi, üvey kızıyla evlenmesinin yasaklanmasına yol açmıştır. Hz. Ali (v. 40/661) ve Davud el-Zâhirî (v. 883)'nin görüşü budur. Ancak cumhur babanın nikâh sırasında karısıyla cinsel ilişkiye girmesi halinde nikâhın haram olduğunu, ancak daha önce hiç cinsel ilişkiye girmemişse üvey kızla evlenmenin caiz olduğunu söylemiştir.³⁷¹

Yine bu ayette sıhri hısımlık nedeniyle evlenmesi yasak olanlar arasında biyolojik çocukların eşleri de bulunmaktadır. Ayetteki "وَحَلَّالٌ" kelimesini o, kocasına helal olan kadın olarak yorumlanmıştır. Ayetteki "أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ" (öz oğuzlarınız) ibaresinin zikredilmesini üvey çocukları bu hükmün dışında tutmak şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla yasaklı kadının üvey kızı değil, biyolojik çocuğunun karısı olduğu anlaşılmaktadır.³⁷²

Ayete göre iki kız kardeşi bir arada nikâhlamak da haramdır. Başka bir deyişle, iki kız kardeşin bir kişinin nikâhı altında toplanması yasaklanmıştır. Ebussuûd, Nisa Sûresinin 23. ayetindeki "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ" (iki kız kardeşi nikâh

³⁷¹ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 345.

³⁷² el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 343.

altında bir araya getirmeniz) ifadesinin yorumunu Hz. Peygamber'in bir hadisi ile açıklamıştır.³⁷³

Ebussuûd yine bu ayetin yorumunda iki kız kardeşin kölelik mülkiyeti ile birleştirilmesinin evlilik anlamına gelmediğini savunmuştur. Çünkü evliliğin amacı kesinlikle meşru cinsel ilişkidir. Halbuki kölelik mülkiyetinde durum böyle değildir ve cinsel ilişki zorunlu olarak gerekli değildir. Meselâ Mecûsi'nin cariyesini satın almasına izin verilir, ancak onunla evlenmesine izin verilmez. Ancak, iki cariyeden biri kendisine haram olmadıkça, bir kimsenin kardeş olan iki cariye ile cinsel ilişkide bulunması caiz değildir. Bir kız kardeşle evlenmenin yasaklanması, teyze gibi karısına yakın olan kadınlarla evlenmenin yasaklanmasını içerir. Çünkü bu yasağın amacı, gelinin ailesi arasında rahmin (akrabalık bağının) kesilmesini önlemektir. Ayrıca teyze, kayınvalide ile aynı seviyede olduğu için evlenmesi yasaktır.³⁷⁴

Ebussuûd Efendi'nin tefsirindeki bu yorumları verdiği fetva ile benzerlikler taşımaktadır. Bir erkeğin iki kız kardeşi aynı anda nikâhında birleşmesi veya kız kardeşin kızıyla aynı anda evlenmesinin kabul edilemez olduğunu, ancak karısının ölümünden sonra karısının kız kardeşi veya kız kardeşinin kızıyla evlenebileceği bu fetvada yer almaktadır. “*Zeyd, zevcesi Hind fevt oldukda Hind'in kız karındaşı kızını nikâhlamak câiz olur mı?, el-Cevâb: Olur*”.³⁷⁵

³⁷³ Hz. Peygamber dedi ki: “Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse, erlik suyunu iki kız kardeşin rahminde toplamasın.” Bkz. el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 347.

³⁷⁴ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 347.

³⁷⁵ Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu'ûd Efendi*, s. 164.

2.6. CARIYELERLE EVLİLİK

Kur'an'da köle veya cariyelerle evlenme ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Genel olarak Müslüman bir cariyeye ile evlenmenin anlaşma ile meşru olduğu söylenebilir.³⁷⁶ Bakara Sûresinin 2/221. ayeti Müslümanlara, daha güzel olsalar bile, özgür müşrikler yerine Müslüman köleleri veya cariyelerle evlenmeyi tercih etmelerini tavsiye eder. Çünkü mümin cariyeler ve köleler, Allah katında hür müşriklerden daha yüksek bir konuma sahiptirler.

Diğer yandan Ehl-i Kitap kölelerle evlenme konusu fukahâ arasında o günden bugüne tartışılmaktadır. Ebussuûd Efendi, tefsirinde bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuştur. Hicaz fıkıh âlimleri Ehl-i Kitap'tan bir cariyeye ile evlenmenin kabul edilemez olduğunu beyan etmişlerdir. İmam Şafî'nin görüşü bu şekildedir. Öte yandan İmam Ebû Hanife, konuyla ilgili Nisa Sûresinin 4/25. ayetindeki “وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ” (sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın) ifadesinin umumî olduğunu göz önüne alarak Yahudi ve Hristiyan bir cariyeye ile evlenmenin mümkün olduğunu söylemiştir. Ebussuûd bu görüşün sahâbî kavliyle açıklamıştır. İbn Abbâs'ın (v. 68/688) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Kişi zengin bile olsa cariyeye, Yahudi ve Hristiyan kadınlarla evlenmesine izin verilmesi, Allah'ın bu ümmete sağladığı kolaylıklardandır.” Ebussuûd'un bu yorumu Zemahşerî'den alıntıdır.³⁷⁷

³⁷⁶ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 355.

³⁷⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 355; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 59; krş. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), c. 2, s. 104.

Ebussuûd mümin bir cariyeye evlenme izninin amaçlarından birinin, daha itibarlı bir soydan geldikleri ve toplumdaki sosyal statüleriyle gurur duydukları için özgür insanların kibrini önlemek olarak açıklamıştır. Bu durumu izah için Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederek Hucurat Sûresinin 49/13. ayetinde belirtildiği gibi şeref, iman ve takva ile elde edilir ve kişinin hür veya köle olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur; çünkü nice cariyeler vardır ki onların imanları, hür kadınların imanlarından üstündür kanaatini belirtir.³⁷⁸

Ebussuûd Efendi şehvetten dolayı günah işlemekten korkan ve hür biriyle evlenmeye yetecek serveti bulunmayan erkeğin köle ile evlenmesinin caiz olduğunu söylemiştir.³⁷⁹ Ona göre câriyelerle evlenme izni mutlak değildir; fakat şehvetinin galebesi yüzünden günaha girme korkusu olanlar içindir. Hatta sabredip nefsini arzuladığı günahlardan alıkoymanın ve iffetli yaşamının cariyelerle evlenmekten daha hayırlı olduğu görüşündedir. Çünkü cariyelerle evlenmek, çocukların köle olarak doğmasına neden olur: “*Zeyd, câriyesini Amr'a nikâhandırsa câriyenin Amr'dan veledi olsa Zeyd'in olur mı?, el-Cevâb: Olur*”.³⁸⁰ Buna göre nesep veya soybağı babadan, kölelik ise anneden miras alınır. Anne cariyeye olduğu için ondan doğan çocuklar da annenin efendisine aittir.

³⁷⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 356.

³⁷⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 356.

³⁸⁰ Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu'ûd Efendi*, s. 161.

Ebussuûd bu görüşünü Hz. Peygamber'in hadisine dayandırmaktadır.³⁸¹ Ona göre câriye ile evlilikten doğan çocukların köle olmasından başka diğer önemli toplumsal sakıncalar vardır.³⁸²

1. Cariyelerin velilerinin onlar üzerindeki hakları, kocalarının hakkından daha kuvvetlidir. Hal böyle olunca cariyeler, hür kadınlar gibi bütün vakitlerini kocalarına ayıramazlar.
2. Cariyelerin velileri, onları seferde veya hizada uygun gördükleri şekilde çalıştırabilirler. Onları yerli ve yabancıya, uzak yerlerde yaşayan insanlara da satabilir. Bu şekilde aile düzeni tamamen bozulur.
3. Cariyelere hor görme ve küçümseme ile bakılır; çalıştırıldıkları işlerin gereği olarak her yere girer çıkarlar. Bütün bu durumlar onlarla evlenenlere de sirayet eder.
4. Cariyelerin mehirleri kendi velilerine aittir. Dolayısıyla mehirlerinden ne istifade edebilirler ne de kocalarına verebilirler. Böylece evlilikleri evin düzenine katkıda bulunmaz.
5. Hür bir adamla evlenen cariyenin, kocası öldüğü takdirde mirasçı olamaz.

Ancak evlilik sırasında tâyin ve tesbit olunan mehrini alabilir: “*Mesele: Zeyd*

³⁸¹ el-‘Îmâdî, *Îrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 359.

³⁸² “Hz. Ömer (v. 23/644) ve Tabiinden Said b. Cübeyr (v. 94/713) sözlerinden etkilenmiştir. Peygamberimiz diyor ki: “Hür kadınlar, evi ihyâ eder, câriyeler ise evi harap eder.” Hz. Ömer, hür bir adam bir cariye ile evlenirse, kendisinin yarısını (kendisi Sayılan bir çocuğu) köle yaptığını belirtir. Said b. Cübeyr, sakıncalı sonuçları nedeniyle cariye evliliği de zinaya yakın olduğunu belirtmiştir.” el-‘Îmâdî, *Îrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 359; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 3, s. 1239.

*Amr'ın cariyesi Hind'i Amr izniyle nikâhlansa Zeyd fevt olıcak Hind vâris olur mu?, el-Cevab: Olmaz heman mehrin alır”.*³⁸³

Bu açıklamalardan Ebussuûd Efendi'nin cariyelerle evlenme konusundaki görüşlerinin yaşadığı dönemin sosyokültürel kabulleri, teamülleriyle uyumlu ancak çelişkili olduğu söylenebilir. Bir yandan cariyelerle evliliğe izin verilmesine uygun demekte ve sosyal statülerine göre yargılamamaya teşvik ediyor gibi görünmektedir. Öte yandan, hür erkekleri cariyelerle evlenmemeye çağırmaktadır. Bu tür evliliklerin çeşitli tehlikelerini ve sakıncalarını anlatmıştır. Bu ikili görüşün, onun yaşadığı dönemin tarihsel sosyokültürel koşullarından etkilendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bilindiği üzere o dönemde köleler hukuken, sosyal ve ekonomik yönden hür insanlardan farklı ve aşağı statüdeki kimseler konumundaydı. Köleler, eda ehliyeti bakımından eksik ehliyetliler grubunda yer almaktaydı. Bu nedenle ancak sahibinin izni ile faydalı veya zararlı olabilecek işlemlerde bulunabilmekteydiler.³⁸⁴

2.7. ÇOK KADINLA EVLİLİK

Toplumda sıklıkla tartışılan bir evlilik türü, çok eşliliktir. Tarih boyunca çok eşli evlilikler, toplumda farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Atina'da çok eşlilik çok özel koşullar altında kabul edilerek, çok eşliliğe M.V. 413 ile 403 yılları arasında izin verilmiştir. Sicilya seferinden sonra Atina, nüfusu tekrar artırmak için evli bir

³⁸³ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 184; Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu'ûd Efendi*, s. 155.

³⁸⁴ Semra Betül Doğanşel, *Osmanlı Hukukunda Nişanlanma* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2020), s. 90.

erkeğin ikinci bir kadınla evlenebileceğine dair bir yasa çıkarmıştır.³⁸⁵ Anadolu'da yapılan kazılarda ve arkeolojik araştırmalarda elde edilen bulgular, çok eşliliğin bölgede yaşayan Asurluların evlilik gelenekleriyle mümkün olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgulara göre, bir kadın iki yıl içinde kocasından bir erkek çocuk doğuramazsa, erkeğin bu nedenle başka bir kadınla evlenme hakkı vardır.³⁸⁶ Çok eşlilik eski Türk toplumunda da ortaya çıkmıştır. Türk sosyolog Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na (v. 1974) göre, Türkistan'da yaşayan Türkler arasında çok eşlilik yaygındır. Ayrıca Türk Kazak kültürü çok eşliliğe izin veren yapılara sahiptir.³⁸⁷

Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk günlerinde, ikinci padişah Orhan Gazi'nin, savaştan sonra dul ve yetimleri korumak için gazileri çok eşliliğe teşvik eden bir ferman çıkardığı ferman da şu ibareler vardır “*Fermanımdır! Esleri ölen kadınlar ve yetim çocuklara sahip çıkılması için erkeklerin birden çok kadınla evlenmeleri teşvik edile*”.³⁸⁸

Ancak takip eden yüzyıllarda çok eşlilik uygulaması azalmaya devam etmiştir. XVIII. yüzyıl Konya mahkeme kayıtlarını günümüz Türkçesine çeviren Hayri Erten, taşrada çok eşliliğin çok düşük olduğuna dikkat çekmektedir. XVI., XVII. ve XVIII. yüzyılların Ankara, Kayseri, Bursa ve Tokat şehirlerinde evlilikler üzerine yapılan araştırmalar, buralarda tek eşliliğin yaygın olduğunu göstermektedir. Birden fazla kadınla evlenen erkeklerin oranının yüzde 10'un biraz altında kaldığı

³⁸⁵ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 11-12.

³⁸⁶ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 12.

³⁸⁷ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 13.

³⁸⁸ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 40.

görülmüştür.³⁸⁹ Ayrıca yirmi sicil üzerinde inceleme yapan Osmanlı tarihi araştırmacılarından biri olan Ahmet Akgündüz ise 1242 erkekte 1147'sinin tek eşi, 84'ünün çok eşi, 7'sinin üç eşi ve 4'ünün dört eşi olduğunu tespit etmiştir.³⁹⁰

XVI. yüzyıl âlimi ve şeyhülislâm Ebussuûd Efendi çok eşliliğin tavsiye edilmediği görüşünü benimsemiştir. Hatta Nisa Sûresinin üçüncü ayetinin asıl amacının evlenme durumunda adaletsizlik korkusuyla yetime bakan kişinin evlenmesini yasaklamak olduğunu söylemiştir. Bu ayetteki başka bir kadınla evlenme ifadesini tam da onların bunu dostane bir şekilde yapmalarını engellemek maksadıyla ifade buyrulduğunu; çünkü insan ruhunun yapması yasak olan şeylere doğal olarak bağlılığıyla açıklamıştır.³⁹¹

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 4/3. ayetindeki “مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” (sevdiğiniz kadınlardan) “mâ” edatının aslında hiçbir varlığı olmayan nesneler için kullanıldığını belirtmektedir. Burada “mâ”nın “men” harfine tercih edilmesinin sebebi, kadınların akılsız yaratıklar olarak görülmesinden değil, niteliklerinden (nezaketlerinden) ve evlenilecek kadının hoş olduğuna işaret etmekten dolayı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ayetteki “طَابَ” kelimesinin mânâsı ona göre, kalben razı olmak değil, şeriata göre helâl olmak veya “sana helâl olan kadın” anlamına gelmektedir. Zira erkekler tarafından beğenilen kadın kavramı, evlenmesine izin verilmeyen kadınları da kapsar. Ayrıca bu ifadede onları istisna yapan hiçbir unsur yoktur. Çünkü nikâhları onlara helâl olan kadınlar mefhûmu mücmeldir ve sâbit bir

³⁸⁹ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 14.

³⁹⁰ Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*, s. 41; Ahmet Akgündüz - Said Öztürk, *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı* (İstanbul: Osav Yayınları, 1999), s. 418.

³⁹¹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 202-203.

hakikattir. Ebussuûd’a göre bir nassın tevilinde icmâl ile tahsis arasında mütereddit olduğu zaman tahsise hamledilir ve hususiyet kazanmış umumi bir hüküm, tahsis yerleri dışında da hüccet sayılır. Mücmel ise ayrıntılarıyla anlatılmadan asla delil olamaz.³⁹²

Ayetteki “مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَرُبْعٌ” tabirleri ise sevdiğiniz kadınlardan iki, üç veya dördü ile sınırlı olmak üzere dilediğiniz gibi evlenebileceğiniz görüşünü söylemiştir. Ebussuûd bu ifadeyi birkaç kişiye dağıtılan on bin dirheme benzeterek açıklamıştır. Bu ifade şöyledir: “Şu on bin dirhemi alın; iki iki, üç üç ve dört dört olarak bölüşün.” İfadede olduğu gibi, bu sayıların bazıları, bazı insanlar için ve diğer bazıları da diğer bazı insanlar için geçerlidir, demek değildir. “Eğer âyette “ikişer, üçer, dörder..” yerine “iki, üç ve dört” buyrulmuş olsaydı, tevzi mânâsı değil, fakat bu sayıların toplamının câiz olduğu anlamı çıkardı” görüşünü belirtmiştir. Ebussuûd Efendi’nin bu yorumları Zemahşerî ve Beyzâvî’nin yorumlarıyla aynıdır. Ancak onların belirttikleri dirhemlerin sayısında farklılık vardır.³⁹³

Zemahşerî ve Ebussuûd Efendi bu ayetin nazil olduğu devirde bir erkeğin bazen on, bazen sekiz, bazen altı karısı olduğunu tasvir ederler. Bu çok evli kişiler eşlerinin haklarına saygı duymazlar ve onlara adil davranmazlar.³⁹⁴ Öte yandan, yetimlerin velileri, mallarını yemenin büyük günah olduğunu bildiren yetimlerle ilgili ayetten dolayı velayetlerinden korkarlar ve onları küçük bir mehirle evlendirirler.³⁹⁵ Bu tür evlilikler, evliliğin adalet yönüne bakılmaksızın, sorumlu

³⁹² el-‘İmâdî, *İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 2, s. 202.

³⁹³ el-‘İmâdî, *İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 2, s. 303-304.

³⁹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 15.

³⁹⁵ el-‘İmâdî, *İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. 2, s. 304.

oldukları yetimlerin mal varlıklarına el koymak için yapılmaktadır. Ebussuûd bu toplumsal olduğu tenkit eden Beyzâvî'nin bir gûnahtan sakınan kişinin diğer bütün gûnahlardan da sakınması gerektiği açıklamasını aktarır.³⁹⁶

Ebussuûd Efendi, Nisa Sûresinin 4/3. ayetindeki “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَلَدَةً أَوْ مَاءً” (Eğer adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin) ibaresinin yorumunda evlenebilecek cariye sayısında bir sınırlama olmadığını, hatta sayılarının olabildiğince fazla olabileceğini söylemiştir. Çünkü câriyelerle yaşamak, nikâh ile değil, fakat mülkiyet yoluylaadır. Ona göre ayette hür bir kadın huzur ve rahatlık içindeki durumu sınırsız cariyelere denk sayılmıştır. Çünkü cariyelere bağıllık azdır, giderleri hafıftır ve cariyeler arasında eşit yatak değişimi zorunluluğu yoktur. Aynı ifade Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* başlıklı tefsirinde bulunmaktadır.³⁹⁷ Nitekim Ebussuûd ve Zemahşerî, cariye ile cinsel ilişkiye giren bir kişinin rızası olmadan azil yapabileceğini uygun bulmuşlardır. Ancak hür kadınlarda ise onların izni olmadan câiz görmemişlerdir. Zira hür kadınlarla evlenmekteki amaç, çocuk sahibi olmak ve neslin devamını sağlamaktır, cariye ilişkisinde ise böyle değildir.³⁹⁸ Cariyeleri evlilik konusunda bu şekilde tanımlayan bu görüşler dönemin tarihsel koşullarını, sosyokültürel ortamını işaret ederek cariyenin sosyal hayattaki yerinin ne kadar düşük olduğunu göstermektedir. Bu nedenle müfessirler cariyelerle evliliği tavsiye etmemiş olmaktadır.

