

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**  
(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar  
(ARALIK)

SAYI: L YIL: 2019  
İZMİR

**Yayın Adı / Journal Name:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University

**Yayın Sahibi / Owner of the Journal:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN  
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University, Prof. Dr. Osman BİLEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Doç. Dr. Tahsin KOÇYIĞIT, Doç. Dr. Mehmet AYDIN  
Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Arş. Gör. Bekir ESEN

**Editör / Editor-In Chief**

Prof. Dr. Osman BİLEN

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:**

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Sorumlu Müdür/ Director:**

Ayhan GÖKDEMİR

**Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:**

Prof. Dr. Adem YERİNDE (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin AKPINAR (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail GÜLER (Bursa Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa Asum YEDİYILDIZ (Bursa Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Servet BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet MEMİŞ (Sakarya Üniversitesi), Doç. Dr. Ömer ACAR (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Süleyman BERK (Yalova Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇANAKÇI (İnönü Üniversitesi)

**Yayının Türü / Journal Type and Period:**

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

**Yayın Yılı ve Sayısı/ The Year and Number the Journal**

Aralık 2019 / 50

**Yayın Numarası / Edition Number :**

09.1400.0000.000/BY.018.127.972.---

ISSN : 1303-3344

**Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

**Tel No:** +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>, Sekreteryaya (Secretary): Ertan LEVENT (+90 232 2852932/200184)

**Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

**Basım Tarihi ve Adedi / Date and Number of Publication**

15 Aralık 2019 / 300

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı İzni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- Süleyman SAZ & Şenay ÖZGÜR YILDIZ** 7-38  
Hattat ve Sanat Tarihçisi Bir Mimardan İstanbul'a Armağanlar  
*Gifts for Istanbul from an Architect, a Calligrapher and an Art Historian*
- Mehmet ÖNCEL** 39-59  
XI. Yüzyıl Müsîkî Nazariyesinde Kullanılan Terimler: "Kemâlû Edebi'l-Gınâ ve el-Kâfi fi'l-Mûsikâ" Örneği  
*Terminology for the 11th Century Music Theory: The Case of "Kemalu Edebi'l-Gina ve el-Kafi fi'l-Musika"*
- Ramazan KORKUT** 61-97  
İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluk Problemi  
*Poverty Problem in Islamic Economic Thought*
- Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN** 99-132  
Mağrib'de Mevlid-i Nebî Merâsimleri  
*Mawlid al-Nabi Celebrations in the Maghreb*
- Hasan KAYAPINAR** 133-154  
Ali el-Kâri'nin Teâruz Halindeki Haberlere Yönelik Değerlendirmeleri  
*Ali al-Qari's Evaluations on the Contradictional Hadith Transmissions*
- İzzet MARANGOZOĞLU** 155-186  
Kur'ân-ı Kerîm'de Kat' Üslubu: Lügavî Bir Üslup Olarak Tâbi' – Metbû' Uyumsuzluğu  
*Qat' Style in the Qur'an: Tabi' – Metbu' Incompatibility As a Linguistic Style*
- Ousama EKHTIAR** 187-208  
الأخطاء المنهجية المتداولة في الإجراء الأسلوبى  
*The Common Methodological Errors in Stylistic Analysis*

**Hilmi TÜRKYILMAZ**

209-222

Kaynaştırma ve Sosyal Bütünleştirme Bilincinin Artırılması: Özel Eğitim Dersinin İlahiyat Fakóltesi Öğrencilerinin Kaynaştırma Yeterlik Algılarına Etkisi

*Increasing Mainstreaming and Social Integration Awareness: The Effect of Special Education Course on the Inclusion Practices Competence of Divinity Faculty Students*

**Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations**

**İlker YENEN**

225-238

IX. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gençlerin Dinî Problemleri ve Çözüm Önerileri Sempozyumu

## **TELİF MAKALELER**



## HATTAT VE SANAT TARİHÇİSİ BİR MİMAR DAN İSTANBUL'A ARMAĞANLAR \*

Süleyman SAZ\*\*

Şenay ÖZGÜR YILDIZ\*\*\*

### ÖZ

Câmiler, İslâm mimarisi içinde en özel yere sahip olan ve İslâm mimarisinin ana karakteristiğini belirleyen yapılardır. Hz. Peygamber'in ilk mescidinden itibaren tüm İslâm coğrafyasında sayısız teknikte ve türde inşa edilen bu yapıların, yön ve temizlik dışında belirleyici ya da kısıtlayıcı bir kural veya kâidesi yoktur. Bu esneklik mevcut çeşitliliğin zeminini oluşturmaktadır. Farklı yaklaşımlarla inşa edilen câmilerin, geleneksel çizgiyi takip eden örnekleri, Osmanlı mimarisi içinde zirveye çıkarak kendi klâsik formuna ulaşabilmiş, dünya mimari tarihi içerisinde ünik yapılar ortaya koyabilme başarısını sergileyebilmiştir. Bu geleneksel çizginin takipçilerinden olan mimar İbrahim Aydın Yüksel'in İstanbul'da inşa ettiği beş câmi, onun kişisel yetenekleri de göz önünde bulundurularak bu çalışmada değerlendirilecektir. Bir mimar olmanın yanı sıra bir hattat, bir ressam ve sanat tarihinden doktorası olan bir akademisyen olması, ona, eserlerini inşa ederken çok daha geniş bir perspektiften bakma imkânını vermiştir. Bu câmiler iyi çalışılmış geleneksel projelerin günümüzde de iyi sonuçlar verebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** İbrahim Aydın Yüksel, Geleneksel Câmi Mimarisi, İstanbul, Hat Sanatı.

---

\* Bu çalışma Doç. Dr. Şenay Özgür Yıldız tarafından danışmanlığı yapılan, Süleyman Saz'ın "*İbrahim Aydın Yüksel'in İstanbul Câmileri*" konu başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından türetilmiştir. İbrahim Aydın Yüksel'in şahsına ait bilgilerin büyük kısmı doğrudan kendisiyle yapılan görüşmeler (Nisan 2012 ve sonrası) sonucunda elde edilmiştir.

\*\* Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Doktora Programı, s.saz@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8131-3492>.

\*\*\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D, ozgursena@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9550-9982>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 13/09/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : : 23/10/2019

## GIFTS FOR ISTANBUL FROM AN ARCHITECT, A CALLIGRAPHER AND AN ART HISTORIAN

### ABSTRACT

Mosques are buildings which have a very special importance in Islamic architecture and draw its main characteristics. There is no restriction, instruction or rule on designing mosques except the cleanlines and direction since the first masjid which was built by Prophet . This flexibility creates a very wide range mosque types and architecture. The mosques, which follow the traditionalist line, could reach the summit in Ottoman architecture and show the success of serving unique examples in the world architecture history. Five mosques in İstanbul built by İbrahim Aydın Yüksel, who follows the traditional way , will be examined by the scope of his personal skills. That makes him an architect of extraordinary versatility as he is also an artist, a calligrapher, and an academician who has got a PhD degree in Art History. These mosques are important because they prove that well studied traditional projects still can give good results.

**Keywords:** İbrahim Aydın Yüksel, Traditional Mosque Architecture, İstanbul, Calligraphy

### GİRİŞ

Câmiler ibadet mekânı olarak, tarihi süreç içerisinde şekil, form, işlev, vb. açılardan farklılıklar sergilemiş olsa da mimari yönüyle her zaman değerini ve önemini koruyan yapılar olma özelliğini sürdürmüştür. Köklü bir mimari mirasa sahip câmilerin, bu mirasın gereği örneklerle temsilinde maalesef günümüzde sıkıntılar yaşanmaktadır. Bugünün teknolojisi ve imkânlarına rağmen niteliksiz, bayağı şekilde tanımlanabilecek câmilerin sayılarındaki artış, bu konuda ciddi sorunların olduğunu açığa çıkarmaktadır. Sayının çokluğu ve nitelikteki azalma câmi imar faaliyetlerinin sıradan bir teşebbüs haline gelmesine ve bu yapıların sahip olduğu tarihi misyonun ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Makalemizin konusu olan İbrahim Aydın Yüksel'in İstanbul câmileri, bu nitelik sorununun, iyi örnekler ortaya konarak aşılabileceğini ve dini mimarideki kötü gidişatın önüne geçilebileceğinin ipuçlarını sergilemektedir. İbrahim Aydın Yüksel son dönem kültür, sanat ve mimari hayatımızın önemli isimlerinden biridir. Çok yönlü kişiliği ile farklı alanlarda ortaya koyduğu çalışmalar onun düşünce dünyasının derinliğini ve sahip olduğu vasıfları gözler önüne serer. Yüksek mimar olan İbrahim Aydın Yüksel birkaç yıl önce yitirdiğimiz sanat tarihimizin



abidevî şahsiyetlerinden olan merhum Oktay Aslanapa'nın danışmanlığında da sanat tarihi doktorasını tamamlamıştır. Uzun yıllar akademik dünyanın içerisinde yer almış olan mimar, hat sanatımızın da değerli bir üstadıdır. İnşa ettiği câmilerin aynı zamanda hattatlığını da yapan bir mimardır.<sup>1</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi ile birlikte gerçekleştirdiği saha çalışmaları ve yayımladıkları beş ciltlik eserle Osmanlı mimari mirasının geleceğe taşınmasında da önemli bir sorumluluk üstlenmiştir. Bu çalışmada yukarıda da belirtildiği üzere İbrahim Aydın Yüksel'in yurt içi ve yurt dışında inşa ettiği birçok câmiden yalnızca İstanbul'daki beş câmisi üzerinde durulacaktır.

### **1. İBRAHİM AYDIN YÜKSEL'İN HAYATI VE KİŞİLİĞİ**

Aslen Aksekili olan İbrahim Aydın Yüksel, 1939 yılında hâkim babasının görev yaptığı Erzurum Oltu'da dünyaya geldi. Babasının görevi gereği yaşamının ilk yıllarında pek çok Anadolu şehrini gezen ve buralarda karşılaştığı mimari ve kültürel değerleri erken yaşlarda özümseyen Yüksel'in ilerleyen yıllarda kişiliğinin bir parçası haline gelecek olan mimarlık ve hattatlık mesleklerinin ilk izlerine de bu yıllarda rastlamak mümkündür. Babası Hasan Selâmi Yüksel, Akseki'nin ileri gelen ailelerinden Osmanbaşoğullarına mensupken, annesi Firuze Hanım, Türkistan'dan gelmiş Seyyid Ramazan Dede'nin oğullarından Hacı Yakup Rükneddin Bey ile Çerkes Kabartaylar'dan Uzun Musa'nın kızı Paşa Han'ın (Zekiye Hanım) kızları Mevlûde Hanım ile Aksekili Edhem Efendi'nin kızıdır.<sup>2</sup> İlk ve Orta öğrenimini Ankara'da tamamlayan Yüksel, o yıllarda Enver Behnan Şapolyo, Arif Nihat Asya gibi pek çok değerli ismin de öğrencisi olmuştur. Lise öğreniminin ardından 1961 yılında İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi İç Mimarlık bölümünde eğitimine devam etmiştir. Bu yıllarda Hattat Halim Özyazıcı ve sonrasında Tamburî Hafız Kemal Batanay'dan hat dersleri meşk etmiştir. Aynı zamanda Kemal Batanay'dan tambur dersleri de almıştır. Belki de hayatının en önemli değişimine neden olacak Ekrem Hakkı Ayverdi ile tanışması da bu yıllara dayanır. 1961-1976 yılları arasında Ayverdi ile ilk

---

<sup>1</sup> İbrahim Aydın Yüksel'in Hat Sanatı üzerine olan çalışmalarının bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. İsmail Öztürk, *Birinci Kuşak Yaşayan Türk Hattatları*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007), 39-43.

<sup>2</sup> Emine Yüksel Bağlı, "Canım Ağabeyim İbrahim Aydın Yüksel", *Yüksek Mimar Dr. İ. Aydın Yüksel'e Armağan*, ed. Mustafa Fayda ve dğr. (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Aralık 2012), 44.

dönem Osmanlı mimari eserlerinin tespiti ve belgelenmesi çalışmalarına katılmıştır. Yine aynı yıllarda fikir ve düşün dünyasına büyük etkileri olan Sâmîha Ayverdi ile de Ekrem Bey sayesinde tanışmıştır. 1966 yılında iç mimarlık bölümünden mezun olan Yüksel, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yönlendirmeleriyle Yüksek Mimarlık öğrenimine başlamış ve 1975 yılında Yüksek Mimar sıfatıyla aynı akademiden mezun olmuştur. Ekrem Bey'le çalışmalarını sürdüren Yüksel, 1975-1983 yılları arasında Avrupa'da bulunan Osmanlı eserlerinin yerinde araştırılması ve telifi projesinde yer almıştır. Eğitimine devam eden Yüksel, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi bölümünde Prof. Dr. Oktay Aslanapa yönetiminde 1975-1983 yılları arasında "*II. Bayezîd-Yavuz Selim Devri Mimari Eserleri ve Türk Mimarîsinin Gelişmesi*" isimli doktora tezini tamamlayarak "Doktor" unvanını almıştır. Bu çalışmasıyla birlikte, Ekrem Hakkı Ayverdi ile beraber bugün tüm araştırmacıların ilk kaynak olarak başvurdukları Osmanlı Mimarîsinin ilk devrini ele alan beş ciltlik bir eser vücuda getirebilmiştir.<sup>3</sup> Akademik yaşamını 1984-1989 yılları arasında Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinde, 1989 yılından sonra ise Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yapı Bilgisi Ana Sanat Dalında öğretim üyesi olarak sürdürmüştür. 15 Mart 2002 yılında bu üniversiteden emekli olmuştur. Mimar, hattat, akademisyen ve ressam sıfatlarıyla çok yönlü bir kişiliğe sahip olan İbrahim Aydın Yüksel, bugün tüm bilgi birikimi ve tecrübesiyle çalışmalarını sürdürmeye devam etmektedir.

## 2. İBRAHİM AYDIN YÜKSEL'İN İSTANBUL CÂMİLERİ

### 2.1. Merzifonlu Sadrazam Kara Mustafa Paşa Vezir Câmii

İbrahim Aydın Yüksel'in İstanbul'da inşa ettiği ilk câmi olan Vezir Câmii, aslında çok daha eski tarihli ve de ilginç geçmişi olan bir yapıdır. İlk kez 1678'den önce inşa edildiği bilinen bu câmi, 1865 Hocapaşa yangınından sonra tekrar yapılmışsa da 1928'de yeniden yıkılmıştır. "Merzifonlu Vezir Câmii Yaptırma ve Koruma Derneği" tarafından bastırılan bir kitapçık bir takım bilgi ve belgelerle câminin geçmişine ışık

<sup>3</sup> İbrahim Aydın Yüksel, beş ciltlik bu çalışmayı yeniden ele alarak bu kez alfabetik bir düzen içerisinde tekrar yayımlamaya başlamıştır. Şimdiye kadar A ve B harflerinden ilk üç cilt İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları tarafından neşredilmiştir.

tutmaya ve câminin inşa sürecini sunmaya çalışmıştır. Bu kitapçığa göre "Vezir Câmii'nin" inşa tarihi kesin olarak belli değildir. Câminin 1678 tarihli bir vakfiyeye sahip olması, inşa tarihinin bu tarihten önce olduğuna işaret etmektedir. Kitapçıkta adı geçen vakfiyenin üçüncü kısmında câmi ile ilgili olarak aşağıdaki ifadeler yer almaktadır.

*"O şarta göre, İstanbul'da Hocapaşa Mahallesinde, yaptırdıkları ve tamir ettirdikleri, adı geçen mescidin önünde bulunan altlı üstlü bir göz odanın yeri, adı geçen mescidde müezzîn olana meşruta (lojman) olsun. Ve adı geçen odaya bitişik iki katlı bir göz odanın yeri, adı geçen mescidde imam olana meşruta olsun. Geri kalan 56 göz oda ile adı geçen hanın ve Yedikule'de bulunan arsaların gelirleri için Haremeyn-i Şerifeyn vakfına, senede 4000 akçe verilsin." <sup>4</sup>*

Bahsi geçen kitapçıkta, 1779 yılına ait ve İstanbul'daki mescidleri, câmileri ve hatta bazı tekke ve kabirleri tarihi yönleriyle ele alan Hadîkatü'l-Cevâmi'de, Vezir Câmii ile ilgili aşağıdaki ifadelerin yer aldığı aktarılmaktadır.

*"(Hocapaşa yakınındaki Kara Mustafa Paşa Mescidi) Mustafa Paşa'nın Hocapaşa yakınında bir mescidi ile Galata Kemerî yakınında fevkânî bir câmi daha vardır. Mahallesi yoktur."*

Aynı kitapçıkta câmi ile ilgili bir başka kayda yine Hadîkatü'l-Cevâmi'nin Süleymaniye Kütüphanesindeki Es'ad Efendi kısmında rastlandığı (Kütüphane No: 2247) ve bu nüshada bizzat Es'ad Efendi tarafından yazılan ifadelerde bugünkü anlamıyla birlikte aşağıdaki tanımların yer aldığı bilgisi verilmiştir.

*"Ba'de'l-harîk Mescid-i Mezbûr Evkâf-ı Hümâyûn hazinesinden müceddeden binâ ve minber vaz'ı ile hak bu kim ihyâ buyurulmuştur. Hicri, 1247"*

Günümüz Türkçe karşılığı:

*"Yangından sonra bu mescid, Vakıfların hazinesinden yeniden bina edilmiş, minber konulmuş ve ihya edilmiştir. 1831"*

---

<sup>4</sup> Merzifonî Vezir Câmii Yaptırma ve Koruma Derneği, *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (Vezir Câmii)*, İstanbul, ts., 3.

Hadikatü'l-Cevâmi, Sayfa 172.

قرینده بر مسجدی ایله غلطه کری قرینده فوقانی برجامعی دخی  
واردر محله سی یوقدر

Hadikatü'l-Cevâmi, Sayfa 173.<sup>5</sup>

۳۶ (قره مصطفیٰ پاشا مسجدی در قرب خواجه پاشا)  
بانسی مرزيفونی سقنول مصطفیٰ پاشا در که دیوان یولنده  
دارالحدیث مسجدنده بحر راوانشدن محله سی یوقدر  
۳۷ (قره احمد افندی تکیه سی مسجدی در قرب فناپی)

"İstanbul Câmileri" adlı Tahsin Öz'ün çalışmasında ilgili câmiler arasında "Kara Mustafa Paşa Mescidi" maddesiyle bu câmiye yer verilmiş ve yalnızca "Sirkeci İstasyonu Civarı" denilerek bir de dipnot düşülmüştür. Dipnot kısmında "Banisi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dır. Mabetten eser kalmamıştır." ifadeleri yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için ise yine Ayvansarayî Hafız Hüseyin Efendi'nin Hadikatü'l-Cevâmi adlı eserine bakılabileceği işaret edilmiştir.<sup>6</sup> 1928 yılına kadar ibadete açık tutulan câmi bu tarihten sonra yıkılmış ve yerine önce Vakıflardan kiralanarak çay satan bir büfe kurulmuş, ardından bir sahne ilâve edilerek gazino haline dönüştürülmüştür. 1954 yılına kadar ruhsatsız bir şekilde ticari faaliyetlerini sürdüren işletme, 'Anadolu Saz' ismiyle bu tarihten sonra ruhsat alarak 1985 yılına kadar açık kalmıştır.<sup>7</sup> 1985 yılında yıkılarak eski hüviyetini kazanması için câmi yapım çalışmalarına başlanmış ve 1987

<sup>5</sup> Hadikatü'l-Cevâmi'nin orijinal metnine ulaşmak için bkz. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/551>. (pdf).

<sup>6</sup> Tahsin Öz, *İstanbul Câmileri*, Cilt:1, (Ankara: TTK Basımevi, 1987), 83.

<sup>7</sup> Merzifonî Vezir Câmii Yaptırma ve Koruma Derneği. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (Vezir Câmii)*, 4.

yılında câminin inşası İbrahim Aydın Yüksel'in geleneksel mimari anlayışıyla tamamlanmıştır.<sup>8</sup>

Câmi plân tipi olarak merkezi kubbesi sekizgen kâideye oturan dört yana doğru yarım kubbelerle genişletilmiş ve yarım kubbe araları kemer ve tromplarla bağlanmış kare şeklinde bir özellik sergilemektedir. (Şekil 1-2)

Câminin tac kapısı beyaz ve hazar pembesi renginde iki farklı mermer kullanılarak hareketlendirilmiştir. Aynı renk düzeni câminin minber ve mihrabında da kullanılarak bütünlük elde edilmiştir. Tâc kapısının üzerinde yeşil zemine sahip dört kartuştan oluşan Celî Sülüs formulu bir kitâbe yerleştirilerek aşağıdaki ifadelerle ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür.<sup>9</sup>

*" Oldukta Merzifonlu Vezir Câmii küşâd*

*Şâd oldu ebli belde ve ervâbı müslimîn*

*İhyâ edildi tarzı kadîm üzere bi't-tamâm*

*Tarihi geldi böylece hayrât-ı müminîn-1407-1987- Aydın"*

Yine yeşil zemin tercih edilerek kitâbenin hemen üzerine müsennâ tarzla Zümer Sûresinin 73. âyetinin son bölümü Celî Sülüsle hakkedilmiştir. (Şekil 3)

*" سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ايدىن ١٤٠٧ "*

*"Selâm olsun sizlere, ne mutlu size! Haydi, ebediyyen kalmak üzere giriniz oraya"*

Kubbelerle örtülü üç birimlik son cemâat yeri olan câminin kubbe yüzeyleri ve kubbeleri taşıyan pendantsifler kırmızı ve mavi rengin hâkim olduğu hatâî ve rûmî kalemîşi motiflerle süslenmiştir. Son cemâat yerini câmiye bağlayan pencerelerin alınlıklarında ise "*Aydın*" imzalı ve 1407/1987 tarihli (Şekil 4) müsennâ tarzda "*Kelime-i Tevbid*" Celî Sülüs hatla iki çini pano üzerine yazılmıştır.

<sup>8</sup> Merzifonî Vezir Câmii Yaptırma ve Koruma Derneği. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (Vezir Câmii)*, 5.

<sup>9</sup> Ebcedle Hicri 1407 tarihi düşürülen Vezir Câmii'nin Kitabe Kıt'ası Prof.Dr. Mustafa Tahralı'ya aittir.

Silindirik bir gövdeye sahip minare, dikey yönlü silmelerle kuşatılır ve bu silmeler şerefenin altında sivri kemercikler oluşturarak birleşirler. Tek şerefeli olan minare câminin kütlesiyle orantılıdır. Külâh kısmı petekten gelen silmelerle aynı düzeni sürdürerek üç kademe halinde kurşunla kaplânp bir hilâl alemle sonlandırılmıştır. Câminin kubbeli örtü düzeninde kurşun malzeme kullanılmıştır.