³⁹⁶ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 59; el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 305.

³⁹⁷ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 59.

³⁹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 15-17; el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 305-306.

Ebussuûd Efendi tek eşlilikte adaletsizlik sorunu olmadığını vurgulamıştır. Cariyeler arasında ise böyle bir tehlike yoktur. Ancak çok eşlilik öyle değildir. Çünkü adaletsizlik endişesi vardır. Birden fazla karısı olan kocalar adaleti yerine getirmekle yükümlüdür. Birine tek başına gidip diğerlerine ulaşmamanın doğru olmadığı, ancak her gece onlardan birinde bulunmak bir sorumluluktur. Konuya ilişkin bir fetva örneği şu şekildedir: “Zeyd, üç 'avretli olup dâimâ Hind'e varup, ğayrilere varmasa şer'ân Zeyd'e ne lâzım olur?, el-Cevâb: Cümleye ri'âyet itmek lâzımdır. Her birinde bir gice olmak gerekdür”. Ayrıca çok eşi olan bir koca, aynı evde birlikte yaşamak istemeyen eşleri için ayrı bir ev açmak zorundadır. Evlerin bahçeleri bile ayrı olmak zorundadır. Çok eşli kocaların eşlerine karşı adil olması ve aynı zamanda yeterli mülke sahip olması gerektiğini de göstermektedir. Konuya ilişkin fetva şu şekildedir: “Mesele: İki evli olan Zeyd'in zevceleri bir evde sakine olmaktan imtina eyleseler her birine müstakilen ev lazım olur mu?. El-Cevab: Lazımdır havluları ayrı olmak lazımdır”.³⁹⁹ Bir koca, karılarının tüm ihtiyaçlarını maddi olarak karşılayabilse dahi karılar arasında adaleti sağlaması kolay değildir. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'nin içinde yaşadığı sosyokültürel ortamdaki evlilik hayatını en iyi bilen, gören bir âlim, fakih, şeyhülislâm olarak çok eşlilikte adaleti sağlamanın mümkün olmadığı için tek eşliliği tercih etmiş olması çok doğal görülmelidir.

³⁹⁹ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 194; Demirtaş, *Fetvâları ile Şeyhülislâm Ebüssu'ûd Efendi*, s. 173.

3. HACCA DAİR AYETLERİN YORUMUNU SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMINDA OKUMA

Yavuz Sultan Selim'den (1512-1520) sonra gelen Osmanlı padişahlarının, kendisini tüm İslam dünyasının halifesi ve manevi lideri olarak gördüğü ve "Hâdimü'l-Haramayni'ş-Şerîfeyn" unvanını kabul ettiği bilinmektedir.⁴⁰⁰ Bu manevi görevin yanı sıra Kâbe ve Mescid-i Haram'a hizmet ederek tarih boyunca önemli bir rol oynamışlardır. Dolayısıyla Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Şeyhülislâm olan Ebussuûd Efendi'nin, hac ibadeti hakkındaki görüşlerinin incelemesi hususi önem arz etmektedir.

Aşağıda yer alan bölümlerde, Ebussuûd Efendi'nin hacla ilgili Kur'an ayetlerinin yorumunu sosyokültürel bağlamında incelemeye gayret edilecektir.

3.1. HACCIN HÜKMÜ VE ZAMANI

3.1.1. HÜKMÜ

Ebussuûd Efendi, haccı birçok açıdan son derece önemli görmektedir. Bu konudaki tartışmalarda gösterdiği özen, tefsir ve fetvalarında yazdığı açıklamalardan anlaşılmaktadır. İsrailiyyat rivayetinden alıntı yaparak, hac emrinin Hz. İbrahim'den beri tebliğ edildiğini iddia etmiştir. Hac Sûresi 22/27. ayetinin tefsirinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Hz. İbrahim, Ebu Kubeys dağı'na çıktı ve şöyle dedi: Ey İnsanlar! Rabbinin Beyt'ine hac yapın.” Ayrıca Allah'ın bu çağrısı tüm erkeklerin sulplerinde

⁴⁰⁰ Metin, “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri”, s. 463.

ve kadınların rahimlerinde bulunan tüm erkeklerin ve ezeli ilmiyle hacca gideceğini bildiği tüm insanların ruhlarına bildirdiğini belirtmiştir.⁴⁰¹

Müellif, Al-i İmran Sûresi 3/97. ayetin tefsirinde, haccın hükmü ile ilgili klasik âlimlerin pek çok görüşünü aktarır. Bu durumda Abdullah b. Zübeyr (v. 692), hacca yürüyerek gidebilenlere haccın farz olduğunu savunur. Tâbiînden Dahhâk'a (v. 180/797) göre, hac sırasında ücret kazanmak ve ihtiyaçlarını karşılamak için çalışabilen kimse, hacca da kadir kabul edilir. İmam Şafî (v. 204/820), bedel suretiyle hacceden kimsenin masraflarını karşılayabilir sakat kimseler için de haccın farz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İmam Malik'e (v. 179/795) göre hac, kuvvetine nisbetle farz olur, kişi kendi fizik gücüne inanıyorsa haccetmesi lazım gelir. Dolayısıyla yorumunu açıklamak için; sahabe, tabiîn ve Sünnî fıkıh mezheplerinin imamlarının görüşlerini aktardığı ve birleştirdiği anlaşılmaktadır.

Bu ayetin izahında, haccı terk etmenin, sonrası küfür olan bütün çirkinliklerin en büyüğü olduğu vurgulanmaktadır. Haccı terk edenlere hakaret edildiği, zikirlerinin bile müstehcen sayıldığı, haccı terk edenlerin hepsini Allah'ın gazabının kapladığı söylenir. Hatta Hz. Peygamberin bir hadisini zikreder: “Kim ölür de haccetmezse, ister Yahudi olarak isterse Hristiyan olarak ölsün.”⁴⁰²

Ebussuûd'un hac hükmüne ilişkin açıklaması, fetvalarında da yer almaktadır.⁴⁰³ Onun katı fetvalarından biri de zengin iken daha önce hacca gitmeyen

⁴⁰¹ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 107; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 9, s. 4118.

⁴⁰² el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 134-135.

⁴⁰³ “Mesele: Zeyd-i gani bila özür otuz yıl mikdarı hacc-ı şerif etmemekle âsim olur mu? El-Cevab: Noksandan hâli değildir gitmeye sa'yi vacibdir. Mesele: Zeyd'e hac farz olsa hacca gitmek mi evladır yoksa hacca sarf edeceği akçe ile gayet muhtaç yere su getirmek mi evladır? El-Cevab: Hacca gitmek

fakirlere hac farzını şart koşmasıdır. Konuya ilişkin verilen bir fetvası şu şekildedir: “Mesele: Zeyd mala kâdir olup hac farz olmuşken hac etmese ba’dehu fakirü’lhal olup varmağa kâdir olmayacak hac sâkıt olur mu beyan, el-Cevab: Elbette vacibdir”.⁴⁰⁴

Osmanlı döneminde, Ebussuûd tarafından hac yükümlülüğünün gereği vurgulanmasına rağmen, Bayezid’in kardeşi Cem Sultan (1459-95) dışında hiçbir padişah hac ibadetini gerçekleştirmemiştir. Yavuz Sultan Selim, Hicaz’a ayak basmamış, Hicaz’ı Mısır’dan fethetmiştir.⁴⁰⁵ Padişahlar güvenlik ve siyasi nedenlerle hacca gitmezlerdi. O zamanlar hac yolculuğu çok uzun sürüyordu, ancak devletin güvenliğini ve padişah olarak yasallığını tehdit edebileceğinden, padişahın siyasi merkezden uzun süre uzak kalmaması gerekiyordu. Bu nedenle padişahlar hac yapmak zorunda kalmadılar. Bu gelenek Osmanlı saltanatının başlangıcından beri devam etse de padişahın hac yapmakla yükümlü olmadığına dair fetva sadece II. Osman (v. 1622) döneminde şeyhülislâm olan Esad Efendi (v. 1034/1625) tarafından verilmiştir. Sultan Osman’ın hacca niyet etmesine karşı Esad Efendi: “Padişahlara hac lazım değildir. Yerinde oturup adl eylemek evlâdur. Câiz ki bir fitne zuhûr eyliye” diye bir fetva göndermiştir.⁴⁰⁶ Araştırmamıza göre, kendisinden önce Ebussuûd Efendi’den veya şeyhülislamılarından padişahın hacca mecbur olmadığına

farzdır. Mesele: Zeyd mala kâdir olup hac farz olmuşken hac eylemese ba’dehu fakirü’l-hâl olsa varmaya kâdir olmasa hac sâkıt olur mu? El-Cevab: Elbette vacibdir”. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 173, 178, 180.

⁴⁰⁴ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 173.

⁴⁰⁵ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 1995), s. 142-143; Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 42.

⁴⁰⁶ Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, s. 43.

dair bir fetva gelmemiştir. Sanki böyle bir fetva varmış gibi uygulama olmuştur. Fakat halk fetvayı uygulamadığı için arşivler kaybolmuştur.

Daha önceki âlimler gibi Ebussuûd Efendi de hac vaktinin kameri ayın vaktinin hesaplanmasına dayandığını belirtmiştir. Bakara Sûresinin 2/189. ayetinin tefsirinde, ayın hâlindeki zahir hikmetin, insanların ibadetlerinde, bilhassa hac ibadetinde bir zaman ölçüsü olduğu belirtilmektedir.⁴⁰⁷ Hac istediğimiz zaman yapılamaz, ancak belirli bir ayda yapılır. Bu bağlamda Kur'an'da hac zamanını belirten “Eşhuru-ı ma'lûmât ve Eşhurü'l-hurum” gibi birçok terim yer almaktadır.

3.1.2. EŞHUR-I MA'LÛMÂT / HACCIN BELLİ AYLAR

Hac, İslam öncesi toplumda da ibadet olarak icra edilmekteydi. Bakara Sûresi 2/197. ayette, haccın bilinen aylarda olduğu belirtilmiştir. Ebussuûd Efendi bu ayetin tefsirinde Hanbeli dışındaki üç Sünnî fıkıh mezhebinin imamlarının görüşlerini ortaya koymaktadır. Hanefîlere göre bunlar, Şevval ile Zilka'de'nin tamamı ve Zilhicce'nin ilk on günü, Şâfilere göre Zilhicce ayının ilk dokuz günü ve bayram gecesidir. Maliklere göre ise Zilhicce ayının da tamamıdır. Aralarındaki ihtilafın temeli, söz konusu hac zamanının ihram zamanı mı, hac işlerinin ve ibadetlerinin zamanı mı, yoksa ondan başka ibadetleri yapmanın hoş olmadığı bir zaman mı olduğudur. Bu konuda İmam Malik, Zilhicce'nin ilk on gününden sonra umre yapmayı mekruh bulmuştur. İmam Ebû Hanife de Şevval'den önce hacca ihrama girmeyi sahih görürse de mekruh saydığını belirtmiştir.⁴⁰⁸ Bu rivayetlere Beyzâvî⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 457-458.

⁴⁰⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 468

⁴⁰⁹ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c.1, s. 130.

ve Zemahşerî⁴¹⁰ tefsirlerinde de rastlandığından, Ebussuûd'un bu rivayeti her iki tefsirde yapmış olduğu mütalaasından nakletmiş olduğu ifade edilmektedir.

3.1.3. EŞHURÜ'L-HURUM / ERBA'ATÜN HURUM

Kur'an'da hac ayları, “eşhurü'l-hurum” veya “erba'atün hurum” olarak da adlandırılmaktadır. Ebussuûd Efendi, Tevbe Sûresi 9/2. ayetin tefsirinde, ayetteki erbaatün hurum anlamını, harbin haram sayıldığı haram aylar olduğuna işaret eder. Haram ayın anlamı konusunda çeşitli görüşler sunar: Bir görüşe göre bu aylar Şevval, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarıdır. Diğer bir görüşe göre ise Zilhicce ayının yirmi günü ile Muharrem, Safer ve Rebûlevvel ayları ile Rebûlâhir ayının on günüdür, çünkü bu aylarda savaşmaları yasak edilmiştir. Bir diğer görüşe göre, haram ayları, Zilkade ayının on gününden itibaren Rebûlevvel ayının on gününe kadardır. Çünkü o sene hac, Cahiliye Araplarının yaptıkları ertelenmesi nedeniyle o zamana denk gelmişti. Ertesi sene ise hac, Zilhicce ayına tesadûf etmişti.⁴¹¹ Ebussuûd'un bu yorumu Beyzavî'den alınmıştır.⁴¹²

Ayrıca Ebussuûd, bu yorumun açıklamasında, Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'i hac emiri olarak gönderdiği hicretin 9. yılında haccın nasıl yapıldığını açıklamıştır. Bir rivayete göre, “Hz. Peygamber Hz. Ali'yi Adba adlı devesine bindirdi, onu o mevsim hacılarına okuması için gönderdi. Ona, ‘Ey Resûlallah! Bu sûreyi Ebû Bekir'e göndersen olmaz mı?’ diye soruldu, o da ‘Benim yerime bu vazifeyi ancak benim ailemden biri eda edebilir’ dedi.” Ebussuûd'un ifadesiyle;

⁴¹⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s. 405-406.

⁴¹¹ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 91-92.

⁴¹² el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c.3, s. 70.

Arapların kültürüne göre, bir kabile adına muahede yapmak ve bozmak, işini ancak o kabileden olan biri ile gerçekleştirebildiğini göstermektedir. Nihayet Hz. Ali yaklaşıncı, Hz. Ebu Bekir devenin ağzından çıkardığı sesi duydu, durdu ve: Bu Resulullah'ın devesinin sesidir, dedi. Hz. Ali yetişince: Amir mi yoksa memur olarak mı geldin? dedi, o da: Memur olarak, dedi. Terviye günü olunca Hz. Ebu Bekir hutbe verdi ve onlara hac ibadetlerinden anlattı. Bayramın birinci günü de Hz. Ali kalktı ve akâbe cemresinin yanında: Ey insanlar, ben Resulullah tarafından size gönderilmiş elçiyim, dedi. Onlar da 'Bize ne getirdin?' dediler. Hz. Ali bu sureden otuz veya kırk ayet okudu. Sonra da şöyle dedi: Bana dört şey emredildi: Bu seneden sonra Beytullah'a hiçbir müşrik yaklaşmayacak, hiç kimse Beytullah'ı çıplak olarak tavaf etmeyecek, cennete ancak iman eden nefis girecek ve antlaşma yapılanlara sürelerinin sonuna kadar mühlet verilecektir.⁴¹³ Bu rivayetlerde Ebussuûd Efendi ayetin nazil olduğu sosyokültürel ortamı tasvir etmiş olmaktadır.

Ebussuûd Efendi'nin Tевbe Sûresi 9/36. ayetin tefsirinde, söz konusu olan ayların haram (hürmetli) aylar olarak kabul edilmesinin, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dini mirası olduğu belirtilmektedir. Bu dine inanan Araplar da onu miras olarak kabul ederler. Önceleri bu hürmetli aylara saygı duyuyor ve bu aylarda savaştan nefret ediyorlardı. Bu aylarda babasının veya kardeşinin katiliyle karşılaşan hiç kimse ona saldırmazdı ve özellikle Receb ayına "sağır Raceb", "Mızrak ve okların çıkarıldığı Raceb" denilirdi. Sonra haram ayların yerlerini değiştirme işini

⁴¹³ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 92; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2515-2516; el-Beydavî, *Beydavî Tefsiri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), c. 2, s. 372-373.

ihdas ettiler.⁴¹⁴ Bu ayetin yorumu, Ebussuûd'un sadece esbabun nüzul ayetini açıklamakla kalmadığını ve ulemanın bazı görüşlerine de değinerek, aynı zamanda ayette bahsedilen konunun sosyokültürel yönlerini de ele aldığını göstermektedir.

3.2. HACC YOLCULUĞU

Ebussuûd Efendi zamanında hac, günümüz şartlarıyla kıyaslanamayacak kadar zor ve yorucu bir faaliyetti. O dönemde bugün olduğu gibi gelişmiş ulaşım araçlarının olmaması ve yolculuk sırasında güvenlik garantisinin bulunmaması, hacı adayların Haremeyn topraklarına seyahat etmelerini giderek zorlaştırmaktaydı. Zorluklar, eşkıya saldırıları ve salgın hastalıklar, yolculuk sırasında birçok hac adaylarının vefat etmesine neden oldu. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'nin o dönemin coğrafi, sosyal ve kültürel koşullarına bakarak hac yapabilmenin kriterlerini açıkladığı görülmektedir.

Ebussuûd Efendi, Al-i İmran Sûresinin 3/97. ayetindeki geçen yol anlamına gelen “سَبِيلًا” (sebîl) ifadesinin, hac için gerekli olan mal, zenginlik ve diğer imkânlar anlamına geldiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in sebîl'in yemek ve binek olduğunu bildiren rivayetini aktarmıştır. Ayrıca, Şâfiî'nin sağlığın da hac için önemli bir koşul olduğu görüşünü aktarmıştır. Bu ise beden sağlığı olmadan tasavvur olunamaz.⁴¹⁵ Bu rivayetler Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsirinde

⁴¹⁴ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 4, s. 137; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 2577.

⁴¹⁵ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3. s. 133-134; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 937.

bulunmaktadır.⁴¹⁶ Dolayısıyla Ebussuûd'un bu açıklamaları, Şafî fihhında uzman olan Beyzâvî tefsirinden naklettiği kabul edilmektedir.

Ebussuûd Efendi'nin "sebil" ifadesi ile ilgili yorumundan; haccın hukuki durumunu belirleyen üç unsurun, ulaşım, hac maliyeti ve sağlık olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.1. ULAŞIM

XVI. yüzyılda Mekke'ye giden hacı adaylarının sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. 1580 yılına dayanan ve muhtemelen Portekizli tarafından yazılan isimsiz bir kaynak, Mısır kervanının tek başına 50.000 kişi olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁷ Anonim bir Portekizli yazar ise 1580'lerde Kahire kervanının en az 40.000 deveden oluştuğunu iddia etmişti.⁴¹⁸ Bu isimsiz yazardan elde edilen bilgiler, o dönemde Mekke'ye tek kervanla seyahat eden çok sayıda hacı hakkında fikir vermektedir.

Yol sistemi açısından Osmanlı Devleti; Anadolu ve Rumeli bölgelerindeki toprakları için sağ, orta ve sol olmak üzere üç ana yol belirlemiştir. Sağ güzergâh, Anadolu'yu kuzeybatıdan güneydoğuya doğru aşarak, İstanbul'dan Halep ve Şam'a doğru uzanmaktaydı. Osmanlı Devleti hacı adayları kervanını Şam ve Kahire olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁴¹⁹ Mısır kervanı Kuzey Afrika Müslümanlarını, Şam kervanı

⁴¹⁶ el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c. 2, s. 29.

⁴¹⁷ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 49.

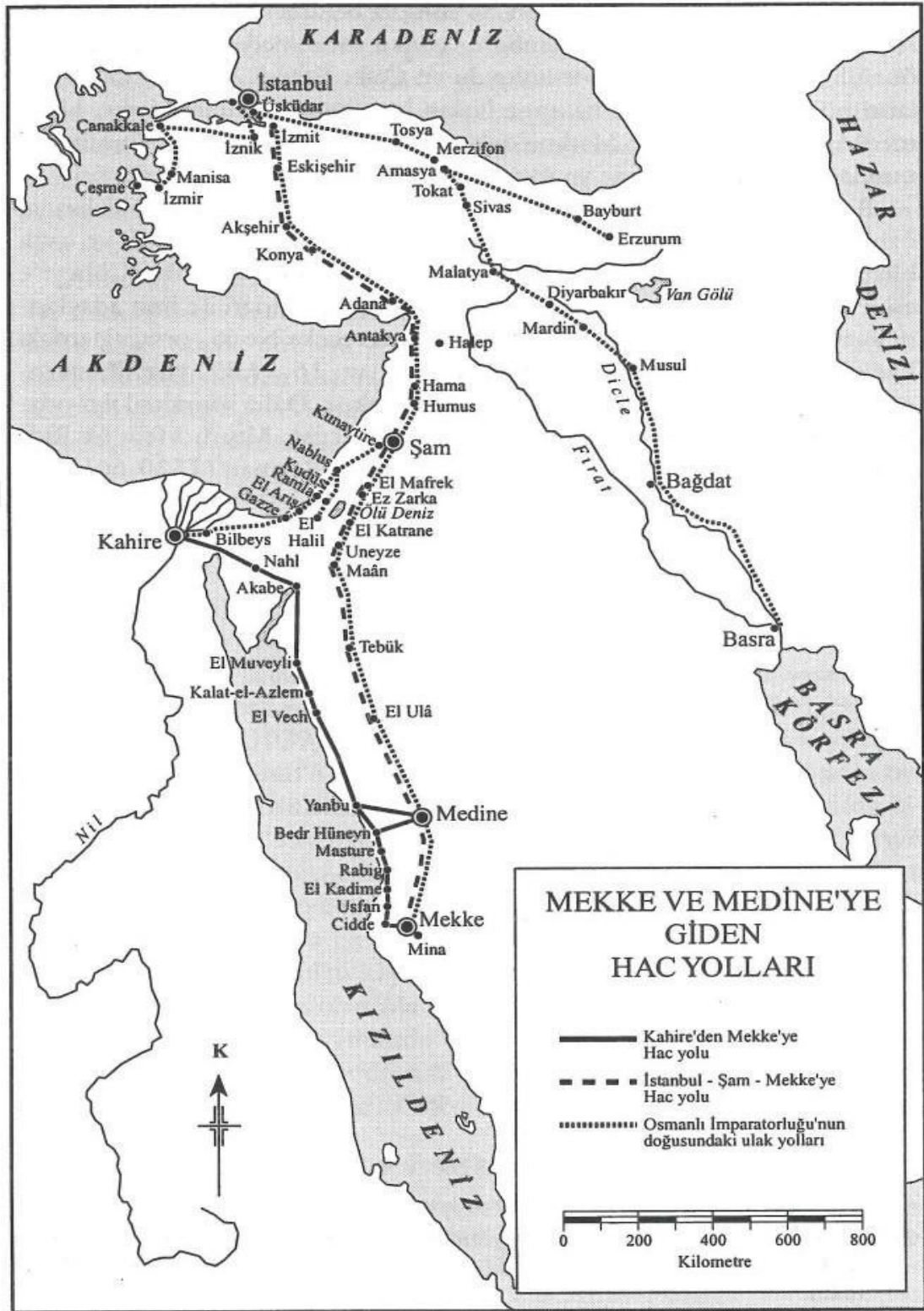
⁴¹⁸ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 49.

⁴¹⁹ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 43-44; Nevzat Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, 2019, s. 426.

ise Rumeli, Anadolu ve Suriye bölgelerindeki Müslümanları kapsamıştır.⁴²⁰ Bu dönemde Şam ve Kahire'nin Osmanlı Devleti'nin karayoluyla hac yolculuğunun önemli kavşakları olduğu söylenebilir. Bu konunun daha kapsamlı bir açıklamasını sağlamak için, XVI. yüzyılda Mekke ve Medine'ye giden hac yollarının bir haritası eklenmiştir.



⁴²⁰ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 35; Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, s. 40.



Bu harita Suraiya Faroqhi'nin *Hacılar ve Sultanlar*'ından alınmıştır.⁴²¹

⁴²¹ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar* (1517-1638), s. 12.

Ebussuûd Efendi zamanında hac kervanları için deniz ulaşımı yaygın değildi. Hacıların çoğu karadan kervanla Haremeyn'e gitmişlerdi. Bu ulaşım kısıtlaması, hac yolculuğunun düzgünlüğünü büyük ölçüde etkilemişti. Ayrıca o dönemdeki hac kervanlarının düzeni sosyal sınıfa dayalıydı. Bineklerini daha hızlı satın alabilen zenginler, kumandan aracılığıyla kervanın önündeki yerlerini güvence altına alırken, yoksullar en tehlikeli kısım olan kervanın sonundaydı.⁴²² Bu durum hacıların ulaşım sorunları nedeniyle Haremeyn'e gidememeleri veya kervan tarafından geride bırakılmaları ihtimaline yol açmıştır. Bu sorunu çözmek amacıyla Ebussuûd, seyahat için sınırlı ulaşım araçları nedeniyle hacıların hac ibadetini iptal etmelerine izin veren bir fetva yayınladı. “*Mesele: Zeyd deryadan hac niyetine İstanbul’a gelüb hâzır gemi bulamayub karadan gitmeye kudreti olmayub yine evine gitmek ile âsim olur mu?. El-Cevab: Olmaz Hak sübhanehü ve teala hazreti vakt-i âher müyesser eyleye niyet üzerine olmak gerekdir*”.⁴²³ Ebussuûd'un verdiği bu fetvayı; hacıların Mekke'ye yolculuğunun zorlu koşullarını göz önünde bulundurarak, hac hükümlerinin çıkarılmasında sosyokültürel şartları dinamik bir şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz.

Osmanlı döneminde hacı adaylarının Haremeyn topraklarına yaptıkları yolculukların uzunluğu hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bir görüşe göre hacı adaylarının İstanbul'dan Mekke'ye yolculukları 8-9 ay sürmüştür.⁴²⁴ Tanınmış bir Osmanlı yazarı olan Evliya Çelebi (v. 1682), hacı adaylarının İstanbul'dan Mekke'ye

⁴²² Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 36.

⁴²³ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 173.

⁴²⁴ Erkan, “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, s. 440.

olan yolculuğunun kendi deneyimlerine dayanarak 11 ay sürdüğünü ifade etmiştir.⁴²⁵ 12 Muharrem 1082'de (21 Mayıs 1671) hac yolculuğuna başlamış ve Mekke'ye ancak 7 Zilhicce'de (9 April 1672) ulaşabilmişti.⁴²⁶ O dönemde haccın süresi ve uzunluğu konusundaki belirsizlik, doğal koşulların neden olduğu zorluklardan ve seyahat için sınırlı ulaşım araçlarının mevcut olmasından etkilenmiştir.

Hâdimü'l-Haremeyn olarak Osmanlı padişahları, Mekke'nin tüm Müslümanların erişimine açık olmasını sağlamakla sorumluydular.⁴²⁷ Hacıları bedevi saldırılarından korumak amacıyla, Osmanlı valileri hac yolunun yakınında yaşayan Bedevilerle müzakere ederek hacıların güvenliğinin teminatı olarak onlara armağan vermişlerdi.⁴²⁸ İstanbul'dan çıkan surre alayı⁴²⁹ Kocaeli'nden Akşehir'e, Akşehir'den

⁴²⁵ Evliya Çelebi tek başına ya da birkaç arkadaşıyla seyahat etmemiş, hacca gönderilen Surre'yi taşıyan kervana katılmıştır. Konvoyda dervişler, meczuplar ve tüccarlar dahil binlerce kişi vardı. Bkz. Nusret Çam, *Aşk Olsun Seyyahlar Sultanı Evliya Çelebi* (Ankara: Akçağ, 2017), s. 184; Nurettin Gemici, “Evliya Çelebi'nin Hac Ziyareti ve Seyahat Namenin Hac Bölümünün Kaynakları”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 45, Sayı: 3, 2009, s. 96.

⁴²⁶ “Evliya Çelebi'nin hac yolculuğuna başlama tarihi 12 Muharremdir 1082 (21 Mayıs 1671). Buna göre Evliya, İstanbul'dan Şam'a kadar olan yolu yeni güzergâh üzerinden (Yolculuk tarihleri: 12 Muharrem 1082-Şevval (31 Ocak-29 Şubat 1072) 10 ay sonunda ulaşmış ve İstanbul'dan gelecek olan Surre alayını Şam'da Zilkade'nin 30'una (1082: 29 Mart 1672) kadar beklemiştir. 20 günlük bu zorunlu konaklamanın ertesinde 31 Mart 1672 (4 Zilhicce 1082)'de Surre kafilisiyle birlikte hareket etmiştir. Evliya Çelebi, büyük bir kafil ve koruma ordusunda olmasına rağmen, bir kısım tabiat şartlarından kaynaklanan zorlukların yanı sıra Şam'dan sonraki hac güzergâhındaki yolların seyrü sefere uygun olmaması gibi nedenlerden Mekke'ye ancak 7 Zilhicce (9 Nisan 1672) günü ulaşabilmiştir”. Bkz. Gemici, “Evliya Çelebi'nin Hac Ziyareti ve Seyahat Namenin Hac Bölümünün Kaynakları”, s. 97.

⁴²⁷ Bu yüzden; padişah fermanlarının birinde, “Hiçbir Müslüman ve Allah'ın birliğine inanan mümin, Haremeyn-i Şerifeyn'i ziyaret ve Kâbe-i Münevvere'yi tavaf etmek istediği takdirde, hiçbir şekilde engellenemez” ifadesi yer almaktadır. Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 140.

⁴²⁸ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 70.

⁴²⁹ “Surre-i Hümayun'un Haremeyn'e (Mekke ile Medine'ye) gönderilmesi münasebetiyle yapılan merasim hakkında kullanılır bir tâbirdir. Surre; para kesesi demek olduğu ve para keseler içinde gönderildiği için bu münasebetle yapılan merasime bu ad verilmiştir. Surre yahut resmî tâbiriyle Surre-i Hümayun Osmanlılarda ilk defa Çelebi Sultan Mehmet (v. 1421) zamanında gönderilmiş, fakat her sene muntazaman gönderilme âdeti Hâdimü'l-Haramayni's-Şerifeyn unvanını alan Yavuz Sultan Selim (v. 1520) ile başlamıştır”. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve terimleri Sözlüğü*, c. 3, s. 280.

Konya'ya, Konya'dan Adana'ya, Adana'dan Hama'ya, Hama'dan da Şam'a kadar götürülerek Şam Valisi'ne teslim edilirdi.⁴³⁰ Çöl güzergâhında yaşayan Bedevi kabilelerinin armağan gönderimi ihmal edilirse veya ödemenin tamamı yapılmaz ise hacıların güvenliği tehlikeye girer. Bedevi ve eşkıya saldırıları genellikle hacıların can ve malına zarar verirdi. Nitekim 1158 yılında Erzurum ve Gümüşhane'den ayrılan hacı adayları Çemişgezek yakınlarında eşkıyalar tarafından basılmış ve birçoğu hayatını kaybetmiştir.⁴³¹ Ayrıca 1757'de Mekke'den dönen bir Şam kervanına yapılan bedevi saldırısı da çok sayıda hacıyı öldürdü.⁴³² Özellikle 1701 yılında 'Ulâ menziline yapılan bir eşkıya baskınında 30.000 hacı hayatını kaybetmiştir.⁴³³ Dolayısıyla 1558-9'da Hacı adaylarının güvenliğini sağlamak için Sultan Süleyman hükümeti, Mekke'ye giden Şam kervanına eşlik etmek üzere 150 yeniçeri, karargâh askeri ve 100 sipahi görevlendirdi. Bu güvenlik güçleri, çoğu tüfekli olan bedevi saldırılarına karşı top gibi büyük çaplı silahlarla donatılmıştı.⁴³⁴

Ebussuûd Efendi, Osmanlı döneminde sık sık hacılara yönelik bedevi saldırılarına karşılık vermek için Hac 22/25. ayetinin yorumunda, Müslümanları Mescid-i Haram'dan alıkoymaya kalkan kafirlerin dayanılmaz bir azap yaşayacaklarını belirtmiştir. Haremde uygun olmayan şeyleri zalimce yapmak isteyenlerin dayanılmaz bir azaba maruz kalacağını, küfrü ekleyip Allah yolundan

⁴³⁰ Sevgi Ağca, "Surre-i Hümayun Geleneği", haz. Seyyit Ali Kahraman, *Surre-i Hümayûn* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008) içinde, s. 37.

⁴³¹ Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", s. 440.

⁴³² Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 70-71.

⁴³³ Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", s. 440; Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), s. 139.

⁴³⁴ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 75-76.

alıkoyanların daha şiddetli bir cezayı hak ettiğini belirtmişti.⁴³⁵ Sosyokültürel açıdan bakıldığında, onun ayeti yorumlamasının, Haremeyn topraklarına hac yolculuğunun çok zor olduğu ve çok uzun sürdüğü dönemin koşullarını yansıttığı sonucuna götürmektedir.

3.2.2. HAC MALİYETİ

Ebussuûd, hacı adaylarının Haremeyn topraklarına yolculuk sırasında kullanmak üzere yeterli malzeme ve masraf getirmelerini ve Mekke'ye hacca gitmelerini şiddetle tavsiye etmişti. Bu görüş, Bakara Sûresi'nin 2/197. ayetindeki “فَإِنَّ خَيْرَ الْزَّادِ الْقَوَى” (*Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır*) ifadesinin tefsirinde görülmektedir. Yemen'den gelen bazı hacıların yeterli malzeme ve masraf getirmediğini belirtmiştir. Onlar ancak Allah'a tevekkül etmişlerdi. Bu nedenle, dilencilikten ve insanlara yük olmaktan kaçınmak için hac için azık hazırlamaları emredildi.⁴³⁶ Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Dolayısıyla bu rivayetlerde Ebussuûd ayeti nazil olduğu sosyokültürel ortamı tasvir etmiş olmaktadır.

Genel bir kural olarak, Osmanlı döneminde hacca giden her Müslüman kendi masraflarını karşılamakla yükümlüydü. Devlet, yol güvenliğini sağlama ve ulaşım altyapı hizmetlerini sağlama görevini üstlenirken, hacılar kişisel seyahat masraflarını, örneğin yolculukta kullanılan yolcu hayvanlarının maliyetini karşılardı.⁴³⁷ Ancak XVI. yüzyılın sonunda Osmanlı hükümeti, Şam kervanındaki yoksul hacı adaylarına

⁴³⁵ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6. s. 105.

⁴³⁶ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 469; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 555.

⁴³⁷ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar*, s. 45; Erkan, “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, s. 436.

60 deve sağlamıştı. Her kervan durağında, fakirler için özel çadırlar kurulur ve padişah tarafından hediye olarak sıcak yemek ikram edilirdi. Ne yazık ki 1576-7 padişah fermanına göre bu mutfak her zaman düzgün çalışmıyordu. Bazen yemekler o kadar geç pişirilirdi ki, kervan tekrar yola çıkmadan fakirler yemek yemeye fırsat bulamazlardı.⁴³⁸

XVI. yüzyılda hac masrafları, dönemsel olarak düzenli yükselmışti. Artışın en önemli sebebi, iktisadî-malî alanda yaşanan gelişme ve değişimlerdir. Basitçe söylemek gerekirse, hac yolculuğunun maliyeti, para biriminin değer kaybetmesiyle artmıştı.⁴³⁹ Erken tarihli kayıtların birinde, h.970/m.1563 yılı için bedel-i hac miktarı 4.800 akçedir. XVI. yüzyılın sonlarında bir vakfiye kaydında zikredilen rakam ise 8.000 akçedir. Yine 1591 tarihli bir kayıta Üsküdarlı bir Müslüman'ın hac için vasiyet ettiği tutar 9.000 akçedir. h.1012/m.1603 tarihinde Balıkesirli Hayreddin Halife'nin hac için vasiyet ettiği rakam olan 12.000 akçe, 1614 tarihli bir muhallefet kaydında da karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴⁰

Anadolu ve Rumeli şehirlerinin sakinleri için hac, önemli maddî fedakarlıklar gerektirir. Bazıları ticari mal getirerek ekstra para kazanmaya çalışmıştı. Diğer hacılar yolculuk için masraf olarak borç para almıştı. Bu durumda Ebussuûd, hacı adayların borç para almasına izin veren bir fetva yayınladı. “*Mesele: Zeyd'in helal akçesi olmayub Amr'ın helal akçesi ile istibdal idüb hacca gitmek caiz olur mu?*”

⁴³⁸ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 46.

⁴³⁹ Erkan, “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, s. 433; Ali Akyıldız, *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası Kağıt Para ve Sosyo Ekonomik Etkileri* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996), s. 23; Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 124-130.

⁴⁴⁰ Erkan, “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, s. 433-434.

Beyan. El-Cevab: Amr'dan karz alub sonra vericek olur".⁴⁴¹ Onun bu yorum ve fetvalarını sosyokültürel yönden hac maliyeti konusunda değerlendirme yaparken, öze önem vermesi olarak okumak mümkündür.