Harimin kuzeyinde U biçimli bir üst kat mahfilî mevcuttur. Taşıntı yapan bu mahfil, altında salbekli bir kalemîşi şemse motifi barındırır. Yukarıda da ifade edildiği üzere câminin çift renkli mermer mihrabını iki dışbükey silme dolaşır. Mihrap nişi beşgen bir profile sahiptir ve içi hazar pembesi renginde mermerle kaplıdır. Mukarnas kavsaranın üstünde kartuş içine Celî Sülüsle hattı İbrahim Aydın Yüksel'e ait, mihraplarda çoğunlukla karşılaştığımız Âl-i İmrân Sûresi'nin 37. Âyeti imzasız olarak işlenmiştir. Çini panolarla süslenmiş mihrabın her iki yanında hatâî çiçek süslemelerine yer verilmiştir. (Şekil 5) Câminin minberi de aynı şekilde beyaz ve hazar pembesi renginde çift renk mermer kullanılarak hareketlendirilmiştir. Altıgen ve baklava dilimlerinden oluşturulmuş ajurlu dâirevî bir madalyon minberin ayna kısmını kaplar. Aynı geometrik desen minberin ajurlu korkuluk bölümünde ve câminin dış pencere şebekelerinde de tercih edilmiştir. Bursa kemerlerin kullanılarak bağlandığı minber köşkü dört köşeli sütunlar üzerine oturur. Minberin geçit kısmında da Bursa kemerler bulunur. Basık kemerli giriş açıklığının üzerindeki kartuşun içinde Celî Sülüs hatla Besmele yazılıdır. Kapının tâc kısmını ise palmet motifleri tezyin eder. Minberin poligonal külâh kısmı ise hilâl biçimli bir alemle nihayet bulur. Minberin sağından başlayan ve va'z kürsüsünün üstünde son bulan çini yazı şeridinde İbrahim Aydın Yüksel tarafından Celî Sülüs hatla yazılmış 'Alak Sûresi'nin tamamı okunur. Harimin doğusunda yer alan va'z kürsüsü mermerdendir. Bir sarkıta doğru daralan ayak kısmı çoklu kâide üzerine oturtulmuş kürsünün korkuluk yüzeyi köşeleri pahlanmış dikdörtgen kartuşlarla hareketlendirilmiştir. Kubbeyi destekleyen kemerler, klâsik anlayışta sıklıkla kullanılan, iki renkli taş örgü izlenimini verecek şekilde kalem işleriyle süslüdür. Ana kubbe göbeğinin ortasında kıvrımlı bir çiçek motifi, onu saran dört adet palmet ve kıvrım dallar, onların da etrafında Celî Sülüs hatla yazılmış "*Ya Hannan, Ya Mennan*" ifadeleri ve hepsini kuşatan turkuaz renkte bir zencerek motifi mevcuttur. Pencerelerin üzerinde bulunan on iki sıra iri palmet dizisi ile

kubbe göbeğini çevreleyen palmetlerden gelen karşılıklı ışınlar ortada bulunan şemseler yardımıyla birleşirler. Böylece kubbede tam bir radyal bir ışınma etkisi yaratılmıştır. (Şekil 6)

## **2.2. Şehit Yaşar Musaoğlu Câmii**

Caminin tanıtım levhasında bulunan bilgilere göre yapı 1986- 88 yılları arasında Ömer Musaoğlu tarafından askerde şehit olan tek oğlu Yaşar Musaoğlu adına Bahçelievler ilçesinde inşa ettirilmiştir. Câmînin inşa projesinde İbrahim Aydın Yüksel ile birlikte Talat Panayırıcı da yer almıştır. Külliye şeklinde plânlanan câmînin müstemilâtı arasında bir de kütüphane mevcuttur. Plân tipi Vezir Câmîi'ne benzemekle birlikte ayrıntılarda nüanslar gözlemlemek mümkündür. Merkezi kubbeli câmînin kubbe kasnağı dört yana doğru yarım kubbeler ve araları tromplar ve pandantiflerle birbirine bağlanmış sekiz ana taşıyıcı ayak üzerine oturur. (Şekil 7)

Üç birimden oluşan, câmînin son cemâat yerinin orta birimi geniş ve yüksekte tutulmuş ve yekpare dört mermer sütun üzerine yerleştirilmiş sivri kemerlerle birleştirilmiştir. Yan birimler birer kubbe ile örtülükten orta birim aynalı tonozla kapatılmıştır. Kubbe yüzeylerinde ve pandantiflerde herhangi bir süsleme düzenine yer verilmemiştir. Dışarıya taşıntı yapan tâc kapı basık kemelidir. Kaval silmelere sahip tâc kapı, Vezir Câmîi'ne benzer bir biçimde beyaz ve hazar pembesi renginde iki farklı mermer kullanılarak oluşturulmuştur. Yine Vezir Câmîi'nde olduğu üzere mihrap ve minberde de bu renk bütünlüğü korunmuştur. Kapının alınlık kısmı İbrahim Aydın Yüksel'in imzasını taşıyan Zümer Sûresinin 73. Âyetiyle Celî Sülûs hat kullanılarak tezyîn edilmiştir. Kapının her iki yanına kum saati başlıklı sütunçeler yerleştirilmiştir. (Şekil 8) Minarenin gövdesi haricinde, câmînin dış cephesi sarı renkli düzgün traverten kesme taşla kaplanmıştır. Alt kat pencerelere sövelerinde mermer kullanılırken, üst kat pencere sövelerinde silmeler halinde traverten taş tercih edilmiştir. Pencere alınlıkları sivri kemerlidir ve dışarı doğru kabartılmıştır. Güney cephede dışarıya taşkın mihrap kısmı payandalar yardımıyla desteklenmiştir. Bu kısımda caminin ismi mermer plaka üzerine yazılmıştır. (Şekil 9) Mihrap taşıntısının üzerinde ise alçı şebekeli dairevî formda bir mazgal pencere bulunur. Câmînin örtü düzeni kurşun malzemeden oluşur. Kuzey batı köşede yer alan minare caminin bütününden taşıntı yapar. Kâide kısmı silmelerden müteşekkil sathî nişlerle hareketlendirilmiştir. Câmînin tamamının kaplamasında kullanılan taş malzemeye minarenin kâide kısmı ve pabuç bölümünde de yer

verilmiştir. Tek şerefeye sahip minarenin şerife altı çift kademeli olup sade bir görünüme sahiptir. Altıgen ve baklava dilimlerinin birleşmesinden meydana gelen geometrik bir kompozisyon ajurlu kokuluk bölümünü teşkil eder. Kurşunla kaplı minarenin külâh kısmı ise hilâli olmayan bir alemlle nihâyet bulur.

Vezir Câmii ile aynı renk ve malzemedden yapılan mihrap ve minber detaylarda farklılıklar sergiler. Mihrabın üzerinde hazar pembesi rengindeki mermerden oluşturulmuş dikdörtgen kartuşa Celî Sülüs hatla Bakara Sûresinin 149. Âyetinin bir bölümü olan " *فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*", "*Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*" yazılmıştır. Minberin ayna kısmını ise altıgen ve baklava dilimlerinin iç içe geçmesiyle oluşan dâirevî ajurlu madalyonlar süsler. Benzer geometrik desenler korkuluk bölümüne de uygulanmıştır. Bursa kemer kullanılarak minberin köşk kısmı ve onun altındaki geçit bölümü oluşturulmuştur. Basık kemere sahip kapı açıklığının üzerinde sülüs formda yazılmış Besmele mevcuttur. Kapının tâc kısmını da dendanlar biçiminde lotus motifleri süsler. Poligonal bir şekle sahip olan minberin külâh kısmı hilâl biçiminde bir alemlle nihayet bulur. Vezir Câmii'nde olduğu gibi minberin sağından başlayıp va'z kürsüsünün üstüne kadar devam eden çini panolu şeritte 'Alak Sûresi yazılıdır. Va'z kürsüsü ise yine mermer malzemedden ve sade görünümlüdür. Kubbe kasnağında şebekeleri altıgen formda olan 16 adet yuvarlak kemerli pencere mevcuttur. Hatâî motiflerden oluşan şeritler pencere ve şemse motiflerinin arasını ve de kasnağın alt ve üst kuşağını doldurur. Kubbe kasnağının altını da birbirlerine zikzak biçimde ulanmış çiçek motifleri bir şerit halinde dolaşır. Vezir Câmii ile benzerlik sergilemekle birlikte, kubbe göbek motifi, detayda farklılıklar barındırır ve tıpkı Vezir Câmii'nde olduğu gibi, göbekte Celî Sülüs hatla "*Ya Hannan, Ya Mennan*" yazılıdır. Kullanılan motiflerin sergilediği bütünlükle aynı radyal ışınma etkisi burada da sağlanmıştır.

### 2.3. Bahçeşehir Câmii

Başakşehir ilçesinin Avni Akyol Bulvarı üzerinde bulunan câmi hem mimarisi hem de tezyinatıyla oldukça dikkat çekicidir. Alışılmışın dışında fakat yine de geleneksel formların yorumlanarak bir çeşit Selçuklu- Osmanlı sentezini taşıyan câmi ayrıntılarda da göz alıcı özellikler sergiler. Yapımı 1996 ve 2001 yılları arasında süren câminin banisi "Çarmıklı" ailesidir. Câmiiyi hayatın akışı içinde içinde sosyal bir



mekân olarak gören mimar, câmi cemâatinin dinlenip sohbet edebileceği bir alanı da yapının bütününe dahil ederek külliye biçiminde projelendirmiştir. Câminin lojmanı, çayevi, ortası kubbe yanları kiremit çatıyla örtülü sekiz ayak üzerinde yükselen ve bir de mihrabiyyeye sahip cenaze namazgâhı, revakların kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerinde bulunan kubbeli birer şadırvan bu bütünlüğü oluşturan ana unsurlardır. Mimar, bu câmisinde farklı bir plân anlayışı ortaya koymuştur. Câminin merkezi kubbesi dört taşıyıcı ayak üzerinde yükselir. Merkezi kubbenin altı tam bir kare formundadır ve câmi dört yana doğru birer küçük kubbeyle genişletilmiştir.

Sivri kemerlerle bağlanan üç birimli son cemâat yerinin orta birimi geniş ve yüksekte tutulmuştur. Kemer köşebentleri iri rûmîlerle bezelidir. 'Aydın' imzasını taşıyan, Celî Sülüs hatla Nisâ Sûresinin 103. âyetinin son kısmı "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا", "*Şüphesiz namaz belirli vakitlerde müminlere farz kılınmıştır*" kemerin alınlık kısmına çini pano üzerine yazılmıştır. Aynalı tonozla örtülü orta birimin her iki yanı kubbeyle kapatılmıştır. Tonoz ve kubbelerde tezyinat yoktur. Taşıyıcı ayaklar Bursa kemerlerle bağlanmıştır. Batı birimi câmiye bağlanan bir kapıya sahipken, doğu birimde bir pencere mevcuttur. Mermer malzemeden yapılmış girişin etrafını çini bordürler çevirir ve alınlığın üzerinde yine çini ile müsennâ tarzda Celî Sülüs olarak Haşr Sûresi'nin 22. ve 23. âyetlerinin başlangıcında yer alan "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ", "*O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır*" ifadeleri yine 'Aydın' imzasıyla yazılmıştır. Aynı yazıyı doğuda bulunan pencere alınlığında da görebilmekteyiz. (Şekil 10)

Mermer tâc kapı basık kemerlidir ve dışarıya doğru taşıntı yapar. Kemer alınlığının üzerinde ise yine 'Aydın' imzalı Tevbe Sûresinin 18. âyetinin giriş kısmı olan "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ", "*Allah'ın meşitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimseler imar eder*" bölümü Celî Sülüsle hakkedilmiştir. Tâc kapının kavsara bölümü sekiz kademe mukarnaslıdır. Kavsaranın ortasında bir madalyon içerisine dairevî istifle "*Kelime-i Tevhid*" yerleştirilmiştir. Kavsaranın köşeliklerinde çini malzeme tercih edilmiş ve iri kıvrım dalların ve hatâî motiflerin bulunduğu bir anlayışla süslenmiştir.

Câmiye asıl karakterini veren dış cephe uygulamaları oldukça estetik bir özellik arz eder. Düzgün kesme taşın çini malzemeyle birlikte kullanılmasıyla câmi cephe yüzeyinde hareketlilik elde edilmiştir. Doğru,

batı ve güney cephelerin düzenini belirleyen temel unsurlar pencereler ve bu pencerelerin etrafını kaplayan çinilerken, kuzey cephenin karakteristiğini altı ayakla desteklenen üç birimlik son cemâat yerinin orta ve yan birimlerini kaplayan kemer ve silme düzeni ile yine çiniler belirler. Câmî örtü düzeninde tekne tonoz, kubbe ve revak kısımda da kırma çatı uygulamasına gidilmiştir. Kurşunla kaplı olan camideki bütün kubbeler birer hilâl alemle nihayetlendirilmiştir. (Şekil 11) Minare cami kütesine bitişik bir biçimde kuzeybatı köşede yer alır. Minarenin kürsü bölümü yoktur ve dört sathlı pabuç kısım üzerinde yükselir. Minarenin gövdesi ve petek kısmı pabuç bölümünün sahip olduğu dört satha karşılık gelen dörtgen şekildedir ve köşeleri pahlanmıştır. Dörtgen yapıdaki minarenin her bir yüzüne çini panolar yerleştirilmiştir. Minarenin tek şerefesi vardır ve şerefe altını kademeli profil silmeler oluşturur. Şerefe korkulukları geometrik şekiller ihtiva eden ajurlu bir özellik sergiler. Petek kısmı ise dört adet yuvarlak formulu ışıklık pencereye sahiptir. Gövdenin hatlarını taşıyan külâh kısmı kurşunla kaplanmıştır ve bir hilâl alemle sonlandırılmıştır. (Şekil 12)

Câminin mihrabı mermerdir ve sahip olduğu süsleme düzeniyle göz alıcı bir görünüm sergilemektedir. Mihrap altın yaldızlı kaval silmeyle çerçevelenmiştir. Mihrap nişi ve etrafı çini panolarla kaplıdır. Panolarda vazodan taşan kıvrım dallara ve hatâî çiçek kompozisyonlarına yer verilmiştir. Kemer içine alınan kavsara kısmı beş kademeli bir mukarnas süsleme düzenine sahiptir. Benzer şekilde alınlık kısma yine mimarın imzasını taşıyan Celî Sülûs hatla Bakara Sûresi'nin 149. âyetinin bir bölümü olan " فَوَلِّ وَجْهَكَ " âyeti bulunur. Palmet ve rûmî motifleriyle süslenmiş tâc kısım, mihrabı şekillendiren bir diğer öğedir.

Hatları yaldızlanarak ortaya çıkarılmış minber, mermer malzemedendir ve boyutları bakımından câmiyle uyum içerisindedir. Ayna kısmında herhangi bir işleme yoktur. Üç adet nervürlü süpürge nişi aynanın alt kısmını teşkil eder. Korkuluk bölümü geometrik geçmelerden oluşur. Köşk kısmı Bursa kemerle bağlanmış minber desenli poligonal bir külaha sahiptir ve bir alemle sonlanır. Va'z kürsüsüne gelince, o da mermer olup oldukça sadedir. Süslemesiz olan va'z kürsüsünü hareketlendiren yegâne öge ise korkuluk üzerinde bulunan topuzlardır.

Bursa kemerlerin taşıdığı kubbenin destek ayaklarının üst bölümünde turkuaz zeminde hatâî motiflerle elde edilmiş şeritler ve bu

şeritlerin içerisinde Celî Sülüs hatla kaleme alınmış kuşak yazısı mevcuttur. Mülk Sûresi'nin birden on sekize kadar olan âyetleri bu kuşak yazısını oluşturur ve hattı İbrahim Aydın Yüksel'e aittir. Başka bir yazı kompozisyonu ise pencerelerin üzerini batıdan doğuya bir şerit halinde dolaşan yine "Aydın" imzalı Celî Sülüs formda "Ayetü'l-Kürsî" teşkil eder. Geri kalan duvar yüzeylerini ve pencere aralarını hatâî motifli çiniler süsler. Kubbe kasnağında karşılıklı dört yönde vitray pencereler bulunur. Kalem işleriyle süslü pandantifler pencerelerin arasında kubbe geçişlerini sağlar. Dâirevî pencereler ve pandantifler bir araya gelerek sekizgen bir kubbe eteği oluşturur. Bu sekizgen hat mavi ve kırmızı şerit motiflerle ön plâna çıkarılmıştır. Kalem işleri, kubbenin göbekte etek arasına muntazam bir biçimde yerleştirilmiştir. Göbekte ise hattı Hüseyin Kutlu'ya ait Celî Sülüs bir Besmele ve İhlâs Sûresi bulunur. (Şekil 13)

#### 2.4. Davutpaşa Bircan Eresin Câmii

Güngören ilçesinde bulunan câmi, Maltepe Mahallesi Mevlevihane Yolu Caddesi üzerindedir. 2007 yılında inşası başlayan câmi, İbrahim Aydın Yüksel ile birlikte mimar Ayfer Mertler'in de yer aldığı bir proje olarak aynı yıl tamamlanarak ibadete açılmıştır. Merkezi plân anlayışına sahip câminin sekiz ayak üzerinde yükselen kubbesi ile dört yana doğru genişletilmiş yarım kubbeleri ve aralarındaki tromplar câminin bütünlüğünü teşkil eder. (Şekil 14)

Fevkânî bir özellik arz eden câminin son cemâat yerine ulaşmak için merdivenler kullanılır. Altı adet mermer sütunun desteklediği beş birimlik bir son cemmaat yeri vardır. Köşeleri kare şeklinde kademelendirilmiş kâidelerin taşıdığı sütunlar mukarnas başlıklıdır. Sütunların arasında mermer şebekeli korkuluklar mevcuttur. Sivri kemerlerle bağlanmış sütunların oluşturduğu son cemâat yerinin orta birimi geniş ve yüksekte tutulmuştur. (Şekil 15) Orta birimin kemer alınlığında kartuş içerisine alınmış "Aydın" imzalı, Bakara Sûresi'nin 238. Âyeti " حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ", "Namazlara ve orta namaza devam edin Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" Celî Sülüs hatla yazılıdır. Orta birim aynalı tonozla örtülüyken yan birimler ikişer kubbeye örtülmüş ve kalem işleriyle süslenmiştir.

Dışarıya taşkın tâc kapının üzerinde yine "Aydın" imzasıyla Celî Tâlik hatla yazılmış câminin inşa kitâbesi bulunur. Mermere hakkedilen kitâbede;

*‘Lutfi hakla semti Davutpaşa'da bu câmiî*

*Etti inşa hamdû li'llâh sa'y-i ehl-i gayretin*

*Bir elifle söyleyip tarihini kaldık dua*

*Yâ İlâhî sa'y-i meşkûr olsun ehl-i himmetin-1428-2007-Aydın”*

ifadeleri yazılıdır.<sup>10</sup>

Cephe düzenlemesinde doğu ve batı cepheler benzerlik gösterir. Doğu cephe düzenini oluşturan ana unsurlar minare kürsüsü ve pencerelerdir. Batı cephede minare kürsüsü yerini iki kademeli bir pencere düzenine bırakır. Her iki cephede dikkat çekici bir başka unsur ince bir düşüncenin ürünü olan mermerden yapılmış kuş evleridir. (Şekil 16) Fevkânî bir câmi olması nedeniyle dışbükey silme bir hat câminin alt katını gövdeden ayırır ve her iki cephede alt kata girişi sağlayan üstü kubbe ile örtülü sivri kemerli birer giriş kapısı vardır. Güney cephenin belirleyici ana unsuru yarım kubbe yardımıyla gövdeden taşıntı yapan mihrap bölümüdür. Câminin kuzeybatı ve kuzeydoğu köşeleri de kubbe kasnağı dâirevî olan ikişer küçük kubbeye kapatılmıştır. Birer hilâl alemlerle sonlandırılan kubbelerin tamamı kurşunla kaplanmış. Kuzeydoğu köşede yer alan minare câmi ana kütesinden taşıntı yapar. İki sıra mukarnas şerit yerleştirilmiştir tek şerefeli minarenin silindirik gövdesi dikey yönde oluşturulmuş silmelerle çevrelenir ve bu silmeler hem altta hem de üstte çift bingili kemercikler şeklinde sivri silme kemerler oluşturarak birleşir. Aynı silme düzeni petek kısmında da uygulanmıştır. Petekten gelen silmeleri takip eden külah bölümü dört kademe şeklinde kaplanarak bir hilâl alemlerle sonlandırılmıştır.

Mermer mihrabın yanları çini panolarla tezyin edilmiştir. Panoları hatâî motiflere sahip enli şeritler ikiye ayırır. Üst bölümlerde müsennâ tarzda yazılmış, mimarın imzasını taşıyan hatlar bulunurken, alt kısımlara bahar dalları, ağaç, karanfil, lâle, gonca gibi naturalist çiçek motifleri yerleştirilmiştir. Mihrabın sağ tarafında Celi Sülüs müsennâ istifle " اَنَّ سَبَّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا", "Sabah akşam Allah'ı tesbih edin" (Meryem 19/11)

<sup>10</sup> Ebcedle Hicri 1428 tarihi düşürülen Bircan Eresin Câmiî'nin Kitabe Kıt'ası Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya aittir.

okunurken soldaki hatta "صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا", "*Siz de ona (Peygamber'e) salât ve selam edin*" (Ahzâb 33/56) âyeti yazılıdır.

Yoğun biçimde altın yıldız kullanılarak süslenen mermer minberin ayna kısmı, birbirine tersli düzlü ulanan yıldızlanmış hançer yapraklarıyla üçgen bir çerçeve içine alınmıştır. Geometrik desenlerden oluşan ajurlu bir madalyon üçgen içerisine yerleştirilmiştir ve köşeleri rûmî dolgulara sahiptir. Mihrabın geçit kısmının kemer köşelikleri rûmî dolguludur ve geçitlerin üzerinde Hüseyin Kutlu'ya ait Celî Tâlik hatlar birer pano içerisinde bulunur. Soldaki panoda "أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ", "*Kalpler ancak Allah'ı zikirle tatmin olur*" ifadelerini içeren Ra'd Sûresi'nin 28. âyeti'nin bir bölümü yazılıken sağda "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد", "*Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz*" Hadis-i Şerifi okunur. Kapı açıklığı nervürlü kemerle geçilmiştir ve üzerinde ise Ceyhun Oydem imzasını taşıyan "*Kelime-i Tevhid*" bulunur. Yıldızlı süsleme düzeni câminin va'z kürsüsü için de uygulanmıştır.

Caminin ana kubbe düzenini destekleyen yarım kubbeler ve tromplar pandantifler oluşturacak şekilde birbirlerine sivri kemerlerle bağlanmıştır. Şaküli harfler kullanılarak harflerin uzantıları merkezde birleşecek şekilde kubbe göbeğine Celî Sülüsle Fâtır Sûresi'nin 41. âyeti "إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا", "*Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor. Andolsun, eğer onlar (yörüngelerinde sapıp) yok olur giderlerse O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halimdir, çok bağışlayandır.*" Halim Özyazıcı'nın daha önce hazırlamış olduğu bir kalıp kullanılarak yazılmıştır. Süsleme düzenindeki intizam, âyette ifadesini bulan "*kurulu düzene*" gönderme yapar biçimdedir.

## 2.5. Seyyid Nizam Câmii

Zeytinburnu sınırları içinde olan câmi, ismini Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) Bağdat'tan gelerek İstanbul'a yerleşen ve halk arasında "Seyyid Nizam" olarak bilinen Seyyid Nizamettin'den almaktadır. Adını mahalleye de veren Seyyid Nizam, burada bir tekke kurmuştur. Tekkenin kitâbesine göre Harem-i Hümayûn Başkâtibesî Râyetkeşân Kalfa'nın kızı Ebru Nigar Kalfa tekkeyi hicri 1289'da (1872) yeniden inşa ve ihya etmiştir. II. Mahmud'un kızlarından Âdile Sultan ise hicri 1307'de (1889) tekkeye su getirmiştir. 1925 yılında tekke ve

zaviyelerin kapatılmasına dair düzenlemeden sonra, tevhidhâne türbe binası câmi olarak kullanılmaya başlanmış ve meşruta bölümü ise câmi görevlilerine tahsis edilmiştir.<sup>11</sup>

2006 yılında türbe binasının kuzeyindeki alana külliye şeklinde projelendirilen câmi 2012 yılında tamamlanmıştır. Seyyid Nizam Câmiî plân özellikleri yönüyle mimarın diğer câmilerinden ayrılır. Sekiz ayak üzerinde yükselen merkezi kubbeli câminin kuzeydeki iki bağımsız ayağı haricinde kalan altı ayağın arası beş adet sathlı hücreler yerleştirilerek genişletilmiştir. Beş dilimli bir yaprak halinde harim alanını genişleten bu hücreler, hem içerden hem de dışarıdan plânın belirleyici ana unsurları olmuştur. (Şekil 17-18)

Son cemâat yeri üç birimli olan câminin orta birimi yüksek ve tek kemerli bir özellik sergilerken yan birimler çifte kemerlidir. Orta birimin kemer ayaklarının yüzeylerinde sathî mihrabiyeler bulunur. Mihrabiyelerin üzerlerine dâirevî çini madalyonlar yerleştirilmiştir. "*Ya Hannan, Ya Menman*" ve ortada "*Allah*" lafızları bu madalyonların üzerinde okunur. Orta birimi aynalı tonoz örterken, yan birimler kubbelerle kapatılmıştır. Kalem işleriyle tezyin edilen tonoz ve kubbe yüzeyleri, câmide kullanılan ortak süsleme programına dâhil edilmiştir. Bu süsleme programında rûmîler, palmetler, ve şemse motifleri dikkat çekmektedir. İkişerli Bursa kemerler tonoz ve kubbeleri ayırır ve birer taş püskül bu kemerlerin ortasından sarkar. Püsküllerin üzerindeki madalyonlarda "*Kelime-i Tevhid*" yazılıdır. Yan birimlerin karakteristiğini ise iki kademeli olarak düzenlenen pencereler belirler. Pencerelerin üzerinde '*Aydın*' imzalı Celî Sülüs hatla kaleme alınmış müsennâ tarzda "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ", "O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır" yazılı çini panolar yerleştirilmiştir. (Şekil 19)

Dışarıya taşıntı yapan câminin cümle kapısı mermerden yapılmıştır. Kapının üzerinde diğer câmilerde olduğu gibi mimarın imzasını taşıyan Celî Tâlik hatla yazılmış kitâbe mevcuttur.