3.2.3. SAĞLIK

XVI. yüzyılda, hacı adaylarının Mekke'ye yaptıkları yolculuğun oldukça uzun ve yorucu bir yolculuk olduğu bilinir. Haydut saldırıları tehdidine ek olarak, hava koşulları hac ziyaretini büyük ölçüde olumsuz yönde etkilerdi. Kötü hava koşulları ve yorucu yolculuklar hacıların sağlığının bozulmasına sebep olur ve çoğu zaman ölümle sonuçlanırdı. Bu duruma cevaben Ebussuud'un fetvasında hacca gitmek isteyen bir kişinin, hac aylarının çok sıcak bir mevsime denk gelmesi nedeniyle sağlığından endişe etmesi durumunda hacca bir sonraki yıla ertelenmesine izin verilmekteydi. "*Mesele: Mevsim-i hac gayet ısıcak zamanlara gelse zaman-ı i'tidale te'hir ile Zeyd âsim olur mu? El-Cevab: Olmaz ol vakte değın ömrü vefa itmek rica ederse Hak teala hazreti müyesser eyleye*".⁴⁴²

Ebussuûd Efendi, Al-i İmran Sûresinin 3/97. ayetin tefsirinde, bedel sûretiyle hac edecek kimsenin ücretini vermeye muktedir olan sakat kimseler hakkında da haccın farz olduğunu söyleyen Şafî'nin görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşten hareketle, çok yaşlı olup kendi başına gidemeyen veya malûl olan bir kimsenin, tüm masraflarını ödeyerek aynı şehirden bir başkasına vekâleten hacca gidebileceğini belirtmiştir. Konu hakkında Ebussuûd Efendi'nin bir fetvası şöyledir: "*Üzerine hac farz olup şeyh-i fânî olan Zeyd, kendi varmağa asla kudreti olmayıcak âhar*

⁴⁴¹ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 177.

⁴⁴² Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 177.

*kimesneye kendi için hacc itdürse farz sâkıt olur mı? el-Cevâb: Olur. Cevâb-ı âhar: 'Aczi zevâle kaabil degül ise olduğu şehirden âhar kimesneye niyetine hacc itdürmek câizdir'.*⁴⁴³ Ayetle ilgili bu yorumları sosyokültürel açıdan bakıldığında Müslümanları hem yolculukları sırasında hem de Mekke'ye hac ziyaretleri sırasında sağlık ve güvenlik koşullarına dikkat etmeye teşvik eden bir görüşü benimsediğini işaret etmektedir.

3.3. HACC MEKANLARI

3.3.1. ARAFAT

Arafat, dünyanın her yerinden hacılar için bir buluşma yeridir. Hacılar, menâsik-i hac'ında önemli bir ibadet olan Arafat'ta durarak "vukuf" farzasını yerine getirirler. Arafat'ta durmayan, haccı kabul olunmaz. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hac Arafat’tır. Binaenaleyh, kim Arafat’a yetişirse hacca yetişmiş demektir”.⁴⁴⁴

Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresi 2/198. ayetin tefsirinde hacda vakfe yapılan bu alana "Arafat" denmesinin çeşitli sebepleri olduğunu ileri sürmüştür:

1. Bu alan daha önce Hz. İbrahim'e anlatılmıştı.

Hz. İbrahim'in görür görmez, kendisine anlatılan yer olduğunu bildiği belirtilir. Ebussuûd Efendi, gramer olarak tanımak anlamına gelen “arefe” kelimesini Arapça olarak açıklamıştır. Buna göre daha önce Arap alfabesinde nokta işaretleri yoktu. Kelimenin sonundaki "h" harfi ile "yuvarlak t" harfi

⁴⁴³ Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 177.

⁴⁴⁴ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 470; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s. 410.

aynıydı. Bu nedenle, bu kelimenin sonundaki “h” harfi “t” olarak "Arefet" şeklinde okunmuş ve bu alanın geniş olmasından dolayı çoğullaştırılarak “Arafat” olarak telaffuz edilmiştir.

2. Cebrâil Hz. İbrahim'i hac ibâdetlerinin yapılacağı yerleri dolaştırırken, Hz. İbrahim orayı görünce "Areftü" (tanıdım)" demiştir.
3. Hz. Adem ile Hz. Havva bu alanda buluştular, birbirlerini tearrüf ettiler. Bu sebeple bu alan Arafat denilmiştir.
4. Hacca gelenler, bu bölgede toplanıp birbirleriyle tanıştıkları için Arafat denilmiştir.
5. Bazı dil uzmanlarına göre Arafat, “ârif” (düzensiz)’in çoğuludur.
6. Ayetin bu cümlesi, Arafat vakfesinin farz olduğuna delildir.

Belirtmiş olduğumuz maddelerden hareketle Ebussuûd Efendi'nin yaptığı Arafat tefsirinin, onun özel ilgi alanlarından biri olan Arapça dilbilgisinden örneklerle bilgi bütünlüğünü ve disiplin birikimini kullanan bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Ebussuûd Efendi Bakara Sûresi 2/198. ayetin tefsirinde, İslamiyet'in ilk yıllarında Müslümanların, hac mevsiminde hac yeri çevresinde yapılan ticari faaliyetlerin cahiliye geleneği olduğunu düşündüklerini belirtmiştir. Cahiliye döneminde Araplar geçimlerini Ukâz, Mecenne ve Zülmecaz gibi pazar ve panayırlardan alışveriş yaparak sağlıyorlardı ve bunlar Hac mevsiminde kurulmuştu. Bu nedenle Müslümanlar günah endişesiyle ondan kaçındılar. Bu yüzden bu ayet

nazil olmuştur.⁴⁴⁵ Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere, Ebussuûd ayetin nazil olduğu sosyokültürel ortamı tasvir etmiş olmaktadır.

İslamiyet'in başlangıcından beri olduğu gibi, Osmanlı döneminde de hac mevsiminde Mekke'de ticari hareketlilik meydana gelmiştir. Bu ticaret faaliyeti iki yerde gerçekleştirildi:

- Hac törenlerinin arifesi ile haccın tamamlanmasını izleyen günlerde kentin içinde.
- Hacıların Arafat yaylasından dönüşlerinde birkaç gün kaldıkları Mina'da.

Hac mevsimi, küçük ticaret için önemli bir fırsat yaratmış olmaktadır. Çünkü pek çok hacı, uzun ve masraflı yolculuklarını finansmanına yardımcı olması için ufak tefek bir şeyler satıyordu.⁴⁴⁶ Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'nin Arafat çevresi de dahil olmak üzere hac yerlerinde ticaret faaliyetlerinin caiz olduğu şeklindeki yorumu, bu faaliyetlerin Osmanlı dönemine kadar devam ettiğini göstermektedir.

Arafat suyu, Osmanlı hükümeti tarafından yaptırılan çeşmelerin de kaynağıdır.⁴⁴⁷ Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının on ikinci yılında (939/1532), Mekke'de bir su buhranı yaşanmıştı ve hacılar susuzluklarını giderememekten dolayı ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardı. Bereket versin ki, onları kurtarmak için yağmur yağdıktan sonra, Kanûnî bu felaketin bir daha yaşanmaması için Bedr-u

⁴⁴⁵ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 469.

⁴⁴⁶ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 187.

⁴⁴⁷ “Kanûnî Sultan Süleyman, Sokullu Mehmed Paşa ve Sinan Paşa, Haseki Sultan ve diğerlerinin yaptırmış olduğu çeşme sularının hepsi Arafat suyundan alınmıştır”. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), c. 9, s. 774.

Hümayûn ile Arafat çeşmelerinin tamirini emretmiştir. Daha sonra da büyük bir masrafla Mekke'ye kadar uzanan bir su yolu inşa ettirmiştir.⁴⁴⁸ Osmanlı hükümeti, su sistemini iyileştirmek için, şehre gelen suyun hacmini artırmış ve mevcut suyu Mekke'nin çeşitli bölgelerine dağıtmıştır. Tarihi kaynaklarda, Arafat'tan Mescid-i Haram'a kadar uzanan su borularının 1564-1565 yıllarında tamir edildiği belirtilmektedir.⁴⁴⁹ Dolayısıyla Arafat'ın hem dini hem de sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan önemli bir hac mekânı olduğunun altı çizilmelidir.

3.3.2. MEŞ'AR-İ HARÂM

Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresinin 2/198. ayetindeki “عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ” (*Meş‘ar-i Harâm’ın yanında*) ifadesini tefsir ederken Meş‘ar-i Harâm’ın coğrafi konumu hakkında bilgi vermiştir. Buna göre Meş‘ar-i Harâm, Kuzeh Dağı üzerinde bir tepe olup, hac imamı burada vakfe yapar. Bu yorumu desteklemek için Cabir’in (v.78/697) rivâyetini aktarmıştır. Bu rivayete göre “Hz. Peygamber sabah namazını - Müzdelife’de- henüz karanlıkken; erken vakitte kılınca devesine bindi. Nihayet Meş‘ar-i Harâm’a gelince dua, tekbir ve tehlilde bulundu ve ortalık ağırincaya dek vakfe yapmaya devam etti.”

Ebussuûd, Meş‘ar-i Harâm’ın Arafat’ın iki boğazı ile Muhassir Vadisi arasındaki bölge olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Muhassir Vadisi dışında bütün Müzdelife bölgesinde Müzdelife vakfesi yapılabildiğini ifade etmiştir. Kısacası, "i'nde'l-meş'a'ri'l-harâm" ifadesinin Meş‘ar-i Harâm çevresini ve yakındaki yerleri

⁴⁴⁸ Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Vecdi Bürün (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), c. 6, s. 172.

⁴⁴⁹ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 118-119.

ifade ettiği sonucuna varmıştı. Bu durumda Ebussuûd Efendi'nin hac yerleri hakkında daha isabetli bilgi verebilmek için coğrafi konumu esas aldığı gör÷lmektedir.

3.3.3. MAKÂM-I İBRÂHİM

Ebussuûd Efendi'nin, Al-i İmran Sûresi 3/97. ayetin yorumunda Makam-ı İbrâhim'in, Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrahim'in duvarlar yükselince yetişmek veya başını yıkamak için üzerine çıktığı kayada meydana gelen ayak izleri olduğunu belirtmiştir. Bu yorumu desteklemek için Zemahşerî'nin tefsirinden bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayete göre: Hz. İbrahim, Şam diyarından Mekke'ye gelince Hz. İsmail'in hanımı kendisine “İnip, başınızı yıkayın” demiş; Hz. İbrahim inmeyince, bu taşı getirip İbrahim'in sağ yanına koymuştur. Hz. İbrahim de ayağını o taşın üstüne koymuş ve kadın onun başının bir yanını yıkamıştır. Kadın daha sonra taşı Hz. İbrahim'in sol yanına koymuş ve başının diğer yanını da yıkamıştır. İşte Hz. İbrahim'in ayaklarının izi taşın üzerinde böyle kalmıştır.⁴⁵⁰ Sosyokültürel açıdan bakıldığında Ebussuûd'un bu ayeti yorumlarken, insanların tarihi değerleri ve mekanın kutsallığını daha iyi anlamaları için Makam-ı İbrahim'in mahiyetini de açıklamak için gösterdiği çaba göstermiştir.

Ayrıca Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresi 2/125. ayetin tefsirinde; Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirlerindeki birçok rivayeti birleştirerek, Makam-ı İbrahim'deki musalla edinme konusunda çeşitli görüşler ortaya koymaktadır:

⁴⁵⁰ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 2, s. 131; krş. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, c. 1, s. 1010.

1. Rivayete göre: Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in elinden tutmuş ve; "Burası İbrahim'in makamıdır" buyurmuştur. Ömer; "niçin biz burada mûsallâ edinmiyoruz?" deyince, Hz. Peygamber: "Bana bu şekilde bir emir verilmedi" buyurmuştur. Henüz güneş batmamıştı ki bu âyet nâzil oldu. Bu bağlamda Ebussuûd Mûsâlladan murad, ya namaz ya da dua yeri olduğunu ifade etmiştir.
2. Makam-ı İbrahim'de musalla edinmekten maksat, iki rek'at tavaf namazı kılmaktır. Zira Cabir b. Abdullah'ın (v. 698) rivayetine göre, Hz. Peygamber, tavafını bitirince Makam-ı İbrahim'e gelmiş, Makam'ın arkasında iki rek'at namaz kılmış ve "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلًى" ayetini okumuştur.
3. İmam Şâfiî'nin bu hususta iki görüşü vardır:
 - a. Makam-ı İbrahim, Mescid-i Haram'ın tamamıdır veya Harem bölgesinin tamamı, Makam-ı İbrahim'dir.
 - b. Haccın durakları; Arafat, Müzdelife ve remy-i cimar mahalli, hepsi Makam-ı İbrahim'dir. Buralarda musalla edinmek de bu mekanlarda dua etmek ve kurban kesmektir.⁴⁵¹

Ebussuûd Efendi'nin Makam-ı İbrahim'i açıklamasından hareketle, onun bir ayeti tefsir ederken bazen Beyzâvî ve Keşşâf tefsirlerindeki rivayetleri olduğu gibi aktardığı, bazen de bu tefsirlerdeki rivayetleri birleştirip daha kapsamlı bir şekilde sunduğu görülmektedir.

⁴⁵¹ el-İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 358; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 1, s. 391-392.

3.3.4. BEYTULLAH

İrşâd'ül-Akl'is-Selîm'de, insanlık tarihi boyunca meydana gelen Kâbe'nin yeniden inşası ve yıkımına ilişkin birçok açıklama yer almaktadır. Bakara Sûresi 2/127. ayetinin tefsirinde, Allah'ın Beytullah'ı, biri doğuda diğeri batıda olmak üzere iki zümrüt kapısı olan cennet yakutlardan bir yakut olarak yeryüzüne indirdiğini bildirmiştir. Bu rivayete göre Allah Hz. Adem'e: “Arş'ımın etrafında tavaf edildiği gibi etrafında tavaf edilmek üzere senin için bu beyti indirdim” buyurdu. Bunun üzerine Hz. Adem Hind diyarından yürüyerek buraya gelmiş. Melekler onu karşılayıp; “Haccın mübarek olsun ey Adem! Senden önce iki bin yıldır biz bu beyti haccediyoruz” demişler. Hz. Adem'in, Hindistan'dan Mekke'ye iki ayağı üzere yürüyüp gelerek kırk defa haccetmiş olduğu belirtilmiştir.⁴⁵² Buradan, Haccın Hz. İbrahim'den beri yerine getirilen bir ibadet olmadığı, Hz. Adem'den iki bin yıl önce yerine getirilen bir ibadet olduğu sonucuna varılabilir. Ebussuûd'un bu rivayeti Zemahşerî⁴⁵³ tefsirinden alıntıdır.

Ayrıca bu tefsirin izahında; Nuh Tufanı zamanında, Allah Beytullah'ı dördüncü kat semadaki Beyt-i Ma'mûr'a yükseltinceye kadar durumunun bu şekilde devam ettiği belirtilmektedir. Sonra Allah, onu yeniden bina etmesini Hz. İbrahim'e emretmiştir. Cebrail (a.s.) da ona Beytullah'ın mekânının neresi olduğunu öğretmişti. Bu durumda Ebussuûd, Beyt'in Hz. İbrahim'e gösterildiği yer ve binanın inşası hakkında çeşitli rivayetler olduğunu açıklamıştır:

⁴⁵² el-'İmâdî, *İrşâd'ül-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 363-364.

⁴⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s. 321-322.

1. Allah, Beyt'in yerini Hz. İbrahim'e göstermesi için sekineyi (bir çeşit ışık) gönderdi. Hz. İbrahim de onu izleyip nihâyet Mekke'ye vardı.
2. Allah Beyt'in büyüklüğünde bir bulut parçası gönderdi. Hz. İbrahim de onun gölgesinde yürüdü. Nihâyet o bulut parçası Mekke'ye vardı ve Beyt'in yerinde durdu. O zaman Hz. İbrahim'e şöyle seslendi: “Beytullah'ı bunun gölgesinde bina et; ona ne fazla bir şey kat ne de ondan bir şey eksilt”.
3. Hz. İbrahim, Beytullah'ı şu beş dağdan getirdiği taşlarla bina etmiş: Sînâ, Zeytâ, Lübnan, Cûdi ve Hirâ. Hacer-i Esved'i de Cebrail gökten getirmiş.
4. Ebû Kubeys dağı sarsılıp yarılmış ve Hacer-i Esved oradan çıkmış, oraya da Nuh tufanı zamanında gizlenmiş imiş. Hacer-i Esved Cennetten inen bembeyaz bir yakut iken Cahiliye döneminde hayızlı kadınlar kendisine dokuna dokuna simsiyah hale gelmiş.⁴⁵⁴

Ebussuûd Efendi, tarih boyunca defalarca gerçekleştirilen Kâbe'nin yapımını da anlatmıştır. Kâbe yorumunu desteklemek için, Takıyyüddin el-Fâsî'nin (v. 832/1429) *Musîru'l-Ğıram fî Târîhi'l-Belêdi'l-Haram* isimli eseri da dahil olmak üzere ünlü klasik alimlerin çeşitli eserlerine atıfta bulunur. Buna göre Kâbe on kere bina edilmiştir:

⁴⁵⁴ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 364; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 1, 398-399; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, c. 1, s. 510.

1. Meleklerin binası.

Ebussuûd Efendi, bu rivayetin Ebû Zekerîyya Muhyiddin el-Nevevî (v. 1277)'in *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğat*⁴⁵⁵ ve Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (v. 250 H)'in *Ahbâru Mekke*⁴⁵⁶ adlı eserlerinde zikredildiğini belirtmiştir. Buna göre Kâbe Hz. Âdem yaratılmadan önce bina edilmiştir.

2. Âdem'in binası.

Ebusuûd Efendi, Ahmed el-Beyhakî (v. 458/1066)'in *Delâilü'n-Nübüvve*⁴⁵⁷ isimli eserinde bunu zikrettiğini ifade etmiştir. Beyhakî, Abdullah b. Amr b. Âs'dan (v. 685) aktardığı rivayette dedi ki; Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah, Cebrâil'i Hz. Adem'e gönderdi ve Cebrâil vâsıtası ile Hz. Adem ile Hz. Havva'ya, ikiniz Benim için bir Beyt yapın!" diye emir buyurdu. Bunun üzerine Cebrâil, Beyt'in yapılacağı yere indi ve Hz. Adem yeri kazmaya başladı. Hz. Havva da, toprak taşıyordu. Nihâyet kazılan temelden su çıkınca, "Yeter, ya Adem!" diye alttan nida geldi. Nihâyet Adem ile Havva, binayı tamamlayınca, Allah, Hz. Adem'e, Beytullah'ı tavaf etmesi emrini verdi. Âdem tavafı bitirince kendisine: "Sen, insanların ilkin; bu da ilk Beyt'tir." buyruldu. Ebussuûd Efendi, bu rivayetin Ezrakî'nin⁴⁵⁸ bahsi geçen eserinde de ifade edildiğini belirtmiştir.

⁴⁵⁵ Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref En-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esma ve'l-Lugat* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), c. 4, s. 124.

⁴⁵⁶ Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (y.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003), s. 68-70.

⁴⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), c. 2, s. 45.

⁴⁵⁸ el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 75.

3. Ademoğullarının binası.

Ebussuûd Efendi, Ezrakî'nin eserindeki bulunan Vehb b. Münebbih (v. 114/732)'ten israiliyat rivayetini alıntı yapmıştır. Bu rivayete göre: Bu bina, Allah'ın Adem'e cennetten atılmanın üzüntüsüne tâziye olarak verdiği çadırın kaldırılmasından sonra yapılmıştır. Çadır, Beyt'in yerine kurulmuştu. İşte Adem'in çocukları, o çadırın yerine çamurdan ve taştan bir ev bina ve onlardan sonra gelen insanlar da hep o Beyt'i imar ettiler. Beyt, Nûh zamanında Tûfan'ın altında kalıncaya kadar böyle sürüp gitti.⁴⁵⁹

4. Hz. İbrahim'in binası.

Ebussuûd, Hz. İbrahim'in binasının Kur'an'da bahsedildiğini ve herkes tarafından iyi bilindiğini söyledi.

5. Amalika'nın binası.⁴⁶⁰

6. Cürhüm'ün binası.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 363; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 1, s. 399-400; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 94.

⁴⁶⁰ Âd, Semud ve Medyen gibi Arabü'l-aribe (asıl Araplar) olarak kabul edilen Amalika, başlangıçta Babil çevresinde yaşarken Babil Kulesi'nin yıkılmasından sonra Hicaz'a göç eden bir topluluktur. Oradan Necid, Tayma, Uman, Bahreyn, Cezire (Irak), Suriye, Filistin, Mısır ve İfrikiye'ye (Tunus) yayıldılar. Bazı İslam tarihçilerinin görüşüne göre bu kabilenin atası Amlak (İmlâk, Umluk) b. Lâvez'i (Lavuz, Levd, Lud), Nuh'un oğlu Sam'a ve başka bir görüşe göre Nuh'un oğlu Ham'a bağlar. Ayrıca Sami topluluklarından oldukları ve dünyada Arapça konuşan ilk millet oldukları da belirtilmektedir. Tafsilat için bkz. Sargon Erdem, "Amâlîka," *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c. 2. s. 557; bkz. Stephan - Nandy Ronart, *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization* (Amsterdam: Djambatan, 1959), s. 37; Mustafa Murad ed-Debbâğ, *el-Kabâil'ül-'Arabîyye ve Vesailuhâ fî Bilâduna Filistîn* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1967), s. 25; Muhammed Beyumi Mehran, *Dirâsât fî Târîh'l-'Arabi'l-Kadîm* (Riyad: el-Mektebetü't-Tarihîyye, 1980/1400), s. 176; ed-Debbâğ, *Bilâdunâ Filistîn* (Amman: Daru'l-Huda, 1982), c. 2, s. 399.

Ebussuûd Efendi, Ezraki'nin Ahbaru Mekke adlı eserinde, Kâbe'nin Amalikalılar ve Cürhümlüler tarafından yeniden inşasının tarihinden Ali b. Ebî Tâlib'e yükselen bir senet ile bahsedildiğini belirtti.⁴⁶²

7. Hz. Muhammed'in beşinci kuşaktan atası olan Kusayy b. Kilâb'ın (v. 480 dolayları) binası.

Ebussuûd'a göre, bu binayı Zübeyr b. Bekâr⁴⁶³ (v. 256/870) *Kitâbü'n-Neseb* (*Kitâbu Nesebi Kureyş ve Ahbârihim*) isimli eserinde zikretmiştir.

8. Kureyşlilerin binası.

605 yılında Kureyşliler Kâbe'yi yeniden inşa ettiler. Asırlardır tamir edilmeyen yapı çökmek üzereydi ve Kusayy döneminde yapılan ahşap çatılar da hasar gördü. Kâbe'nin yeniden inşası sırasında Hacerülesved'in yerine hakem olarak henüz 35 yaşındaki Hz. Muhammed seçilmişti. Hacerülesved'in yerine geçme

⁴⁶¹ Anavatanı Yemen olan ilk Cürhümlüler de Âd, Semûd, Tasm ve Cedîs kabileleri gibi asırlar önce meydana gelen bir felaket sonucu tarih sahnesinden silinen Araplar arasındadır (Arab-ı bâide). Bu felaketten kurtulan Cürhümlüler Yemen'den Hicaz'a göç ederek Mekke'ye yerleşmişlerdir. Cürhüm halkı arasında büyüyen Hz. İsmail, ileri gelenlerinden birinin kızıyla evlenmişti. Böylece Kâbe'nin yönetimi Hz. İsmail'den bir nesil sonra Cürhümlüler'in eline geçmiştir. Tafsilat için bkz. Stephan - Ronart, *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*, s. 276; N. K. Singh - A. R. Agwan (ed.), *Encyclopaedia of the Holy Qur'ân* (Delhi: Global Vision Publishing, 2000) c. 1, s. 673.

⁴⁶² el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 365; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 109.

⁴⁶³ el-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1983/1403), c. 12, s. 311-315; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm lil-Malayin 2002), c. 3, s. 42.

onurunu paylaşamayan Kureyş kabileleri arasında, olası bir çatışmayı engellediği bilinmektedir.⁴⁶⁴

9. Abdullah b. Zübeyr'in (v. 73/692) binası.

Kerbelâ faciasından sonra Yezîd'e karşı muhalefetin lideri haline gelen Abdullah, Yezid'in hilafetini kabul etmedi. Mekke'de bulunan Abdullah'a kızan Yezid, askerlerini göndererek şehri kuşatmayı planladı. Yezid, Müslim b. Ukbe komutasında Mekke'ye bir kuvvet gönderdi. Ukbe'nin yolda vefat etmesi üzerine görevlendirilen Husayn b. Nümejr es-Sekûnî 24 Eylül 683'te Mekke'ye geldi ve şehri kuşattı. Bir rivayete göre kuşatma sırasında Suriye askerlerinden oluşan Yezid ordusunun mancınıklarla fırlattığı yağlı paçavralar Kâbe'de yangına neden oldu. Bir başka rivayete göre de bu kuşatma sırasında Kâbe temellerine kadar yanmış ve Hacerü'l-Esved üç parçaya ayrılacak şekilde çatlamıştı. Yezid'in 683 yılında vefat ettiğini öğrenen Abdullah b. Zübeyr, Mekke'de "emiru'l-mu'minîn" unvanıyla halifeliğini ilan etti ve 685 yılında kuşatmada harap olan Kâbe'yi yeniden inşa etti.⁴⁶⁵

10. Haccac b. Yusuf e's-Sakafi'nin (v. 714) binası.

Yezid'in oğlu II. Muaviye'nin (683-4) ölümünden sonra, 692'de Mekke yeniden kuşatıldı. Ordu komutanı Haccac b. Yusuf, şehri ve Kâbe'yi Ebu Kubeys tepesinden aylarca mancınıklarla dövdü. Bu kuşatma altı buçuk ay sürmüştür. Bu savaşta Abdullah b. Zübeyr vefat etti. Bu tarihi olaya cevaben Ebussuûd, Haccac es-

⁴⁶⁴ Ebussuûd, *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 400; Sadettin Ünal, "Kâbe", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. 24, s. 16; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Mekke", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. 28, s. 557.

⁴⁶⁵ Ebussuûd, *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 400; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), c. 1. s. 145-146.

Sakafî'nin amacının Kâbe'yi yıkmak değil, İbnü'z-Zübeyr'i oradan çıkarmak olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁶

Ebussuûd Efendi'nin Hac Sûresi 22/29. ayetin tefsirinde Kâbe'ye, zalimlerden korunan, insanlar için inşa edilen ilk mabet olması sebebiyle Beyt-i Atik denildiği belirtilmektedir. Nitekim Kâbe'yi yıkmak için yola çıkan her zalim hükümdar, Allah tarafından lanetlenmiştir.⁴⁶⁷ Daha önce bahsedildiği gibi Ebussuûd Efendi bu ayeti tefsirinde, Haccac el-Sakafî'nin Kâbe'yi yıkmayı değil, İbn Zübeyr'i Mekke'den çıkarmayı amaçladığını yineler. Haccac ordusunu Allah'ın lanetlediği zalim bir ordu olarak görmediği, bunun yerine İbn Zübeyr'i Muaviye'nin resmi hükümetine karşı muhalif bir grup olarak gördüğü söylenebilir. Bu konudaki görüşü, bir hükümet yetkilisi olarak konumundan etkilenmiş olabilir, bu yüzden muhalefeti bir isyancı grup olarak gördü. Dolayısıyla bu ayeti yorumlarken, sosyokültürel açıdan bir ülkenin barış ve huzurunu korumak için insanları hükümetin resmi liderliğine uymaya teşvik eden bir görüşü benimsemiştir.

Ayrıca Ebussuûd Efendi Bakara 2/127. ayeti tefsir ederken, Kâbe'nin inşasının tarih boyunca yalnız beş defa olduğunu belirten el-Hafız Abdurrahman es-Süheylî'den (v. 1185) alıntı yapmıştır. Birincisi Hz. Adem'in üçüncü oğlu Şî't'in binasıdır.⁴⁶⁸

Ebussuûd Efendi'nin Kâbe'nin yeniden inşasına ilişkin açıklamasından hareketle, ayeti yorumlarken sadece Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde yer alan

⁴⁶⁶ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 366.

⁴⁶⁷ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 109.

⁴⁶⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 109.

rivayetleri değil, birçok değerli kaynağı da aktardığı görülmektedir. Bu durumda, onun Beytullah ile ilgili ayetleri yorumlaması, Beyzâvî ve Zemahşeri'nin yorumlarındakinden daha kapsamlıdır. Tefsir mukaddimesinde bizzat belirttiği gibi, bahsedilen bu iki klasik tefsirlerin ötesine geçmeyi amaçlamıştır.

Ebussuûd Efendi'nin insanlık tarihi boyunca birçok kez gerçekleştirilen Beytullah'ın yeniden inşasına ilişkin yorumu, Kâbe'nin kurtuluşunun ve varlığının insanın rolünü içerdiğini halka açıklamayı amaçlamaktadır. Kâbe'nin güvenliği Allah tarafından garanti edilmiş olsa da onu korumak da insanların görevidir. Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren kendilerini "Hâdimü'l Haremeyn" olarak tanımlayan Osmanlı padişahları, Kâbe ve Mescid-i Harem'in onarım ve bakımında büyük rol oynamışlardır. Bu kutsal yeri korumadaki rolleri şunlardır:

1. Kâbe'nin tezyin edilmesi.

Kanûnî Sultan Süleyman, Kâbe'yi tezyîn eden Osmanlı Pâdişâhları'nın ilki olmuştur. Bu tezyinatın caiz olduğu hakkında Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'den fetva⁴⁶⁹ almış ve inşaatın Mekke fakîhleri ile Hanefî, Mâlikî, Hanbelî, Şafîî, dört sünnî mezhebin imamı huzurunda icrasını emretmiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ “Mesele: Kâbe-i muazzama şerrefehallahü teala örtüsü kara olması kara efdal olduğu için midir yoksa kara tozu ve toprağı artık getürdüğü için midir? El-Cevab: Kâbe-i muazzama şerrefehallahü teala örtüsü kara olmak hulefa-i Abbasiyeden Nâsır li-dinillah zamanından beri olmuştur. Ondan mukaddem sarı ile örtülmüştür. Melik Şah Selçuk zamanında ak libasla örtülmüştür. Hâkim zamanında ve gayri zamanlarda yeşil ile örtülmüştür, ve alaca ile örtülmüştür, ve kızıl ve gayri libasla örtülmek vâki' olmamıştır”. Bkz. Demir – Günay, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*, s. 172.

⁴⁷⁰ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c. 6, s. 171; Metin, “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-İ Haram Hizmetleri”, *Turkish Studies*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2015, s. 671-672.

XVI. yüzyılın sonunda Osmanlılar, Abbasiler döneminde yerleşik bir gelenek olan Kâbe'nin siyah örtüsünü, Arapça'yı siyah harflerle yazan beyaz bir örtü ile değiştirdiler. Kâbe'nin örtüsünün renginin değişmesinin sebebi, örtünün siyah renginin çabuk solup örtüye çirkin bir görünüm vermesidir. XVI.-XVIII. yüzyıllar arasında yapılan Kâbe resimlerinde Kâbe'yi kaplayan kumaşın üzerine, o dönemde tahtta bulunan padişahın adı yazılmıştır. Aralık 1577/Ocak 1578 tarihli bir fermanla, Divan-ı Hümayun'un da Kur'an ayetini Kâbe'nin kapak tasarımından çıkarmaya karar verdiği belirtilmiştir. Bu ayetin silinmesinin sebebi, birçok mü'min Kâbe'nin etrafında toplandığında alttaki ayetin ayaklar altında eziliyor olmasıydı. Osmanlı hükümetinin aldığı bu kararların, Kâbe'nin kutsallığına gösterdikleri saygının bir tezahürüdür.⁴⁷¹

2. Mescid-i Haram'ın yenilenmesi.

Kanûnî Sultan Süleyman, Kâbe'yi sel felaketlerinden korumak ve Harem-i Şerifi yedi yıl içinde yeniden genişletmek için Mimar Sinan'ı görevlendirdi. Ayrıca, Mescid-i Haram'ın bazı minarelerini de yeniledi. Tahta ilk çıktığında altı minaresi süslenmişti. Abbasi Halifesi Mansur'un (754-755) 1524-1525'te yaptırdığı kulelerden birini ve Abbasi Halifesi Mehdi'nin (775-785) döneminde yaptırdığı kulelerden birini, her iki kule de oldukça eski olduğu için yıktırdı. Daha sonra, önceki iki liderin onuruna, eski yapıyı karakterize eden tek şerefeye⁴⁷² yerine müezzin için iki şerefeye bulunan iki kuleyi yeniden inşa etti. Çoklu şerefeler de İstanbul'un selatin camilerinin tipik özelliklerini taşır. Sultan Süleyman'ın saltanatının sonlarına doğru camideki

⁴⁷¹ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 114-115.

⁴⁷² Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 110; Metin, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", s. 673-674.

minare sayısı yediye çıktı. Dolayısıyla bu dönemde Mescid-i Haram avlusunu çevreleyen tüm galerilerin Osmanlı hükümeti tarafından yenilendiği kaydedilmiştir.

3. Mescid-i Haram'ın çerçevesinde medrese yaptırılması.

Kanûnî Sultan Süleyman, Mescid-i Haram'ın etrafına bir medrese yaptırdı. Medresenin inşası, büyük cami külliyelerinin bir parçası olan Osmanlı mimarisinin geleneklerini uygulama girişimiydi. İnşa edilen bu medrese, Sünni Müslümanlar tarafından kabul edilen dört mezhepten oluştuğu için dört fakülteli Süleymaniye Medresesi veya "Medrese-i Erbaa" olarak bilinir. Ancak Hanbeli mezhebine yetkin hocalar bulmak son derece güçlüğünden dolayı Osmanlı idaresine ait Hanbeli medresesi darülhadis haline dönüştürülmüştür.⁴⁷³

4. Mescid-i Haram'de su yollarının tamiri.

1564-1565 yıllarında Osmanlı hükümeti, Arafat'tan Mescid-i Haram'a giden su borularını onardı. Ayrıca şehre gelen suyun hacmini artırarak ve mevcut suyu Mekke'nin çeşitli bölgelerine dağıtarak su sisteminde iyileştirmeler yaptılar.⁴⁷⁴

5. Mescid-i Haram'ın temizlenmesi ve Kâbe'nin serpilen kokulu suyu ile yıkanması.

1577'de Mescid-i Haram avlusu büyük bir temizlikten geçirilmişti. Mescid-i Haram'ın etrafındaki çöp yığınları, cami şehrin en alçak kesiminde yer aldığı için özellikle sel sırasında ciddi bir sorun haline geldi. Bu nedenle Divan-ı Hümayun, Kadı ve Şerife'ye Mekke halkının çöplerini şehir sınırları dışında bu amaca tahsis

⁴⁷³ Çelebi, *Seyahatnâme*, s. 109.

⁴⁷⁴ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 118-119.

edilmiş bir yere toplamalarını emretmişti.⁴⁷⁵ Ayrıca Kanûnî döneminde yılda iki kez özellikle de hac zamanında Kâbe ve çevresinin gül suyu ile yıkanmıştır.⁴⁷⁶

Osmanlı hükümeti tarafından gerçekleştirilen Kâbe ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarım çalışmaları, konuya hem estetik açıdan hem de sağlık ve temizlik açısından büyük önem verdiklerini göstermektedir.⁴⁷⁷ Osmanlı hükümeti Beytullah'ı, ziyaret edilmesi gereken kutsal bir yer olarak görmüştür. Bu bakış açısı, Ebussuûd'un Beytullah hakkındaki düşünceleriyle uyumludur. Al-i İmran Sûresi 3/96. ayetin tefsirinde, Kâbe'nin alemler veya insanlar için mübarek olduğu belirtilmektedir. Kâbe, aynı zamanda bütün insanlar için bir hidayet kaynağıdır, çünkü onların kiblesi ve mabedidir. Hac veya umre niyetiyle ziyaret eden, sırf ibadet amacıyla tavaf eden ve orda itikâfa giren kimselerin sevap ve mağfiret kazanacakları belirtilmiştir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla bu ayeti yorumlarken, sosyokültürel açıdan hacıların dini görevlerini onurlu bir şekilde yerine getirebilecekleri koşulları oluşturmak için, Mescid-i Haram'ın temizliğini sürdürmeye teşvik eden bir bakış açısı benimsemiştir.

3.4. MENÂSİK-İ HAC

3.4.1. İHRÂM

Sözlükte “yasaklama, haram kılma, haramlaştırma” anlamındaki ihram, terim olarak “hac veya umre yapmak isteyenlerin, Kâbe’ye varmadan önce yasakların

⁴⁷⁵ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 122.

⁴⁷⁶ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 114; Metin, “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri”, s. 674-675.

⁴⁷⁷ Faroqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 122.