Dört satırın birleşme noktasındaki orta kısmında müsenna HÛ yazılı kitâbede;

<sup>11</sup> Konu ile ilgili detaylı açıklamalar eski caminin tanıtım levhalarında mevcuttur.

"Bir veliyy-i âli-şandır Hazreti Seyyid Nizâm

Nâmına inşâ olundu mâbed-i revnak nümâ

Söyledim itmâmına târih-i hicri bittamam

Câmi-i Seyyid Nizâm'a gel gönül, eyle duâ-1431-2010-Aydın"  
yazılıdır.<sup>12</sup>

Câminin cephe düzenlemesinde düzgün kesme taştan faydalanılmıştır. Doğu ve batı cephe düzenlemeleri birbirleriyle benzerlik gösterir. Harime girişi sağlayan kapılar ve minare kâideleri her iki cephenin de temel karakteristiğini ortaya koyar. Beşli yonca şeklinde dışarıya yansıması olan ve harimin genişlemesini sağlayan hücreler, câmi cephe kompozisyonunun belirleyici elemanlarıdır. Bu hücrelerin tâc kısmı barok çizgiler taşıyan dalgalı ve yay kemerli birer çemberle nihayet bulur. (Şekil 20) Yarım kubbelerle örtülmüş bu hücrelerin aralarına da câminin taşıyıcı ayaklarının birer devamı olan altı adet kurşun külahla örtülü ağırlık kulesi yerleştirilmiştir. Külahlar birer alemle son bulur. Sekizgen biçimli kubbe kasnağının üzerinde üçerli guruplar oluşturan, sivri kemerlere sahip alçı şebekeli pencereler mevcuttur. Çoklu düz profil silme düzeninin yardımıyla kasnağın üst kısmı kubbeye bağlanmıştır. Câminin üst örtü düzeninde kurşun malzeme kullanılmıştır. Câminin tüm kubbeleri, minare külahları ve ağırlık kuleleri câminin boyutlarıyla orantılı boynuz biçimli birer alemle nihayetlenir. Üst mahfillere çıkış doğu ve batıda câmi gövdesinden taşıntı yapan minare kaideleri üzerindedir. Silmelerin kullanılarak oluşturulduğu dikdörtgen çökertmeler, kâidelerin kuzeye bakan cephe yüzeylerini teşkil eder. Mâkili hatla yazılı kare panolar çökertmelerin üzerinde yer bulur. Mimarın imzasını taşıyan ve dörder kez tekrarlanan "*Allah* ve *Mubammed*" isimleri bu panolarda okunur. Aynı düzenleme doğu ve batı cephelerinde de görülür. Fakat bu kez yine mâkili hatla İstanbul II. Bayezid Câmi'nin minare kâidesindeki yazıların benzeri olan "*Elhamdülillab*" ifadesine yer verilmiştir. Kâidelerin köşelerini birer ince sütunçe süsler. Minare gövdesi sekizgen biçimli olup tek şerefelidir. Şerefelerin altını iki sıra mukarnas şerit hareketlendirir. Şerefelerin korkulukları ise sekiz kollu yıldızlar taşıyan şebekelerle örülüdür. Petek kısım gövde ile aynı düzene sahiptir. Minareler piramidal

<sup>12</sup> Ebcedle Hicri 1431 tarihi düşürülen Seyyid Nizam Câmi'nin Kitabı Kıt'ası Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya aittir.

bir külahlâ ve onun da üzerinde birer alemlle nihayet bulur.

Câminin şadırvanı avlunun doğu kısmında yer alır. Mermerden sekiz yekpare ayak üzerinde yükselir ve baldaken tarzdadır. Baklavallı sütun başlıkları üzerine oturan kemerler sivridir ve birer kabartma madalyon kemer köşeliklerine yerleştirilmiştir. İbrahim Aydın Yüksel'in hattıyla on altı adet madalyonun içine "*Allah ve Muhammed*" isimleri ile "*Ebubekir*", "*Ömer*", "*Osman*" ve "*Ali el Murteza*" ve de "*12 İmamın*" isimleri yazılmıştır. Dikdörtgen panoların yerleştirildiği şadırvanda bu panoların arası bir sıra mukarnas şerit ile tezyin edilmiştir. Enine gelişen dikdörtgen panolara yatay şemse motifleri ve kıvrım dallarla iç içe geçmiş su ayetleri yine '*Aydın*' imzasıyla yazılmıştır. Geniş bir saçak düzenine sahip olan şadırvanın kubbesi ise kurşunla kaplanarak bir alemlle sonlandırılmıştır. (Şekil 21)

Harimi beş dilimli şekilde genişleten hücreler üç satırlı olup, yarım kubbeyle örtülüdür. Güneydeki hücre içine yerleştirilen mihrap oldukça ince bir işçiliğin ürünüdür. Yoğun bir süsleme programının uygulandığı mihrabın nişi beşgen profillidir ve bu profiller altın yıldızla belirgin hale getirilmiştir. Yedi sıra halinde yükselen mukarnas kavsaranın üzerindeki kare panonun ortasına dâirevî bir madalyon yerleştirilerek üzerine "*Aydın*" imzasını taşıyan "*فَوَلِّ وَجْهَكَ*" âyeti yazılmıştır. Mihrabın her iki yanına yine hattı İbrahim Aydın Yüksel'e ait çiniye işlenmiş Fatıha sûresi madalyon biçiminde yerleştirilmiştir. Benzer madalyonları Süleymaniye Câmiî'nde Ahmet Karahisarî imzasıyla görmek mümkündür.<sup>13</sup>

Mihrap gibi, minberde mermer malzemedden sanatlı bir işçilik arz eder. Üçgen içerisine alınmış minberin aynalık kısmı on iki kollu bir yıldızla hareketlendirilmiştir. Aynı motif minberin köşk ve korkuluk bölümlerinde de kullanılmıştır. Minberin geçiti teğet kemerlidir ve üzerine yerleştirilmiş panolar rûmî dolguludur. Yine teğet kemerli köşk kısmı poligonal bir külahlâ örtülüdür ve bir alemlle son bulur. Kâidesi beşgen bir forma sahip va'z kürsüsü mermerdir ve ayak kısmı yalın sathî

<sup>13</sup> Hakkı Önkâl, "Mimar Aydın Yüksel'in Vedâ-i Bediası: Zeytinburnu Seyyid Nizam Câmi-i Şerifi", *Yüksek Mimar Dr. İ. Aydın Yüksel'e Armağan*, ed. Mustafa Fayda ve dğr (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Aralık 2012), 116.



kemerlere sahip silmeler barındırır. Câmi genelinde ajurlu şebekelerin süslemesinde kullanılan on iki kollu yıldız şekli, kürsünün korkuluk bölümünde de yer bulmuştur ve hatları yaldızlanarak belirgin hale getirilmiştir. Yalın forma sahip birer topuz kürsünün köşeleri üzerine yerleştirilmiştir. Câminin tâc kapısının üzerindeki tacın bir benzeri kürsünün arkalık kısmında uygulanarak rûmî motiflerle bezenmiştir.

Harimin kuzeyinde bağımsız bırakılan ayaklar, merkezi kubbeye destek sağladığı gibi, önünde bulunan iki katlı ve harime paralel uzanan üst kat mahfilinin de kemer ve girişlerine destek olur. Üst kat mahfilin altında her iki yana iki küçük mahfilin yerleştirildiği medhal bölümün sağından ve solundan verilmiş merdivenlerle üst kata çıkılır. Câmiyi taşıyan ayaklar birbirlerine teğet kemerlerle bağlanmıştır. Kemer aralarında üçgen pandantif oluşumu sağlanmıştır. Bu muntazam üçgenlerin içine yerleştirilmiş madalyonlara Allah, Muhammed, dört halife ile Hasan ve Hüseyin isimleri yazılmıştır.

Besmele ile başlayan kubbe kuşak yazısı Haşr Sûresi'nin 23. âyetinin bir bölümü olan " هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ " " O Allah ki; O'ndan başka İlâh yoktur, Melik'tir (bükkümrandır), Kuddüs'tür (mukaddestir), Selâm'dır (selâmete erdirendir), Mü'mindir (emniyet verendir), Mühemin'dir (koruyup gözetendir), Azîz'dir (yücedir), Cabbar'dır (cebredendir), Mütekebbir'dir (pek büyük olandır)" devam eder ve ardından Esmâ-i Hüsnâ gelir. Kuşak yazısı Araf Sûresi'nin 180. âyetinin " وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ " "En güzel isimler Allahındır, artık ona dua edin" bölümüyle son bulur. Sekizgen bir çerçeve içine alınmış madalyonun oluşturduğu kubbe göbeğinde ise yine Besmele ile birlikte Nur Sûresinin 35. âyeti yazılmıştır. Hüseyin Kutlu'ya ait olan hat, madalyon içerisine şakuli harflerin uzantıları merkezde düğümlenecek şekilde istif edilmiştir. (Şekil 22)

### Sonuç

Ekrem Hakkı Ayverdi ile birlikte Türk- İslâm mimarisine hem akademisyen ve hattat olarak "yazdıklarıyla" hem de bir mimar olarak "yaptıklarıyla" büyük katkı sağlayan İbrahim Aydın Yüksel, bu alanın tanınmasına ve gelişmesine öncülük etmiş isimlerdendir. Türk- İslâm mimarisinin varlığı geçtiğimiz yüzyılın başında bir tartışma konusu iken, bugün bağımsız ve güçlü bir disiplin olarak kabul görmesi Aslanapa, Ayverdi, Yüksel gibi öncü isimlerin katkılarıyla sağlanmıştır diyebiliriz.