⁴⁷⁸ el-‘İmâdî, *İrşâdû'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 3, s. 130; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 934.

başladığı sınır yerleri olan “mîkât”⁴⁷⁹ bölgelerinden birinde niyet ederek giymeye mecbur oldukları dikişsiz beyaz kıyafet, altlı üstü iki parçadan oluşan peştamal”⁴⁸⁰ anlamına gelir. Kadınların özel ihram elbiseleri yoktur, normal kıyafetleriyle ihrama girerler.

Ebussuûd Efendi, ihramın zamanı konusunda Ebû Hanife'nin görüşünü aktarır ve Şevval'den önce hac için ihrama girmenin sahih fakat mekruh olduğunu belirtir. Hac için ihrama girmek, istediğimiz her zaman yapılamaz, ancak hac aylarına denk gelmesi gerekir. Hanefî'ye göre hac zamanı Şevval ile Zilka'de'nin tamamı ve Zilhicce'nin ilk on günü, Şafilere göre ise Zilhicce'nin ilk dokuz günü ve bayram gecesidir. Maliklere göre ise Zilhicce ayının tamamıdır. İhrama girmeye başlayan hacıların, hac ibadetleri sırasında cinsel ilişkide bulunmaları (*refes*), kötü söz söylemeleri ve günah işlemeleri, şeriatın dışına çıkmaları (*füsûk*) ve arkadaşlarıyla kavgaya girmeleri (*cidâl*) caiz değildir.⁴⁸¹

Geçmişteki güvenlik koşulları hacı büyük ölçüde etkilemiştir. Hacılara yapılan bedevi saldırıları, genellikle onların ihrama girmelerini engellemiştir. Bu tür bir zorluk, Peygamber döneminde Müslümanlar tarafından da yaşanmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresi 2/196. ayetin tefsirinde, alimlerin çoğunun, düşman tarafından ihrama girmesi engellenen hacı ve umre hacı

⁴⁷⁹ “Mîkât, Mekke'ye gelenler için ihrama giriş yerleridir. Güneyden gelenlerin mîkât mahalli, Mekke'ye 54 km. mesafedeki Yelemlem; doğu ve kuzey doğudan gelenler için mîkât mahalli, Mekke'ye 96 km. mesafedeki Kam; batı ve kuzey batıdan gelenler için Mekke'ye 187 km. mesafedeki Cuhfe; kuzeyden gelenler için Mekke'ye yaklaşık 450 km. mesafedeki Zülhuleyfe'dir”. Bkz. Ebussuûd, *Ebussuûd Tefsiri*, c. 6, s. 553.

⁴⁸⁰ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 161.

⁴⁸¹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 468; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 554-555.

adaylarının, kendilerine uygun olan deve, sığır ve koyunu kurban kesecekleri görüşünde oldukları belirtilmektedir. İmam Malik ve İmam Şâfiî'ye göre bu ayette geçen "iẖsar" kelimesinin anlamı düşman tarafından engellenmektir. Çünkü bu ayetin devamında “فَإِذَا أَمِنْتُمْ” buyurulmaktadır. Ayrıca bu ayet, Hudeybiye anlaşması sırasında müşrikler tarafından Müslümanların Mekke'ye girmesinin yasaklandığı sırada nazil olmuştu. İmam Ebû Hanife'ye göre ise "iẖsâr" ifadesinden maksat, düşmana veya hastalığa engel olan herhangi bir engeldir.⁴⁸² Dolayısıyla onun bu ayetleri yorumuna sosyokültürel açıdan bakıldığında, Haremeyn bölgesine girmek isteyen hacı adaylarının güvenliği konusunda oldukça endişeli olduğu sonucuna varılabilir. Zira Hz. Peygamber'in zamanından kendi zamanına kadar haydutların hacılara karşı sık sık saldırıları devam etmiştir.

3.4.2. VAKFE

Sözlükte “durmak, ayakta dikilmek, şüp̱he, duraksama, yaya sarılan kırış” anlamındaki vakfe (vukūf) kelimesi, terim olarak hac yapan kimselerin, belirli vakitte Arafat ve Müzdelife'de durmasını ifade eder.⁴⁸³ Hacda gerçekleştirildiği mekâna nisbetle anılan iki vakfe vardır: Arafat ve Müzdelife vakfeleri. Daha önceki alimler gibi Ebussuûd Efendi Bakara Sûresi 2/198. ve 2/199. ayetlerin tefsirinde Arafet'in temelini hac sırasında farz olduğundan bahsetmişti. Cahiliye devrinde diğer insanlar Arafat'ta vakfe yaptıkları halde, Kureyşlilerin Harem ehlinin ayrıcalıklarını ve sosyal statülerini göstermek amacıyla Arafat'a gitmediğini,

⁴⁸² el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 464-465; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 550.

⁴⁸³ Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), s. 679; Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 378.

Müzdelifi yakınında Harem sınırının hemen ötesinde vakfe yaptıklarını belirtmiştir. Arafat'tan akın etmenin Âdem'den beri süregelen eski bir dinî gelenek olduğunu ve İslam'ın bu dinî geleneği değiştirmeyi yasakladığını kaydetmiştir. Ayetle ilgili yorumları sosyokültürel açıdan değerlendirildiğinde, hacıları yüksek sosyal statüleriyle övünmemeye teşvik etmeyi benimsemiştir, çünkü Allah'ın gözünde insan statüsünü ayırt eden yalnızca takvadır.

Ayrıca Ebussuûd Efendi bu ayetin tefsirinde, hacıları Arafat vakfesini tamamladıktan sonra Müzdelifi vakfesi yapmaya da teşvik etmiştir. *İrşadü'l- 'Aklı's-Selim*'de, Arafat ve Müzdelifi vakfeleri hakkında fıkıh açısından ayrıntılı bir açıklamaya yer verilmemiştir. Vakfeler hakkında ayrıntılı bir açıklama yapılmamasının nedeni, Ebussuûd'un tefsir yazarken temel referans olarak kullandığı Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirlerinde ayrıntılı bir açıklama bulunmaması olabilir.

XVI. yüzyılda, Arafat vakfesi esnasında hacı adayları geldikleri bölgeye göre toplanmışlardı. Örneğin Anadolu'lular batıda, Habeşîler, Yemenliler, Iraklılar ve Hicazlılar önceden belirlenmiş diğer yerlerde duruyorlardı. Arafat vakfesi sırasında hacı adaylarının geldikleri ülkelere göre toplandığı bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. Hacıları gruplandırma geleneğinin amacı, Arafat vakfesinden sonra Müzdelifi'de ikinci vakfe yapmaları gerektiğinden, Emîr-i hac'ın Arafat vakfe sırasında cemaatlerini koordine etmesini kolaylaştırmaktır.

Hac ibadetin esaslarından biri olan Arafat vakfesi, hacıların Arafat'a zamanında varmasını gerektirmektedir. Arafat'taki vakfeye 1672 yılında katılmış olan Osmanlı gezgini Evliya Çelebi, kervanının Medine'de kısa bir süre kaldığını, şehirden aceleyle ayrılmak zorunda kaldığını ve bu sebeple hızlı adımlarla

yürüdüğünü belirtti. O yıl Basra'nın kervanı da bedevilerin saldırısına uğradığı için başı belaya girdi. Ancak Mekke'den gönderilen takviye güçleri sayesinde saldırganlar püskürtüldü ve kervan neredeyse Arafat'taki toplantıyı da kaçıracaktı.⁴⁸⁴ Bu durum, hacın sahih olması için Arafat vakfesi yapmanın önemini göstermektedir. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'nin vakfe ile ilgili ayetleri tefsirlerinin yaşadığı dönemin sosyokültürel şartlarına uygun olarak değerlendirmiştir.

3.4.3. REMY-İ CİMÂR

Sözlükte Remy-i Cîmâr, terim olarak “hac görevini yerine getiren Müslümanların hacın vaciplerinden olmak üzere kurban bayramının birinci, ikinci ve üçüncü günleri Mina’da şeytanı sembolize eden küçük kule şeklindeki üç ayrı yapıya, şeytanı lanetlemek amacıyla yedişer tane taş atmalarını” ifade eder.⁴⁸⁵ Ebussuûd Efendi Bakara Sûresi 2/203. ayetin tefsirinde, cemreler için Mina'da birbirine bir ok atımı uzaklıkta üç taş kümesi olduğunu belirtilmektedir. Bunlar şöyle sıralanır:

1) Akâbe Cemresi veya Büyük Cemre (Büyük Şeytan).

2) Orta Cemre (Orta Şeytan).

3) Küçük Cemre (Küçük Şeytan).

Ayrıca bu ayetin yorumunda her kim Mina’dan Mekke’ye harekette acele ederek iki günde ibadetlerini bitirse ona bir günah olamadığı ifade edilmektedir. Kim

⁴⁸⁴ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 23-24.

⁴⁸⁵ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 341.

bu harekette geri kalıp üçüncü gününde - Ebû Hanife'ye göre zevâl'dan önce veya sonra, Şafî'ye göre ise yalnız zevâl'dan sonra- cemrelere taş atarsa, ona da bir günah olmadığını belirtilmektedir. Bu ayetin amacının, cahiliye insanların iddiasını reddetmek olduğu söylenmektedir. Cahiliye zamanında insanlar iki gruba ayrılırdı: içlerinden bir kısmı acele edeni günahkâr sayarken, bir kısmı da geri kalanı günahkâr sayardı.⁴⁸⁶ Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve hiçbirinin günahı olmadığını söyledi. Böylece, onun nüzul sebeplerini yerine ve zamanına uygun bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Ebussuûd Efendi'nin bu ayeti yorumlama yönteminin, dikkat çekici olduğu söylenebilir. İmam Ebû Hanife'nin görüşünü aktarırken, diğer âyetleri tefsirini yaptığı gibi Hanefî ismini veya "indanâ" (bizce/bize göre) tabirini zikretmemiştir. Öte yandan, İmam Şâfî'nin veya Hanefî dışındaki âlimlerin görüşlerini aktardığı zaman, isimlerini her zaman açıkça zikretmiştir. Bu durumda yazdığı tefsirin Hanefî mezhebinin tefsiri olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bir ayetin tefsirinde bazen İmam Ebû Hanife'nin adını zikretmese de bu tefsiri okuyanlar onun tefsirinin Hanefî mezhebinin görüşü olduğunu anlayacaktır.

Evliya Çelebi, 1672'de hacı adayların Müzdelife'deyken Mina'da cemrelere taş atmak için kullanacakları çakıl taşları topladıklarını belirtti. Hacı adayların çoğu, gece bitmeden Mina'da sabah namazını kılmak için Müzdelife'den ayrıldı ve ardından özel olarak belirlenmiş bir taşta yedi taş atma zorunluluğunu yerine getirdi.⁴⁸⁷ Hacıların geçmişte uygulamış olduğu bu gelenek, günümüzde de devam

⁴⁸⁶ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 474; el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c.1, s. 132; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.1, s. 414-415.

⁴⁸⁷ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, s. 24.

etmektedir. Dolayısıyla remy-i cimâr, değiştirilemeyecek hac ritüellerinden biridir. Dönemin kamu tesisleri bugünkünden farklı olsa da bu ibadetin anlam ve amacında en ufak bir değişiklik olmamıştır.

3.4.4. HAC KURBANLARI

Sözlükte “yaklaşmak, Allah’a yakınlaşmaya vesile olan şey” anlamlarına gelen kurban, dini bir terim olarak, ibadet maksadıyla, belirli şartları taşıyan bir hayvanı usulüne uygun olarak kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade eder.⁴⁸⁸ Ebussuûd Efendi Bakara Sûresi 2/196. ayetin tefsirinde iki çeşit hac kurbanlarından bahsedilmektedir:

1. İhramda bulunan (muhrim) bir kimse Muhrim hac ve umreden alıkonulduğu zaman kesilen kurban.

Ebussuûd Efendi, kurbanın hareme gönderilip gönderilmemesi konusunda farklı görüşlere değinmiştir. Bilindiği gibi Harem, Mekke çevresinde belirli bir bölgedir. Mekke'ye en yakın sınırı 6 km. uzaklıkta bulunan Tenim; en uzak sınırı da Mekke'ye 16 km. mesafede bulunan Ci'rane'dir. Hanefî mezhebine mensup olan Ebussuûd Efendi, kurbanın Hareme gönderilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira âyette, "Kurban, yerine varıncaya kadar başınızı tıraş etmeyin" buyrulmaktadır. Buna göre, hacı adaylarının hareme gönderilen kurbanın kesim yerine ulaştığını anlamadan ihramdan çıkmalarına izin verilmemektedir.⁴⁸⁹ Bu arada, Hanefî mezhebi dışındaki çoğu âlimlere göre, bir muhrim hem Harem'de hem de Harem

⁴⁸⁸ Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 679; Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 210.

⁴⁸⁹ İmam Burhânüddîn Ebi'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyetül-Mübtedî* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-Kur'ân, H.1417), c. 2, s. 493.

sınırları dışında kurban kesebilir. Bunun nedeni, Hz. Peygamber'in kurbanı, Hudeybiye antlaşmasının imzalandığı yıl Harem sınırları dışında kalan Hudeybiye'de kemesidir. Ebussuûd Efendi ise, görüşünü savunmak için Hz. Peygamber'in engellendiği yerin Mekke'nin aşağı kısmındaki Hudeybiye tarafı olduğunu ve Harem sınırları içinde olduğunu belirtmiştir. Zira İbn Şihâb el-Zühri'nin (v. 124/742) rivayetine göre, Hz. Muhammed Hudeybiye yık kurbanını Harem sınırları içinde kesmiştir. Ayrıca Muhammed Vâkidî (v. 822), Hudeybiye'nin Mekke'den dokuz mil uzakta, Harem bölgesinin sınırında olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹⁰ Sosyokültürel açıdan bakıldığında, ayetleri yorumu, Hanefî mezhebine dayalı görüşü savunmak istediğini göstermektedir. Bir müfessir olarak Ebussuûd Efendi, içinde yetiştiği toplumun bir ürünüdür. Hanefî mezhebine mensup bir eğitim-öğretim gördüğünden ve böyle bir toplumda yetiştiği için Hanefî görüşünü sürdürmesi doğal karşılanmaktadır.

2. Temettu veya kıran haccında kurban kesmesi.

Bilindiğimiz üzere yapılışı bakımından hac, üç farklı türe ayrılmaktadır. Hacca gitmek isteyen bir kimse bu üç çeşit hacdan birini yapabilir:

- a. İfrad Haccı: “İhrama girerken yalnız hacca niyet edilip içerisinde umre yapmanın olmadığı ve kurban kesmenin gerekmediği hac türüdür.”⁴⁹¹

⁴⁹⁰ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 465-466; krş. a.mlf. *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 551-553.

⁴⁹¹ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 110.

b. Kıran Haccı: “ihrama girilirken hac ve umreye birlikte niyet edilip önce umrenin yapıldığı, sonra da ihramdan çıkılmaksızın hac görevlerin yerine getirildiği ve kurban kesmenin de vacip olduğu hac türüdür.”⁴⁹²

c. Temettü Haccı: “Niyet edilerek önce umre için ihrama girilip umre tamamladıktan sonra ihramdan çıkılarak ayı yılın hac ayı içerisinde ikinci kez ihrama girilmek suretiyle yapılan ve kurban kesmenin de vacip olduğu hac türüdür.”⁴⁹³

Ebussuûd Efendi, Bakara Sûresi 2/196. ayetin “فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ” (Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser) ifadesinin yorumunda her kim hac ayları içinde, hac ile umreyi cem etmek veya hacdan önce umre ibâdeti ile Allah'a yakınlaşmak dilerse veya her kim umre ihramından çıktıktan sonra hac için ihrama girinceye kadar ihram yasaklarından yararlanmak, başka bir deyişle ihram yasakları dışında kalmak isterse, bu temettü sebebi ile ona kolayına gelen bir kurban kesmek vâcib olduğunu belirtmişti. Ebussuûd Efendi kurban sahibinin kurban etini yemesine izin verilip verilmediği konusunda iki farklı görüş öne sürmüştür. Şâfiî, bu kurbanın zorlama kanı olduğunu ve bu nedenle sahibinin bu kurbanın etini yemesine izin verilmediğini belirtir. Zira ona ve Mâlik'e göre, ifrad haccı temettü' ve kırandan daha efdaldır. Ancak Hanefîlere göre bu kurban şükür kanıdır ve sahibi bu kurbanın etini yiyebilir. Zira aslında kıran, temettü'den temettü' de ifrad'dan

⁴⁹² Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 110.

⁴⁹³ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 110.

daha efdaldır.⁴⁹⁴ Dolayısıyla Türk hacı adaylarının en fazla tercih ettiği temettü türüdür.⁴⁹⁵

Ebussuûd Efendi'nin Hac Sûresi 22/28-37. ayetlerin tefsirinde kurban bayramında kesilen udhiye hakkında açıklamalar yer almaktadır. Kurban kesiminin kurban günlerinde yapıldığı, bir başka görüşe göre ise Zilhicce ayının ilk on gününde yapıldığı belirtilmiştir.⁴⁹⁶ Hac Sûresi 22/36. ayetindeki "البدن" kelimesinin, devenin bedence büyük olması nedeniyle deve anlamına geldiğini belirtmiştir. Sığır ve deve ise şariat hukukunda tek bir cins olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle sığır da yedi kişiye kurban olarak yeterli hükmünde deve gibi kabul edildiğini söylemiştir. Hz. Peygamber, "Bedene yedi kişiye, sığır da yedi kişiye kurban olur" buyurmaktadır.⁴⁹⁷ Ayrıca kurban kesilmesinde dünyevî ve dinî faydalar bulunduğunu ifade etmişti. Sosyo-ekonomik olarak kurban etleri, ihtiyaç sahibi yoksulların gıda ihtiyacını karşılayabilmektedir. Dini olarak ise kurban kesmesi, Allah'ın hepsinin tek İlâhı olduğunu ve Kendi Zâtında da tek olduğunu beyan etmeyi amaçlamaktadır.⁴⁹⁸ Allah'ın her ümmet için kurban kesmeyi gerekli kılması, O'nun birliğine delâlet eden hususlardandır. Bu nedenle kurban keserken Allah'ın adını anmak gerekir. Ebussuûd Efendi, Kurban kesilirken dua edilmesini tavsiye eder: "اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُمَّ مِنْكَ وَإِلَيْكَ" (*Allah, en büyüktür. Allah'tan başka*

⁴⁹⁴ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 466-467; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 552-553.

⁴⁹⁵ Ebussuûd, *Ebussuûd Tefsiri*, c. 2, s. 552.

⁴⁹⁶ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 108.

⁴⁹⁷ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 114; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 9, s. 4124.

⁴⁹⁸ el-‘Îmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 112; krş. a.mlf., *Ebussuûd Tefsiri*, c. 9, s. 4123.

*ilah yoktur, Allah en büyüktür. Allah'ım! Bu, senden Sanadır!').*⁴⁹⁹ Sosyokültürel açıdan bakıldığında ayeti yorumlarken, önce kurbanın yapılışını ve amacını insanlara bir açıklamayı tercih etmektedir.

Ebussuûd Efendi, cahiliye dönemindeki kurban uygulamasının tarihini de anlatmıştır. Hac Sûresi 22/28. ayetin tefsirinde cahiliye âdetine göre kurban sahibinin kurban etleri yemesinin caiz olmadığı belirtilmektedir. Ancak İslamiyet'in gelişinden sonra bir cahiliye âdeti olarak kurban etlerinden yememek sıkıntısını kaldırmıştı. Bu eti yemede onları fakirlerle eşitlemeyi amaçlamaktadır. Hac Sûresi 22/37. ayetin tefsirinde cahiliye insanların kestikleri kurbanların kanlarını Kâbe'ye bulaştırdıkları belirtilmektedir. Müslümanlar bunu yapmak istediklerinde Allah bu ayeti indirerek bu uygulamayı yasaklamıştır. Ebussuûd Efendi'nin bu ayeti tefsirinde, kesilen kurbanların sadaka verilen etleri ve onların kesildiğinde akıtılan kanları, et ve kan olarak Allah'ın rızasını kazandırmayacağı belirtilmektedir. Ancak ona ulaşacak olan, onun buyruklarına uymaya, onu tesbih etmeye, ona kurban kesmeye ve içtenlikle ona yönelmeye dâvet eden kalp takvasıdır.⁵⁰⁰

3.4.5. TAVAF

Sözlükte “dönme, çerçevesini dolaşma, bir şeyin etrafında yürüme, ziyaret etme” anlamındaki tavaf, terim olarak hac ve umre ibadetini yapacak olan kişinin Kâbe'nin etrafında yedi kez dönmesini ifade eder.⁵⁰¹ Kur'an'da tavaf kelimesi

⁴⁹⁹ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 114.

⁵⁰⁰ el-‘İmâdî, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 6, s. 116.

⁵⁰¹ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 351.

geçmemekle birlikte, bir ayette Kâbe'yi tavafla ilgili fiil⁵⁰² ve iki ayette de Kâbe'yi tavaf edenleri anlatan “tâifin”⁵⁰³ olmak üzere aynı kökten gelen kelimeler yer almaktadır. Ebussuûd Efendi, Bakara 2/125. ayetindeki “أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ” (*Tavaf edenler için evimi -Kâbe'yi- tertemiz tutun*) ibaresinden maksadın, putlardan, pisliklerden, cünüblerin ve hayızlı kadınların tavafından ve Kâbe'ye uygun olmayan diğer şeylerden temizlemek olduğunu belirtmiştir. Ebussuud bu âyeti tefsir ederken tavaf ibadetinin sosyal yönüne pek değinmemiştir. Ancak tavaf ibadetine temizlik ve kutsallık yönlerine şiddetle vurgu yapmıştır. Fıkıh tahsili yapan bir şeyhülislâm olarak görevi, Mescid-i Haram'ın temizliğini korumanın önemini vurgulayan görüşünü etkilemiştir.

3.4.6. SA'Y

Sözlükte “çalışma, gayret gösterme, koşma, yürüme” anlamındaki sa'y terim olarak hac veya umre ibadeti sırasında Kâbe'nin yanında bulunan Safa ile Merve tepeleri arasında dört gidiş, üç geliş olmak üzere yapılan yürüyüşü ifade eder.⁵⁰⁴ Ebussuûd Efendi Bakara Sûresi 2/158. ayetin yorumunda, Safa ile Merve'nin Mekke'de Kâbe yanında bulunan iki tepenin adı olduğuna değinir. Sa'y tartışmalı bir mesele olduğu için, Sa'y hükmünü açıklamak için birkaç klasik âlimin görüşlerini aktarmıştır. Buna göre Ebû Hanife (v.150/767), sa'y haccın rüknü olmamakla birlikte vaciptir ve onu terk edenlere kurban kesmek gerekir, Malik (v. 179/795) ve Şafî (v.

⁵⁰² Hac, 22/29.

⁵⁰³ Bakara, 2/125; Hac, 22/26.

⁵⁰⁴ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 323.

204/820) ise, sa'yı haccın bir rüknü olduğunu savunmuşlardır.⁵⁰⁵ Başka bir görüşe göre ise, Safa ile Merve arasındaki sa'y, nâfiledir. İbn Mesut'un (v. 32/652) “فلا جناح” (O ikisini tavaf etmemesinde bir günah yoktur) şeklindeki kıraat bu görüşü desteklenmektedir.⁵⁰⁶ Ayeti böyle yorumlaması, klasik alimlerin bu konudaki farklı görüşlerini okuyucularına iletme isteğini, böylece esnek düşünebilmeleri ve farklı görüşleri kolayca suçlamamalarını istediğini göstermektedir.

Ayrıca Ebussuûd Efendi, bu ayetin nazil olduğu toplumsal bağlam hakkında da bilgi vermektedir. Cahiliye döneminde Safa tepesinde İsâf, Marve tepesinde Nâile putları vardı. Câhiliye halkı sa'y yaptıkları zaman bunlara ellerini sürerlerdi. Nihayet İslâm gelip putlar kırılınca, Müslümanlar bu sebeple bu iki tepe aralarında tavaf yapmaktan utandılar. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirlerinde bu rivayete rastlanmaktadır.

Zemahşerî'nin tefsirinde yer alan rivayet daha eksiksiz olmakla birlikte Ebussuûd Efendi, Beyzâvî'nin tefsirinde yer alan daha kısa rivayeti aktarmayı tercih etmişti. Bakara Sûresi 2/158. ayeti de içeren ahkam ayetlerinin yorumları üzerine yaptığımız araştırmadan hareketle, onun Beyzâvî'nin tefsirinden Zemahşerî'nin tefsirinde bulunandan daha fazla rivayet aktardığı söylenebilir. Beyzâvî'nin tefsirinden daha çok alıntı yapmasının nedeni, onun Beyzâvî'nin tefsirini Zemahşerî tefsirinden daha önce tahsil etmiş olmasıdır. Zira Ebussuûd Efendi'nin ilk hocası olan

⁵⁰⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ruşd, *Bidayetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak (Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1415 H.), c. 2, s. 267.

⁵⁰⁶ el-İmâdî, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. 1, s. 410.

babası Muhyiddin Muhammed (v. 920/1514), Beyzâvî'nin tefsiri üzerine *Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* başlıklı bir haşîye kaleme almıştır.⁵⁰⁷



⁵⁰⁷ Çelebi, *Keşfü'z-Žunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 1, s. 192; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333- 1342), c. 1, s. 335; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmi'u's-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemün Şâmilün li-Esmâi'l-Kütübi'l-Meşrûha fi't-Türâsi'l-İslâmî ve Beyânü Şürûhihâ* (Ebûzabî: el-Mecma'u's-Sekafî, 1425/2004), c. 1, s. 316; Şükrü Maden, “Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Haşiyeleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 18, 2011, s. 260.

SONUÇ

Tezimizde Ebussuûd Efendi'nin yazmış olduğu *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı hacimli tefsirdeki zekât-nikâh-hac ile ilgili ahkam ayetlerini sosyokültürel bağlamında incelemeye çalıştık. Ebussuûd Efendi'nin insan olarak içinde bulunduğu sosyal ve kültürel durumun onun Kur'an anlayışı üzerindeki etkisini, anılan çerçevede görmeye çalışmak bir hususiyet arz etmektedir.

Ebussuûd Efendi, şeyhülislâm olduktan bir yıl sonra 953/1546 yılında tefsir yazmaya başlamıştır. Tefsirin yazılma süreci yaklaşık yirmi yıl sürmüştür. Şeyhülislâm olarak çok büyük coğrafi alandaki sorumluluğu onu tefsir yazarken zaman zaman tefsirin sözü edilen okuma yaklaşımında görülmektedir.

Ebussuud Efendi *İrşâd'ül 'Aklı's-Selim*'ini yazarken Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının tefsirlerini örnek almış ve birçok atıfta bulunmuştur. Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulan bu tefsirlerin fevkinde bir telif meydana getirmek istemişti. Halefi olan alimler onun bunu başardığını ifade etmişlerdir.

Sosyokültürel açıdan Ebussuûd'un tefsir yöntemine bakıldığında şu hususlar tespit edilmiştir:

1. Ebussuûd, ayetin nazil olduğu dönemdeki sosyokültürel ortamı anlatmak için Beyzâvî ve Zemahşerî tefsirlerinden alıntılanan esbâb-ı nuzûl rivayetlerini sıklıkla kullanmıştır. Bazen bu iki tefsirden esbâb-ı nüzûl rivayetlerini birleştirmiş, bazen de Zemahşerî tefsirindeki rivayetlerden ziyade Beyzâvî'nin tefsirindeki rivayetleri aktarmayı tercih etmiştir. Beyzâvî'nin tefsirinden daha

çok alıntı yapmasının nedeni, onun Beyzâvî'nin tefsirini Zemahşerî tefsirinden daha önce tahsil etmiş olmasıdır.

2. Ebussuûd, tefsir ettiği ayet hakkındaki görüşünü açıklamak için Kur'an ile Kur'an ayetlerini tefsir ederek selefin tefsir yöntemini izlemiştir.
3. Yorumunu izah ederken zaman zaman Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinden alıntılanan hadis rivayetlerini ve İsrailiyat rivayetlerini kullanmıştır.
4. Arapça dilbilgisinden örneklerle yorumlarını zenginleştirmiştir. Ayrıca bilginin bütünlüğünü benimseyerek müktesebatında bulunan disiplinlerin birikiminden yararlanan bir yaklaşımı benimsemiştir.
5. Ebussuûd, kendi döneminde ortaya çıkan sosyal bağlama göre yorumunu desteklemek için klasik alimlerin çeşitli eserlerinden alıntı yapmıştır.
6. Ahkam ayetlerini açıklamak için sık sık Sünni fakihlerden görüşlerini aktarmıştır. Ekser yorumlarında sosyokültürel olarak Hanefî mezhebine mensup bir eğitim-öğretim gördüğünden ve böyle bir toplumda yetiştiği için Hanefî görüşünü tercih etmiştir.

Ebusuûd Efendi'nin hayatı boyunca içinde bulunduğu sosyokültürel koşullar çerçevesinde zekât, nikâh ve hac ile ilgili yapılmış olan Kur'an ayetlerini insanı ve toplumu nasıl anlattığını görebilmek üzere deskriptif yaklaşımla tespit ederek ilgili ayetlerin yorumlarını sosyokültürel bağlamında okuduğumuzda şu analizleri yapmak mümkün olmuştur:

1. Ebussuûd Efendi Osmanlı bölgesinde yaşayan gayrimüslimlerin dışlanmışlık duygusunu ortadan kaldırmak ve mesleki vergi ödemek zorunda olan Müslümanların üzerindeki yükü hafifletmek amacıyla zekâtı vergilerle eş tutmuştur. Dolayısıyla, XVI. yüzyılda sosyokültürel ve ekonomik koşulların çok kötü olması nedeniyle, zekâtın sosyal ve ekonomik koşulların iyileştirilmesindeki önemini kuvvetle vurgulamıştır.
2. Nikâh mevzuunda evlenebilecek Müslüman kadın ve erkek için en az beş kriter belirlemiştir: Din (salah), hür, salih (iyi ahlaklı olan köle ve cariye), ehl-i kitap ve zenginlik.
3. Müslüman erkeklerin zimmi kadınlarla evlenmelerine izin verilmiştir. Fakat sosyal yaşamda Müslümanların ve gayrimüslimlerin çoğunluğu aynı mahallede yaşamadığından bu tür evlilikler Osmanlı toplumunda yaygın bir uygulama olmamıştır.
4. Çeşitli sosyal ve kültürel sebepleri göz önünde bulundurarak bir cariye ile evlenmeyi savunmadığını görmekteyiz.
5. Osmanlı toplumunda çok eşlilik uygulaması olmasına rağmen, çok eşlilikte adaletin sağlanması mümkün olmadığı için tek eşliliği tercih etmiş olması özellikle üzerinde durulması gereken bir husustur.
6. Haccın kendi tarihinde zor ve yorucu şartlar altında yapılmasına rağmen Müslümanlara farz olduğunu kuvvetle vurgulamıştır. Osmanlı döneminde hac yapan her Müslüman kendi masraflarını karşılamakla yükümlü olduğundan, hacı adaylarına yeterli malzeme ve giderleri getirmelerini şiddetle tavsiye

etmiştir. Böylece onlara bu kutsal yolculukta kendilerini ibadetin lezzetini korumak yolunu göstermiştir.

7. Osmanlı padişahlarının “Hâdimü'l Haremeyn” olarak Kâbe'nin bakım ve onarımındaki rolünün eskilerin ruhuna uygun olduğu mesajını özellikle vermiştir.

Ebussuûd Efendi'ni, *İrşâdü'l- 'Aklı's-Selîm* sosyokültürel bağlamında okunduğunda Ebussuûd Efendi'nin ayrıntılı fıkıh tartışmalarına girmemiş olması, onun hem bir müfessir hem de İslam hükümlerini açıklamak ve uygulamak görevi olan şeyhü'lislâm kimliğiyle değerlendirmelidir. Zira bir müfessir ve bilhassa şeyhülislam olarak sosyal ve kültürel sorumlulukları kaçınılmaz olarak, pratik sonuçlara odaklanmış, dolayısıyla Kur'an ayetlerini yorumlama şeklini etkilemiştir.

KAYNAKÇA

- Ağca, Sevgi. “Surre-i Hümayun Geleneği”, Haz. Seyyit Ali Kahraman, *Surre-i Hümayûn* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008) içinde, s. 29-39.
- Ahmed Efendi, Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- , *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1975.
- Akdağ, Mustafa. “Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti”, *Belleten Dergisi*, 1949, Cilt: 13, Sayı: 51, s. 497-568.
- , *Celâli İsyanları (1550-1603)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Akgündüz, Ahmet - Öztürk, Said. *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osav Yayınları, 1999.
- , *Osmanlı Kanunnameleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1992.
- Aksoy, Hasan. “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”. *DİA*. c. 31, s. 485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aktan, Coşkun Can - Tutar, Hasan. “Bir Sosyal Sabit Sermaye Olarak Kültür”, *Pazarlama ve İletişim Kültür Dergisi*, 2007, Cilt: 6, Sayı: 20, s. 1-11.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası Kağıt Para ve Sosyo Ekonomik Etkileri*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulu*. İstanbul: Sule Yayınları, 2014.
- Alkan, Mustafa. “Softa”. *DİA*. c. 37, s. 342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- And, Metin. *16. Yüzyılda İstanbul*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Arslan, Hüseyin. *Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*, Thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz. Riyad: el-Mektebe es-Selefiyye, tsz.

- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Atar, Fahrettin. "Muharremât". *DİA*. c. 31, s. 6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufak Neşriyat, 1988.
- Avcı, Casim. "Nisbe". *DİA*. c. 33, s. 142-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ay, Mahmut. "Osmanlı'da Tefsir Faaliyetleri", Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, s. 223-241.
- Aydemir, Abdullah. *Büyük Türk Bilgini Şeyhülslâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- , *Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu Şeyhülslâm Ebussuûd Efendi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006.
- Ayderûsî, Muhyiddin Abdulkadir. *Târihu'n-Nûri's-Sâfir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*. Thk. Ahmed Halu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Devlet'inde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- , "Mehr". *DİA*. c. 28, s. 389-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- , *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Asâru'l-Musannifîn*. Bby.: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, tsz.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Barutoğlu, Harun. "Yuvanın İsyanına Kadar Osmanlı-Boğdan Münasebetleri ve Yuvan İsyanının Sebepleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, Cilt: 10, Sayı: 54, s. 260-268.
- Baysal, Sıddık. "Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2019, Cilt: 3, Sayı: 2, s. 317-356.

- Bayyigit, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ûd. *Meâlimu’t-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Osman Cuma Dumeyriyye ve Suleyman Musellem el-Haraş. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1997.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Çoskun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şerî'a*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- el-Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebi'l-Hayr Abdullah bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mareşali. Beyrut: Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi, tsz.
- , *Beydavî Tefsiri*. Çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- , *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*. Çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2010.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Bostan, İdris. “Korfu”. c. 26, s. 201-202. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Boyalık, Mehmet Taha. “İnceleme ve Dizin”. *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Mekke”. *DİA*. c. 28, s. 555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Braudel, Fernand. *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. Türkçe Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- , *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, İng. Çev. Siân Reynold. California, University of California Press 1995.

- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2004, Cilt: 2, Sayı: 1, s.113-131.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cezar, Mustafa. *Mufasssal Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- , *Osmanlı Tarihinde Levendler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Çam, Nusret. *Aşk Olsun Seyyahlar Sultanı Evliya Çelebi*. Ankara: Akçağ, 2017.
- Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe Kâtib. *Keşfü'z-Žunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Thk. Mehmed Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941, Beyrut: Darü'l İhyai't Turasi'l Arabi, tsz.
- , *Seyahatnâme*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Dağcı, Şamil. “İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-II”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Cilt: 41, Sayı: 1, s. 137-194.
- , “İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999. Cilt: 39, Sayı: 1, s. 175-238.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan. *1558-1589 On Altıncı Asırda Bursa*. Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1940.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2005.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzhalı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- David, Geza. “Budin”. *DİA*. c. 6, s. 344-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- ed-Debbağ, Mustafa Murad. *Bilâdunâ Filistîn*. Amman: Daru'l-Huda, 1982.
- , *el-Kabâil'ül-'Arabiyye ve Vesailuhâ fi Bilâduna Filistîn*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1967.
- ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Karaçi: Beyt'ül-İlm el-Karâtişî, 2006.
- Demir, Abdullah ve Günay, Ramazan (ed.). *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları, Fetava-yı Ebussuûd*. İstanbul: SD Yayınevi, 2020.
- Demir, Abdullah. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006.
- Demirtaş, H. Necâti. *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları IV Fetâvâ-yı Ebüssu'ûd Fâtih Nüshası*. İstanbul: Kubbealtı, 2020.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Luğat Eski ve Yeni Harflerle*. Ankara: Doğu Matbaası, 1962.
- DİA. "Haraç, Osmanlı Devleti". *DİA*. c. 16, s. 88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dilbaş, Gökhan. "Budin'in Elden Çıkması", *Toplumsal Tarih*, 2008, Sayı: 178, s. 66-73.
- ed-Dımaşkî, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *Tefsîr'ul-Şur'ân'ül-'Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- Doğangüzel, Semra Betül. *Osmanlı Hukukunda Nişanlnma*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2020.
- Duman, Soner. "Zekât Ahkâmının Teşrî' Süreci", İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 19-44.
- Dumlu, Emrullah. *Ticaret Mallarının Zekâtı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Dursun, Davut. *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- el-Funeysan, Suud b. Abdullah. *İhtilâfu'l-Müfessirîn – Esbâbuhu ve Âsâruhu*. Riyad: Dâru İşbilya, 1997.
- Eller, Jack David. *Cultural Anthropology 101*. New York: Taylor and Francis, 2015.
- Emecen, Feridun. “Bennâk”. *DİA*. c. 5, s. 458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- , “Kuruluştan Küçük Kaynarça’ya”, Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1994) içinde, c. 1, s. 5-65.
- Erdem, Sargon. “Amâlika”. *DİA*. c. 2. s. 556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erdentuğ, Nermin. *Hal Koyünün Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Ergenç, Özer. *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Erkan, Nevzat. “Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, Cilt: 17, Sayı: 3, s. 423-451.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. Erzurum: Maveria Yayınları, 1993.
- Ertan, Veli. “Osmanlı Devleti’nde İlmiye Sınıfının Rütbe ve Payeleri”. *Diyanet Dergisi*. 1990, Cilt: 26, Sayı: 4, s. 105-111.
- Erten, Mevlüt. *İslam Tefsir Geleneğinde Öznellik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Esirgen, Seda Örsten. “Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayrimüslim Kadın”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Dergisi*, 2016, Cilt: 65, Sayı: 3, s. 893-935.
- el-Ezrakî, Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. Thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. Y.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Fahri, Macid. “İslam Düşüncesinin Kaynakları”, *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2, 25-27 Nisan 1997* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997) s. 19-30.

- Faruqi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 1995.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. Çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Gemici, Nurettin. “Evliya Çelebi’nin Hac Ziyareti ve Seyahat Namenin Hac Bölümünün Kaynakları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, Cilt: 45, Sayı: 3, s. 77-102.
- Genç, Mehmet. “İktisadî Açısından Osmanlı’da Zekât Uygulamaları”, İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 255-261.
- Guboğlu, Mihail. “Kanuni Sultan Süleyman’ın Boğdan Seferi ve Zaferi (1538 M. 945 H.)”, *Belleten*, 1986, Cilt: 50, Sayı: 198, s. 727-805.
- Gunasti, Susan. “Political Patronage and the Writing of Qu’an Commentaries among the Ottoman Turks”. *Journal of Islamic Studies*. 2013, Cilt: 24, Sayı: 3, s. 335-357.
- Günay, V. Doğan. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2007.
- Gündüz, Tufan. “Konar Göçer”. *DİA*. c. 26, s. 161-163. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2016.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi’u’s-şürûh ve’l-havâşî: Mu’cemün Şâmilün li-Esmâi’l-Kütübi’l-Meşrûha fi’t-Türâsi’l-İslâmî ve Beyânü Şürûhihâ*. Ebûzabî: el-Mecma’u’s-Sekafî, 1425/2004.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Hammer, Joseph V. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Çev. Vecdi Bürün. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.
- Hanefî, Hasan. *et-Turâsu ve’t-Tecdîd Mevkîfunâ Mine’t-Turâsi’l-Kadîm*. Beyrut: el-Muessesetu’l-Câmi’iyyeti li’d-Dirâsâti ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1992.

-----, *Dirasât Felsefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ancalu el-Mısriyye, 1987.

Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Işık, Mustafa. *XVI. Yüzyılda Osmanlı Macaristan'da Tahlil Fiyatları (Avrupa Tahlil Fiyatları ile Bir Mukayese)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.

İbn Hişam. *es-Sîretü'n Nebeviyye*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1990.

-----, *Siret-i İbn Hişam*. Çev. Abdülvehab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.

İbn Huzeyme. *Sahîh İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. Beyrut: el-Mektebe el-İslâmiyye, 1980.

-----, *Sahîh-i İbni Huzeyme*. Çev. Şemsettin Işık. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2019.

İbn Ruşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidayetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. Kahire: Mektebe İbn Teymiye, 1415 H.

İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebû'l-Abbâs Ahmet b. Abdulhalim. *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*. Thk. Dr. Adnan Zarzur. Dımaşk: 1972.

el-İmâdî, Şeyhül-İslâm Ebussuûd b. Muhammad. *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Mehmet Taha Boyalık. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

-----, *Ebussuûd Tefsiri*, Çev. Ali Akin. İstanbul: Boğazici Yayınları, 2006.

İnalcık, Halil. "Bursa". *DİA*. c. 6, s. 445-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

-----, "İstanbul-Türk Devri". *DİA*. c. 23, s. 220-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- , “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye’nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle”, *Belleten*, 1951, Cilt: 15, Sayı: 60, s. 629-684.
- , “Osmanlılar’da Raiyyet Rûsûmu”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 1959, Cilt: 23, Sayı: 92, s. 575-610.
- , “The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600”, Halil İnalcık – Donald Quartaert (ed.) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) içinde, s. 9-409.
- , “Tımar”. *DİA*. c. 41, s. 168-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- , *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarih-I 1300-1600*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- , *Osmanlı İmparatorluğu’nun ekonomik ve sosyal tarihi*. Çev. Halil Berktaş. İstanbul: Eren Yayınları, 2000.
- , *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- İpçioğlu, Mehmet. *Kanuni Sultan Süleyman’ın Estergon Seferi*. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 1989.
- İpşirli, Mehmet. “Ehl-i Örf”. *DİA*. c. 10, s. 519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- , “İlmiye”. *DİA*. c. 22, s. 141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- , “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”. Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1994) içinde, c. 1, s. 139-282.
- , “Mülâzemet”. *DİA*. c. 31, s. 537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî Ġarîbi’l-Ġur’ân*. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, tsz.
- , *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

- Jankowiak, Marek. "The First Arab Siege of Constantinople", Constantin Zuckerman (ed.), *Constructing the Sevent Century* (Paris: Travaux et Mémoires 17, 2013) içinde, s. 237-320.
- Kanar, Mehmet. *Arap Harflı Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Karacelil, Süleyman. "Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti", Bilal Gökçır (ed.), *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010) içinde, s. 121-142.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karataş, Ali İhsan. "XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Cilt: 10, Sayı: 1, s. 209-230.
- Karlı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet, 2003.
- Karlı, Ömür. "Ernst Cassirer'de Kültürün Anlamı", *JOMELIPS*, 2016, Cilt: 1, Sayı: 2, s. 38-59.
- Kaya, Mahmut. *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Zekât", İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (ed.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar, 2017) içinde, s. 323-339.
- el-Kaysî, Kâsım. *Târîhu't-Tefsîr*. Bağdad: Matba'atu'l-Mecmai'l-İlmi el-İrakî, 1966.
- Kırımlı, Yüksel. *Köyde Sosyal Organizasyon ve Sihri Hısımlık İlişkileri*. Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, 1994.
- Koenig, Samuel. *Sosyoloji-Tophum Bilimine Girişi*. Çev. S. Sucu - O. Aykaç. İstanbul: Ütopya kitabevi, 2000.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Bizans Müesseslerinin Osmanlı Müesseslerine Tesiri*. İstanbul: Alfa Tarih, 2013.

- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1968.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Levenda, Robert H. - Schultz, Emily A. *Kültürel Antropoloji Temel Kavramlar*. Çev. Dilek İşler-Onur Hayırlı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017.
- Lewis, John. *Anthropology Made Simple*. London: The Chaucer Press, 1969.
- el-Luknevî, Muhammed Abdü'l-Hayy. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaa Se'ade, 1324 H.
- Lyer, F. Müller. *The Evolution of Modern Marriage*. New York: Routledge, 1930.
- Maden, Şükrü. "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Haşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, Cilt:9, Sayı:18, s. 241-273.
- Mehran, Muhammed Beyumi, *Dirâsât fî Târîh'l-Arabi'l-Kadîm*. Riyad: el-Mektebetu't-Tarihiyye, 1980/1400.
- el-Mergînânî, İmam Burhânüddîn Ebi'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyetül-Mübtedî*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-Kur'ân, H.1417.
- Metin, İsmail. "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", *Turkish Studies*, 2015, Cilt: 10, Sayı: 2, s. 663-678.
- Monaghan, John - Just, Peter. *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Yayınları, 2000.
- Mumcu, Ahmet. "Dîvân-ı Hümayûn". *DİA*. c. 9, s. 430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Nebi, Malik b. *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- en-Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tehzibü'l-Esma ve'l-Lugat*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.

- Nikolic, Maja. "The Greatest Misfortune in the Oikoumene Byzantine Historiography on the Fall of Constantinople 1453", *Balkanica*, 2016, Cilt: 47, s. 119-133.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2012.
- Öz, Mehmet. "Reaya". *DİA*. c. 34, s. 490-493. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- , *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Özbudun, Sibel - Uysal, Gülfem. *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Theology in the Ottoman Lands", Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016) içinde, s. 567-586.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- , *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- , *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. Çev. Suat Yıldırım. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Roberts, Robert. *The Social Law of the Qoran*. London: Curzon Press, 1990.
- Ronart, Nandy. *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*. Amsterdam: Djambatan, 1959.
- Russel, Bertrand. *Evlilik ve Ahlak*. Çev. Sultan Neval Şimşek. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

- es-Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân 'an tefsîri'l-Şur'ân*. Thk. Haşim b. Muhsin Basra. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sarıcaoğlu, Fikret. “Dîvân-ı Humâyûn’un Kronolojik Toplanma ve Merasim Günleri (1153-1210/1740-1795)”, Hayati Bice (ed.), *Hoca Ahmed Yesevi Divân-ı Hikmet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009) içinde, 87-143.
- , “Kitâb-ı Bahriyye”. *DİA*. c. 26, s. 72-75. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sayılır, Şeyda Büyükcan. “Türkiye’de Konar Göçerlerin Sosyo-Tarihsel Yapıları”, *Hacetepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, 2013, Sayı:19, s. 23-38.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Schusky, Ernest L. *Manual for Kinship Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1972.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur’ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- , (ed.). *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınlar Dairesi Başkanlığı, 2009.
- , *Sa‘lebe Kıssası, Esbâb-ı Nüzûl’e Yeni bir Yaklaşım*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1995.
- , *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulama Haritaları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Shirley, Rodney W. “The Mapping of Corfu, Island Enchantments of the Mind of Heart,” *Proceeding of the İmcos Seventh International Symposium Athens 6-8 October 1989* (Athens: Olkos, 1994) içinde, s. 131-138.
- Singh, N. K. – Agwan, A. R. (ed.). *Encyclopaedia of the Holy Qur’ân*. Delhi: Global Vision Publishing, 2000.
- Sirry, Mun‘im. *Tradisi Intelektual Islam, Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015.
- Stephan ve Ronart, Nandy. *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*, s. 276. *Encyclopaedia of the Holy Qur’ân*, N. K. Singh, A. R. Agwan (ed.) (Delhi: Global Vision Publishing, 2000) c. 1, s. 673-674.

eş-Şevkânî, Muhammed. *el-Bedrü't-Tâli' bi-Meḥâsini Men Ba'de'l-Ḳarni's-Sâbi'*.
Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, tsz.

Şimşek, Halil. *The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuûd/Abû al-Su'ûd al-'Imādî (d. 1574 CE) Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*. Yayınlanmış Doktora Tezi, Toronto Üniversitesi, Toronto, 2013.

Tabakoğlu, Ahmet. "Oşür-Osmanlılar". *DİA*. c. 34, s. 100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*.
Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dirâsetü Arabiyye ve'l-İlmiyye, 2001.

-----, *Târihu't-Taberî - Târihu'l Rusul ve'l-Mulûk*. Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Kahire: Dârülmaârif, 1967.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333- 1342.

Taşkın, Ünal. "Rüsûm-ı Örfiye", *Tarih Okulu*, 2013, Sayı:14, s. 55-73.

Tekin, Abdullah Sami. "Klasik Dönem Osmanlı Devleti İktisadi ve İçtimai Düzeninde Vergi Sistemi," *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 2019, Cilt:1, Sayı: 1, s. 52-71.

Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. California: University of California Press, 1998.

Turan, Şerafettin. *Kanunî'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vak'ası*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1961.

Unan, Fahri. "Mevleviyet". *DİA*. c. 29, s. 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ünal, Sadettin. "Kâbe". *DİA*. c. 24, s. 14-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Waring, Edward. "Dimensions of intimacy in marriage", *Psychiatry*, 1981, Cilt: 44, Sayı: 2, s. 169-175.

Wells, Calvin. *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, çev. Erzen Onur. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Wulf, Cristoph. *Tarihsel Kültürel Antropoloji*. Çev. Özgür Dünya Sarısoy. Ankara: Dipnot Yayınları, 2004.

Yakut, Esra. “Klasik Dönem Osmanlı Aile Hukukunda Kadının Konumu”, *AndHD*, 2015, Cilt: 1, Sayı: 1, s. 1-23.

Yeniçeri, Celal. “Bâc”. *DİA*. c. 4, s. 411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldız, Hakkı Dursun “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”. *DİA*. c. 1. s. 145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

ez-Zehebî, el-İmâm Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1983/1403.

ez-Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. el-Kahire: Mektebe Vehbe, tsz.

-----, *eş-Şerî'atu'l-İslâmiyye Dirâse Mukarana Beyna'l-Mezâhib Ehl-i Sünnet ve's-Şî'a*. Kahire: Mektebe Vehbe, 1991.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

-----, *Keşşaf Tefsiri*. Çev. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zeyd, Nasr Hamid Ebû. *Mefhûmu'n-Nass, Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfî el-Arabî, 1990.

ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm lil-Malayin 2002.

ez-Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuhu*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.

ABDILLAH, Akhmad Mughzi, *Ebussuûd Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak (Zekât, Nikâh ve Hac Ayetleri Bağlamında)*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ ve Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, 222 s.

ÖZET

Ebussuûd Efendi, tefsir geleneği ve İslam hukuku alanında önemli bir âlimdir. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin zirve döneminde 29 yıl Şeyhülislâm olarak hizmet etmiştir. Sahip olduğu bu sosyal ve kültürel sorumluluklar, onun *İrşâdü'l- 'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı bir tefsir yazma yöntemini büyük oranda etkilemiştir.

Tezimizde Ebussuûd tefsirini ahkam ayetleri çerçevesinde sosyokültürel bağlamında incelemeye çalıştık. Çalışmamız, tefsir eserinde Kur'an-müfessir-tefsir üçlüsü arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlamaya yönelik bir girişim olup, Ebussuûd'un sosyal ve kültürel koşullarının onun Kur'an anlayışı üzerindeki etkisini görmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca; Ebussuûd'un zekât, evlilik ve hac ile ilgili Kur'an ayetlerinin tematik yorumuna odaklanılmaktadır. Müellfin yaşamı boyunca içinde bulunduğu sosyokültürel koşulların gelişimi dikkate alınarak üç konu tespit edilmiştir.

Araştırmamıza göre, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri Ebussuûd tefsirini büyük ölçüde etkilemiştir. Zira her iki tefsir de Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulmuştur. Ebussuûd, zekâtı vergilerle eş tutmuştur. O dönemdeki sosyo-ekonomik koşulları iyileştirmek için Müslümanları zekât vermeye şiddetle teşvik etmiş, zekât vermek istemeyenleri şiddetle eleştirmiştir. Evlilikle ilgili olarak, evliliğin amacının çocuk sahibi olmak ve çocuk bakmak olduğunu ifade etmiş, bu nedenle cariyelerle evlenmeyi önermemiştir. Ayrıca çok eşlilikte adaletin sağlanması mümkün olmadığı için tek eşliliği tercih etmiştir. Hac konusuyla ilgili olarak, o dönemde hac zor ve yorucu koşullarda yapılırsa da hacın Müslümanlara farz olduğunu kuvvetle vurgulamıştır. Hac ile ilgili ayetleri tefsir ederken, Hanbeli hariç, Sünnî fıkhn üç mezhebine mensup imamların görüşlerini sık sık aktarmıştır. Bazen Hanefî mezhebine mensup bir toplulukta yetişmiş bir kişi olarak geçmişini nedeniyle İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü de tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebussuûd Efendi, Ahkam Ayetleri, Zekât, Hac, Nikâh ve Sosyokültürel Bağlamı.

ABDILLAH, Akhmad Mughzi, *Reading Abū al-Su'ūd's Tafsir in Terms of Socio-Cultural Context (Verses of Zakat, Nikah, and Hajj)*, Doctoral Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ and Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, 222 p.

ABSTRACT

Abū al-Su'ūd was a leading scholar in the tafsir tradition and Islamic law fields. He served as Shaykh al-Islam for 29 years during the peak period of the Ottoman Empire in the 16th century. These social and cultural responsibilities greatly influenced his method of writing Qur'an commentary called *İrşādu al-'Aqlī al-Salīm ilā Mazāya al-Kitābi al-Karīm*.

The thesis intended to analyze Abū al-Su'ūd's tafsir with a socio-cultural context approach within the framework of legal verses. Our study was an attempt to correctly understand the relationship between the Qur'an-interpreter-tafsir triad in his tafsir work and sought to see the effect of Abū al-Su'ūd's social and cultural conditions on his understanding of the Qur'an. Furthermore, it focused on his thematic interpretation of Qur'anic verses on zakat, marriage, and pilgrimage. Three issues had been identified considering the development of the socio-cultural conditions of the author throughout his life.

According to the study results, due to being widely taught in Ottoman schools, Zamakhshari's and Baydawi's tafsirs greatly influenced Abū al-Su'ūd's tafsir. Abū al-Su'ūd equated zakat with taxes. He strongly encouraged Muslims to pay zakat to improve the socio-economic conditions of the time and severely criticized those who did not want to pay zakat. He stated that the purpose of marriage was to have and care for children, so he did not recommend marrying concubines. Furthermore, he preferred monogamy because it was impossible to dispense justice in polygamy.

Regarding the issue of hajj, he strongly emphasized that hajj was obligatory for Muslims, even though hajj was performed under complex and challenging conditions at the time. While interpreting Hajj verses, he often quoted the views of imams who belonged to all three sects of Sunni fiqh, except for Hanbali. Sometimes, he preferred the opinion of Imam Abu Hanifah because of his background as a person who grew up in a community belonging to the Hanafi sect.

Keywords: Abū al-Su'ūd, Legal Verses, Zakat, Hajj, Marriage, and Socio-Cultural Context.