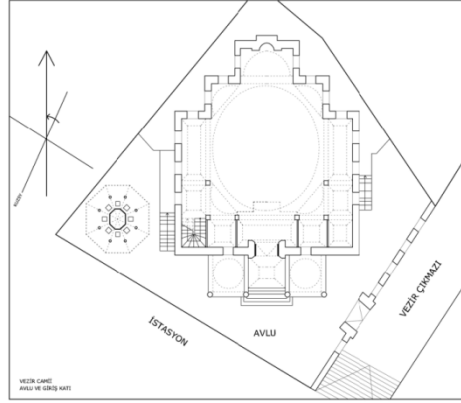
Yüksel, özellikle ülkemizde niteliğin bir sorun olarak ortaya çıktığı dinî mimaride ortaya koyduğu eserlerle örnek projelerin nasıl hayata geçirilebileceğine ışık tutmaktadır. Mimar, geleneğe bağlı bir anlayış çerçevesinde inşa ettiği câmilerle aslında geleneğin sabit kabuller olmadığını, yaşayan ve gelişen geleneğin bir parçası olarak geleneğin yeni yaklaşımlarla da sürdürülüp zenginleştirilebileceğini açık bir biçimde göstermektedir. Hem dinî hem de sivil mimaride ortaya koyduğu eserlerle kendini tekrardan çok, yeni arayışları nüanslarla ortaya koyan Yüksel, geleneğin gelecek nesillere aktarımında da önemli bir görev üstlenmektedir. Geleneksel karakteristik özellikler sergileyen câmileri, günümüz inşaat teknolojisinin kullanılarak çağdaş mimari malzemelerin inşa sürecine dâhil edildiği yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ana iskeletin bu malzemelerden oluşturulduğu câmilerin dış cepheleri kesme taş kullanılarak estetik sonuçlar elde edilmiştir. Geleneği bir başka boyutuyla sürdüren Kütahya çinileriyle câmilerin süsleme düzenini gerçekleştiren mimar, yine aynı şekilde bu çiniler üzerine yazılmış kendi hat örneklerini de câmilerin bütünlüğü içine kaynaştırmıştır. Hem mermer hem de çini üzerindeki mimara ait yazılar câmilerine ayrı bir hüviyet kazandırmaktadır. Hatlarıyla birlikte kalem işlerinde de geleneğin kadim formlarını tercih eden mimar, palmetler, hataîler, rûmîler, bahar dalları, zencerekler vb. motiflere câmilerinin süsleme programında yer vermiştir. Bunlarla birlikte yapı ve süsleme düzeninin bir parçası olan kemerler, tonozlar, mukarnaslar, sütun başları gibi öğeler de câmilerin estetik anlayışına zenginlik katmıştır. Câmilerin inşasında doğru neticelere ulaşabilmek için doğru bir ekip çalışmasının gerekliliği bu örnekler üzerinden ortaya konmuştur. Projelerde yer alan ve her biri kendi alanının usta isimleri olan; kalem işlerinde Semih İrteş, vitraylarda A.Kadir Aydın, mermer işlerinde Abdullah Dok, Cemal Şener, Kâni Özdemir ve Mehmet Kartal, alçı mukarnaslarda Adnan Bektüre, ahşap işlerinde ise Hikmet Bürkük, Bilal Yazgan, Ali Çorum gibi ustalar geleneğin sürdürülebilirliğini bu câmilerdeki işleriyle sergilemektedirler. Sonuç olarak bir dönem câmi mimarisinde estetik, oran ve zevkin zirveye taşındığı ve bu mimariye yön vermiş bir toplumun aynı hassasiyetle benzer eserler ortaya koyabileceği, bu çalışmada ele alınan örnekler üzerinden açık bir şekilde görülebilmektedir.

### **KAYNAKÇA**

- Ayvansarayî Hafız Hüseyin Efendi. *Hadîkâtü'l-Cevâmi*.  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/551>, (pdf),  
172-173.
- Bağlı, Emine Yüksel. "Canım Ağabeyim İbrahim Aydın Yüksel". *Yüksek Mimar Dr. İ. Aydın Yüksel'e Armağan*. Ed. Mustafa Fayda ve dğr. 44-49. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Aralık 2012.
- Merzifonî Vezir Câmîi Yaptırma ve Koruma Derneği. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (Vezir Câmîi)*. İstanbul, ts.
- Önkal, Hakkı. "Mimar Aydın Yüksel'in Vedîa-i Bediası: Zeytinburnu Seyyid Nizam Câmî-i Şerifi". *Yüksek Mimar Dr. İ. Aydın Yüksel'e Armağan*. Ed. Mustafa Fayda ve dğr. 109-127. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Aralık 2012.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Câmileri*. Cilt:1, Ankara: TTK Basımevi, 1987.
- Öztürk, İsmail. *Birinci Kuşak Yaşayan Türk Hattatları*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007.

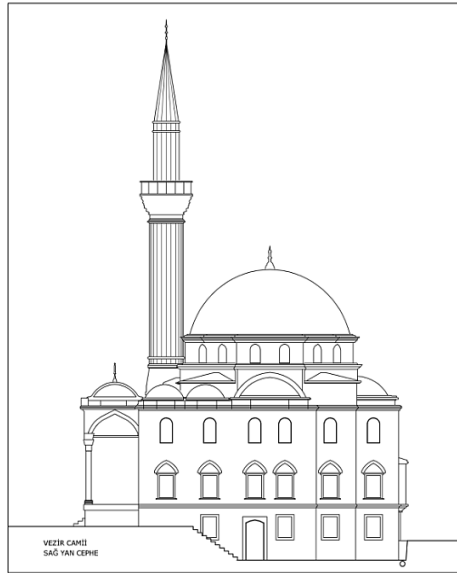
## ŞEKİLLER

Şekil 1: Vezir Câmii Plânı



Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi, İşlenerek.

Şekil 2: Vezir Câmii Batı Cephesi Kesiti.



Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi, İşlenerek.

Şekil 3: Vezir Câmii Taç Kapısı.



Şekil 4: İbrahim Aydın Yüksel'in İmzası.



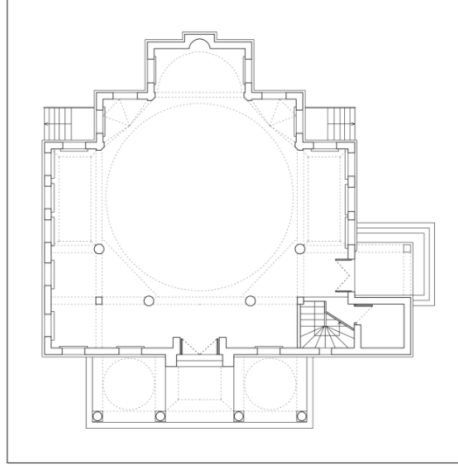
Şekil 5: Vezir Câmii Mihrabı.



Şekil 6: Vezir Câmii Kubbesi.



Şekil 7: Şehit Yaşar Musaoğlu Câmii Plânı.



Kaynak: Talat Panayırıcı Arşivi, İşlenerek.

Şekil 8: Şehit Yaşar Musaoğlu Câmii Taç Kapısı.



Şekil 9: Şehit Yaşar Musaoğlu Câmii, Güney Cephe.

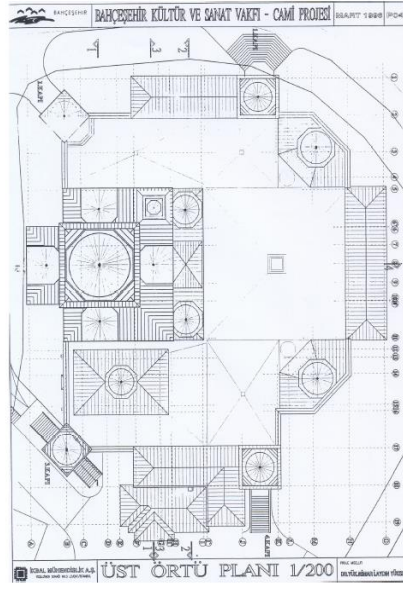


Şekil 10: Bahçeşehir Câmii Üç Birimli Son Cemâat Yeri.





Şekil 11: Bahçeşehir Câmii Üst Örtü Plânı.

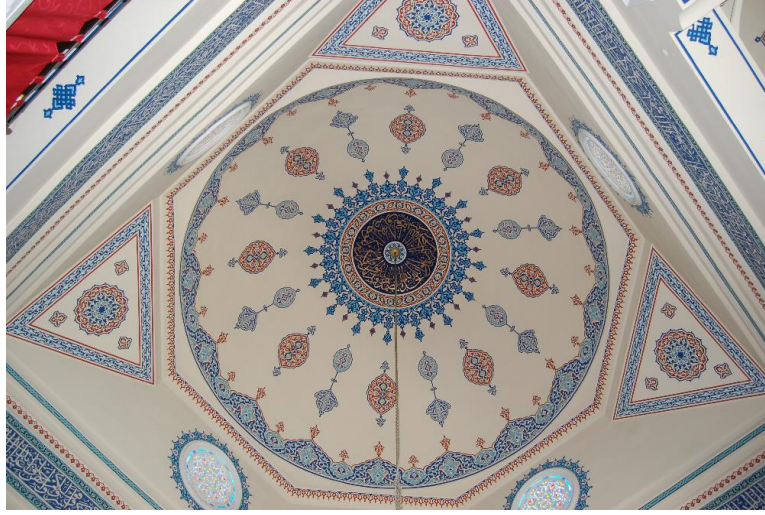


Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi.

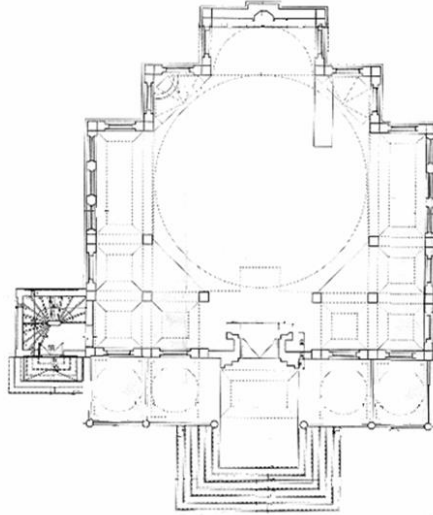
Şekil 12: Bahçeşehir Câmii Minaresi.



Şekil 13: Bahçeşehir Câmii Kubbesi.



Şekil 14: Bircan Eresin Câmii Plânı.

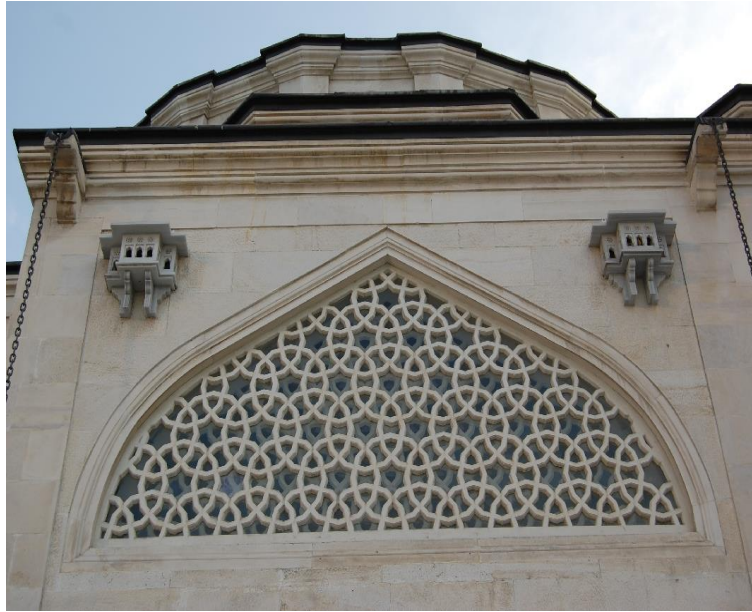


Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi, İşlenerek.

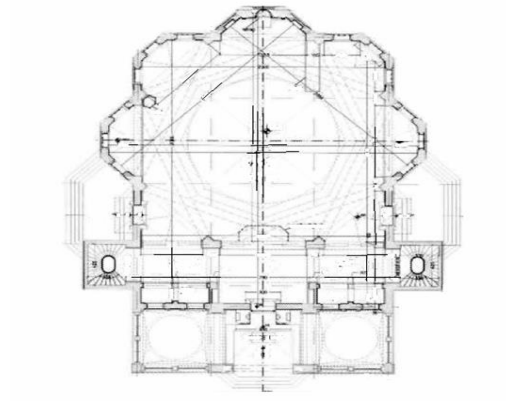
Şekil 15: Bircan Eresin Câmii Son Cemâat Yeri



Şekil 16: Bircan Eresin Câmii Doğu Cepheye Yerleştirilmiş Kuş Evleri.

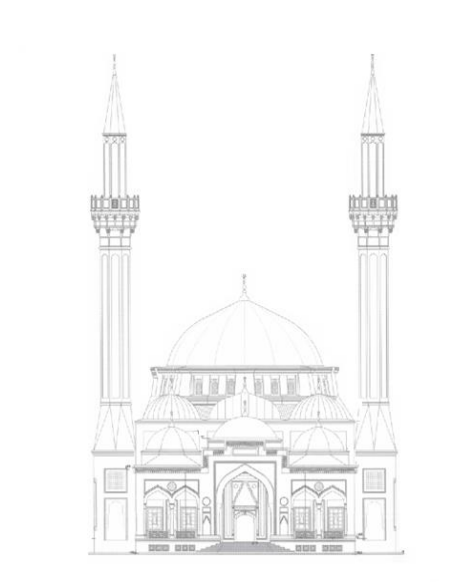


Şekil 17: Seyyid Nizam Câmii Plânı.



Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi, İşlenerek.

Şekil 18: Seyyid Nizam Câmii Kuzey Cephesi Kesiti.



Kaynak: İbrahim Aydın Yüksel Arşivi, İşlenerek.

Şekil 19: Seyyid Nizam Câmii Son Cemâat Yeri Genel Görünümü.



Şekil 20: Seyyid Nizam Câmii Batı Cephesi Görünümü.



Şekil 21: Seyyid Nizam Câmii Şadırvanı.



Şekil 22: Seyyid Nizam Câmii Kubbesi.



XI. YÜZYIL MÛSİKÎ NAZARİYESİNDE KULLANILAN  
TERİMLER: “KEMÂLÜ EDEBİ'L-GİNÂ VE EL-KÂFÎ Fİ'L-  
MÛSİKÂ” ÖRNEĞİ\*

MEHMET ÖNCEL\*\*

ÖZ

Mûsikîye dair meselelerin anlaşılması adına yapılan ansiklopedik ve sözlük çalışmaları alana katkı sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Bulduğumuz coğrafi konum itibariyle özellikle Arapça ve Farsça kökenli müzik terimlerinin tarihsel süreçte nasıl bir evrim geçirdiği konusu ele alınması gereken mühim meselelerdendir. Bu ihtiyaca binaen XI. yüzyılda Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib tarafından kaleme alınan *Kemâlû Edebi'l-Ginâ* ve İbn Sînâ'nın gözde talebelerinden İbn Zeyle'nin telif ettiği *el-Kâfî fi'l-mûsikâ* adlı eserlerde kullanılan ıstılahlar bu çalışmada ele alınmıştır. Şüphesiz her terimin tam manasıyla karşılığını güncel mûsikî dağarcığıyla ifade etmek bazen yanlış olabilir. Bu makalede elden geldiğince bu ibarelerin günümüzdeki karşılığı bulunmaya çalışıldı. Bu makalenin ana hedefi XI. yüzyıl mûsikî nazariyesinde kullanılan müzikal terimlerin ortaya çıkarılması ve özellikle Arapça ve Farsça bilmeyen müzik araştırmacılarına yol göstermesine yardımcı olmaktır. Bu makale nitel araştırma yöntemlerinden doküman taraması, veriler ise içerik analizi ve karşılaştırma yöntemi ile ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, 11. Yüzyıl, Kemâlû Edebi'l-Ginâ, el-Kâfî fi'l-mûsikâ, İbn Zeyle, Ali el-Kâtib

---

\* Bu makale daha önce tarafımızca yapılan doktora çalışması Mehmet Öncel, Hasan b. Ahmed b. Ali el-Katib'in Kemâlû Edebi'l-Ginâ Adlı Eseri (Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2017) ve kitap çalışması XI. Yüzyıl Musiki Nazariyesi - İbn Zeyle'nin el-Kâfî fi'l- Mûsikâ'sı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018) adlı eserlerden istifade edilerek oluşturulmuştur. Mehmet Öncel, XI. Yüzyıl Musiki Nazariyesi - İbn Zeyle'nin el-Kâfî fi'l- Mûsikâ'sı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018); Ebû Mansûr el-Hüseyn İbn Zeyle, el-Kafî fi'l-Mûsikî, ed. Zekerîyya Yusuf (Kahire: Daru'l-kalem, 1964).

\*\* Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: mehmetoncel80@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 30/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : : 04/11/2019

TERMINOLOGY FOR THE 11TH CENTURY MUSIC THEORY: THE  
CASE OF “KEMALU EDEBİ'L-GINA VE EL-KAFİ Fİ'L-MUSİKA”

ABSTRACT

The encyclopedic and lexicological studies are quite important in terms of their contribution to understand the topics on music. One of the most important topics to cover is the evolution of Arabic and Persian rooted music terminologies due to the geographical location we are living in. On that basis, this research focuses on the terms used in *Kemâli Edebi'l-Gınâ* that was prepared by Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib and *el-Kâfi fi'l-mûsikâ*, written by one of the most favorite students of Avicenna, Ibn Zayla in 11<sup>th</sup> century. Without doubt, it would be wrong to assume each term has a direct equivalent in contemporary musical terminology. In this article, our intention is to find the most suitable contemporary technical word that provides the meaning for the 11<sup>th</sup> century term. The main purpose of this article is to reveal the terminology used in the 11<sup>th</sup> century musical theory and to guide the researchers who are not familiar with the Arabic and Persian vocabulary. This article makes use of qualitative research methods alongside with content analysis and comparative techniques for the data.

**Keywords:** Music, 11<sup>th</sup> century, Kamal Adab Al-Ghına, al-Kafi fi al-mûsika, İbn Zayla, Ali al-Kâtib

**Giriş**

Mûsikî nazariyesine dair yapılan her çalışma geçmişte muğlaklığını koruyan meselelerin anlaşılması ve aydınlatılması adına mühimdir. Bugün özellikle geçmişin dilini olduğu gibi alıp ve günümüzdeki ıstılahlarla aynı manada kullanmak hakikatte doğruyu idrakimize manidir. Dolayısıyla tarihi vesikaları kendi dönemi içinde değerlendirip bu dönemdeki karşılığını ortaya koymak gerekir. Bu minvalde yapılması gereken en mühim çalışmalardan birisi de dönemin dilini izah edebilecek sözlüklerdir. Bu çalışmanın ana hedefi yukarıda zikredilen ihtiyacın ehemmiyetine binaen mini bir sözlük ortaya koymaktır. Sınırlılığını ise XI. yüzyıl'da İbn Zeyle'nin *el-Kâfi fi'l-mûsikâ*, Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in *Kemâli Edebi'l-Gınâ* adlı eserlerde zikredilen mûsikî terimleri oluşturmaktadır. Ayrıca yine bu dönemde Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. el-Hasan b. et-Tahhân tarafından kaleme alınan *Havi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mabzûn'* muhteva olarak *Kemâli Edebi'l-Gınâ* ile oldukça benzerlik

<sup>1</sup> Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. el-Hasan b. et-Tahhân, *Havi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mabzûn'*. (Ed.Eckhard Neubauer), Frankfurt an Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990.



göstermektedir. XI. yüzyılın önemli mûsikî nazariyecilerinden İbn Sinâ'nın *Kitâbü's-şifâ* adlı eserindeki müzik terimlerine yer verilmemiştir. Çünkü bu konuda gerek Zekeriya Yusuf *Cevâmiu ilmi'l-mûsikâ* da gerekse Ahmet Hakkı Turabi *İbn Sinâ-Mûsikî* adlı çalışmalarının son sayfalarında bu terimlere dair açıklamalara yer vermiştir.<sup>2</sup> Yine literatüre katkı sağlaması açısından Kindî'nin mûsikî risâlelerinde yer alan terimler de Yusuf Şevki ve daha sonrasında Ahmet Turabi tarafından ele alınmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca bu çalışmada karşılaşılan kapalı ve karmaşık terimler Gattas Abdülmelik Haşebe'ye ait beş ciltlik ciltlik *el-Mu'cemu'l-mûsikâ'l-kebîr*, Lois Faruqî'nin *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms* ve Hüseyin Ali Mahfuz'un *Kâmûsu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye* adlı eserlerinden istifade edilerek tashih edilmiştir. Buna göre bu makale sırasıyla sınırlılıkta ifade edilen eserlerin kısa tanıtımının ardından ilgili terimler ve sonuç bölümü ile nihayete erdirilecektir.

#### a.) Eserlerin Tanıtımı

1. **Kemâlü Edebi'l-Gına:** Bu eser Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib tarafından X. yüzyılın sonu XI. yüzyılın başlarında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Eserin tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı Yazmalar bölümü 1729 numaradadır. Aynı yazmanın bir mikro filmi de Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Mısıriyye'de 505 numaralı yerdedir.<sup>4</sup> Esere dair Hüseyin Ali Mahfuz *Kâmûsu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye*, Fadlou Shehadi ise *Philosophies of Music in Medieval Islam* adlı eserlerinde genel hatlarıyla ele almıştır.<sup>5</sup> Müellifi hakkında yeteri kadar malumat bulunmayan bu eserin yazma nüshası 121 varaktan meydana gelmektedir. Bu eseri Zekeriya Yusuf 1973, Gattas Abdülmelik Haşebe ise 1975 yılında tahkik etmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Amnon Shiloah ise 1972 yılında eseri

<sup>2</sup> Ahmet Hakkı Turabi, *İbn Sinâ - Mûsikî* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004); Ebû Ali el-Hüseyin bin Abdullah İbn Sinâ, *Cevâmiu İlmi'l-Mûsikâ min Kitâbi's-Şifâ*, ed. Zekeriya Yusuf (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîra, 1956).

<sup>3</sup> Yusuf Şevki, *Risâletü'l-Kindî fi hubri Sınâati't-Telîf*, Kahire: Darul Kutub, 1969. Ahmet Hakkı Turabi, "Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003/2), 65-78.

<sup>4</sup> Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 45; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur und Supplementen (GAL)* (Leiden, 1938), c. II, s. 1035; Zekeriya Yusuf, *el-Mevrid* (Bağdat: Darü'l-Hürriye li't-Tab'a Matbaati'l-Hukûme, 1973), 2: 104.

<sup>5</sup> Hüseyin El-Mahfûz, *Kâmûsu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye* (Bağdat: Vizâratü'l-İ'lâm, 1977), 429-436; Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 1995, 81-91.

<sup>6</sup> Yusuf, *el-Mevrid*; Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib, *Kemâlü Edebi'l-Gına*, ed. Gattâs Abdülmelik Haşebe (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975).

Fransızca olarak incelemiştir.<sup>7</sup> Eser 43 bölümden meydana gelmektedir. Muhtevasında mûsikî nazariyesi başta olmak üzere ses, sesin oluşumu, aralıklar, cins, cem, mûsikîşinas adabı, ud, ney, lahin, îkâ‘, şiir, vezin, dört sıvı, Grek müzik felsefesi, mûsikîşinaslar, bestekarlık, melodi hırsızlığı, ses sağlığı, mini sözlük vs musikiye dair pek çok mesele ele alınmaktadır.<sup>8</sup>

2. *El-Kâfi fi'l-mûsikâ*: XI. yüzyıl mûsikî nazariyecilerinden ve İbn Sînâ'nın (ö. 1037) gözde talebesi İbn Zeyle'nin (ö. 1048) kaleme aldığı bu eser içerik olarak nazari eserlerle paralellik arz etmektedir. Eserin nüshaları Londra British Museum kütüphanesi Or. 2361 ve Hindistan Rıza Rambor Kütüphanesi 3097 numaralı mecmua içinde yer almaktadır. Bu eseri Zekerriya Yusuf 1964 yılında tahkiki, 2018 yılında ise inceleme, neşir ve tercümesi tarafımızca yayına hazırlanmıştır.<sup>9</sup> Eser genel olarak ses, sesin oluşumu, tizliği, pestliği, nağme, aralık, aralık çeşitleri, cins, cins çeşitleri, cem‘, cem‘ çeşitleri, intikal (seyir), mûsikî, lahin, îkâ‘ ve çalgılara dair konuları muhtevidir.

#### b.) Terimler Sözlüğü

**Acele (العجلة):** Sesin veya ritmin hızlandırılması.

**Aded (العدد):** Sayı, aritmetik (ilmi).

**Âlet (آلة):** Çoğulu (آلات): Mûsikî âleti.

**Amûdu's-savt (عمود الصوت):** Lahnin vuruşlar arasındaki fâsılları, îkâ‘ vuruşları arasındaki zamanlardır. Lahin(beste) bu zamanlara göre belirlenir.

**Anka (العنقاء):** İkizkenar yamuk şeklinde tellerin bağlandığı bir çalgı türü.

<sup>7</sup> Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib, *Kemâli Edebi'l-Gına*, trc. Amnon Shiloah (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972).

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Öncel, *Hasan b. Ahmed b. Ali el-Katib'in Kemâli Edebi'l-Gına Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2017).

<sup>9</sup> Mehmet Öncel, *XI. Yüzyıl Musiki Nazariyesi - İbn Zeyle'nin el-Kâfi fi'l- Mûsikâ'sı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018); Ebû Mansûr el-Hüseyin İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l- Mûsikâ*, ed. Zekerriya Yusuf (Kahire: Daru'l-kalem, 1964).

**Arganon (ارغنون):** İbn Zeyle'ye göre nefesli bir çalgıdır. İbn Sina Arğun olarak isimlendirmiş bir çift ney ve klarnet türünün yan yana getirilip birleştirilmesi ile ortaya çıkmıştır.

**Arûz (العروض):** Şiirde vezin (ölçü) sistemi.

**Arûzu'l-bahr (عروض البحر):** Aruzun bahirleri (kalıpları).

**'Ateb (العتب):** Perde, destân.

**Ayar veya iyar (العيار):** Îkâ vuruşları arasındaki birim zamanın en kısa hali.

**Bamm (البم):** Udun en kalın teli. 1. Tel.

**Bakiye (البقية):** Yarım ses, yarım tanini, falda, yarım müdde. Günümüz Türk müziği sisteminde dört koma aralığı.

**Bastî (البسطى):** “Telif ve şiir” veya “telif ve îkâ”dan oluşan müzikal yapı.

**Be'serat (البعترات):** Mızrapla iki tel arasında kendisinden hızlı ve iç içe girmiş ancak îkâ'nın dışına çıkmayan vuruşun dağılarak duyulması sonucu oluşan vuruş.

**Beyt (البَيْت):** Şiirin iki mısraı.

**Bınsır (البُنْصِر):** Yüzük parmağı, udun üçüncü parmak baskı yeri.

**Bu'd (البُعد) (çoğulu. Eb ad')(الأبعاد):** Aralık, interval.

**Bûk (البوق):** Üflemeli bir âlet, boru.

**Câsî (الجاسى):** Sert keskin ses.

**Cehr (الجهر):** Nağmeleri açık pest güçlü bir sestir.

**Cem (الجمع):** Dizi, skala, oktav aralığı, cinslerin bir araya gelerek oluşturduğu yapı.

**Cerab (الجراب):** Düdük türü.

**Cerrât (الجرأت):** Tellere mızrapla vurma sonucu peşpeşe gelen nakreler.

**Cess (الجمس):** Sazendenin tellere mızrapla değil de parmaklar ile dokunarak güzel ses çıkarmasıdır.

**Cezm (الجزم):** Senkop.

**Cins (الجنس):** Özel dörtlü ve beşliler. Türk mûsikisinde “çeşni” tabirine karşılık kullanılabilir.

**Cüz (الجزء):** Bir mısra veya şarkının bir parçası.

**Çeng (الچنگ):** Arp.

**Debâdib (الدبَادِب):** Dümbelek, zilli tef, özellikle Berberiler tarafından kullanılan vurmali çalgı.

**Dacre (الضجرة):** Sıkıntı duyan kişinin sesine benzer ses.

**Dağdağa (الدغدغة):** Parmaklarla telleri çekme veya hızlıca vurma, enstrumantal doğaçlama. Lahne başlamadan önce telli enstrumanla lahnin ritmini belirlemek amacıyla yapılmış vuruşlar.

**Dârib (الضارب):** Sazende, çalgıcı, müzisyen.

**Darb (الضرب):** Vuruş, ritimli vuruş, enstruman çalma.

**Destan (الدستآن):** Perde, makamlara nispet edilen perde.

**Deviy (الدوي):** Sesin az şekilde yankılanması, vızıltı, uğultu, mırıltı.

**Devr (الدور):** İkâ‘da devir, ritmik dönüş.

**Di‘f (الضعف):** Bir şeyin iki katı.

**Dünay (الدُوناي):** Girifte benzeyen arkasında çift deliği olan üflemeli mûsikî âleti.

**Ebah (الأَبَح):** Kısık ses.

**Eb'âd Lahniyye (البعاد الاحنية):** Tanini, yarım tanini, bakiye ve irhâ aralığını içeren küçük aralıkların genel adı. Buna aynı zamanda eb'âd suğra da denir.

**Eb'âd tevâtür:** Peşpeşe gelen aralıklar.

**Ebta (الأَبْطَأ):** Daha yavaş, ağır.

**Eceş (الأَجَش):** Genizden gelen şiddetli ses.

**Elhânü'l-mukavviye (الألحان المَقْوِيَّة):** Güçlendirici lahinler.

**Elhânü'l-müleyyine (الألحان المَلْيِيَّة):** Yumuşatıcı lahinler.

**Elhânü'l-mu'addile (الألحان المُعَدِّلَة):** Düzeltici lahinler.

**Ellezî bi'l-erba'a (الذي بالأَرْبَعَة):** Dörtlü aralık.

**Ellezî bi'l-hams (الذي بِالْحَمْس):** Beşli aralık.

**Ellezî bi'l-küll (الذي بِالْكُل):** Oktav aralığı.

**Ellezî bi'l-küll ve'l-erba'a (الذي بِالْكُلِّ وَالأَرْبَعَة):** Bir oktav ve dörtlü aralık.

**Ellezî bi'l-küll ve'l-hams (الذي بِالْكُلِّ وَالحَمْس):** Bir oktav ve beşli aralık.

**Ellezî bi'l-küll merreteyn (الذي بِالْكُلِّ مَرَّتَيْن):** Çift oktav aralığı.

**Emles (الأَمْلَس):** Saf, pürüzsüz ses.

**Enf (الأَنْف):** Udun üst eşığı.

**Esra' (الأَسْرَع):** Daha hızlı, süratli.

**Evezân (الأوزان):** Vezinler, ölçüler.

**Fadla (الفصلة):** Bakiye aralığı, yarım avde.

**Fâriğ/Boş (الفارغ):** Bir lahinde harflerin nağmelerden az olması halidir.

**Fâsıla (الفاصلة):** Ayrım, durak, sesin kesilmesi, yarım mısraın sonu, ritimde kesinti zamanı.

**Felek (الفلک):** Gökyüzü.

**Fi'1 (الفعل):** Etki, tesir.

**Garîb (الغريب):** Fârâbî'nin isimlendirdiği bınsır ile zelzel vustası arasındaki bir perde. Bugün halk müziğinde de kullanılan (do #) ye karşılık gelen perde.

**Galîz (الغليظ):** Pest, kalın ses.

**Gamze (الغمزة):** 1.parçanın maktânda görülen yumuşak tiz nağme. 2.ritimde zayıf vuruş.

**Gınâ (الغناء):** Lahin, mûsikî, şarkı.

**Gunc (الغنج):** İkâda hem vuruşun hem de zamanın kaldırılmasıdır.

**Gunne (الغنة):** Genizden burun yoluyla gelen ses.

**Habb (الحب):** Yavaş söylenen şarkının hızlandırılması.

**Hadd (الحاد):** Udun 5. Teli.

**Hafd (الخفض):** Alçatma, azaltma (ses vb.)

**Hafif (الحفيف):** [ritim] Hafif, süratli, zayıf, usul çeşidi.

**Halk (الحلق):** Boğaz.

**Hançere (الحَنْجَرَة):** Hançere, gırtlak, ses.

**Haremî (الحَرَمِي):** Şiir, telif ve îkâ' olmak üzere üç unsurdan oluşan müzikal yapı.

**Hasis (الحَسِيْث):** İkâdaki bir devirde mesafenin kısaltılması.

**Hattî (الْحَطِّي):** Sadece teliften oluşan müzikal yapı.

**Hazf (الحَذْف):** Bir ritimde bir veya birkaç temel vuruşun kaldırılması.

**Hâzık (الحَاذِق):** Usta mûsikîşinas, virtüöz.

**Hemze (الْهَمْزَة):** Boğazın göğse yakın yerinden çıkan, harekesi olmayan elif.

**Hezec (الْهَزَج):** 1.Vezin, 2. İka türü 3. Def ve mizmarlarla icra edilen coşkulu neşeli bir form.

**Hezze (الْهَزَّة):** Nağmenin titretilmesi.

**Hıdde (الْحِدَّة):** Tizlik.

**Hınsır (الْحِنْصِر):** Serçe parmak.

**Hirk (الْحِرْق):** Genişleyen ve nağmeleri ölçsüz bir şekilde dağılarak kontrol edilemeyen aşırı bir ses. Yırtık ses.

**Hudâ (الْحُدَاء):** Deve adımlarına paralel, sanatsal yönü zayıf, irticalen, deve çobanları tarafından okunan Arap mûsikî formu.

**Hurûc (الْحُرُوج):** Çıkış, geçiş, âhenksizlik, akortsuzluk.

**İbdâl (الْإِبْدَال):** Sesli harflerden birinin tek bir nefeste veya tek bir vakitte diğer bir harfle değiştirilmesi.

**İd'âf (الْإِضْعَاف):** Üst oktav, sicâhın zıttı.

**İdrâc (الإِدْرَاج):** İkâ'ın mülâyemetini arttırmak için ilave edilen vuruşlar.

**İhtilasat (الإِخْتِلَاسَات):** Mızrapla vuruşun gizlice yapılması.

**İkâ' (الإِبْقَاع):** Ritim, lahnin zamanının vuruşlarla bölünmesi.

**İmâle (الإِمَالَة):** Elif-i memdûde (ء) nin “ya” (ي) harfine meylettirilmesi.

**İntikal (الإِنْتِقَال):** Geçiş, seyir.

**İrcal (الإِرْجَال):** Bir ikâda devrin vuruşları.

**İrhâ (الإِرْحَاء):** Çeyrek tanînî.

**İrticâz (الإِرْتِجَاز):** Cedel lahinlerinde recez bahrinin kullanılması.

**İsba' (الإِصْبَاع):** Parmak.

**İstiftahât (الإِسْتِفْتَا حَات):** Açılışlar, enstrümental başlangıçlar.

**İstiğâse (الإِسْتِغَاثَة):** Yardım isteyen sesine benzer yumuşak üst perdeden okuma şekli.

**İstihâle (الإِسْتِحَالَة):** 1. Sesin bir beyitte bir çeşidinden diğerine dönüştürülmesi. 2. Makamdan makama geçiş.

**İstihlâl (الإِسْتِهْلَال):** 1. Lahni konuşur gibi icra etme. 2. Giriş müziği.

**İstirahât (الإِسْتِرَاحَات):** Muğanninin dinlenmesini sağlayan sazende molaları.

**İşmâm (الإِشْمَام):** Tecvid ilminde vakfedilen kelimedeki son harfin zamme harekesini göstermek üzere dudakları yumma. 2. İkâ'da hafif dokunma ile vuruşu gösterme.



**İtbâ‘ (الإتباع):** 1. Gunne harflerinin bir kere veya daha fazla benzeriyle tekrarlanması. 2. Bir ünlüyü aynı tınıya sahip başka bir ünlüyle takip ettirme.

**Îtilâf (الإيتلاف):** Ahenk, uyumlu seslerin toplamı.

**İtimâd (الإغتماد):** İkâ‘da devrin sonunda destek vuruşu.

**İttifâk (الإتفاق):** Uyumlu ses, armoni.

**İttisâl (الإتصال):** Süreklilik, birbirine bağlı olarak devam eden.

**İzhar (الإظهار):** Vurgulu şekilde ortaya çıkarma

**Kadîb (القديب):** Sopa, kamyş.

**Kadr (القدر):** Kıymet, ölçü, zaman.

**Kahkaha (القَهْقَهة):** Yüksek sesle kesik kesik gülmeye benzer şekilde çıkarılan ses.

**Katî‘ (القَطِيع):** Kesik ses.

**Kavî (القَوِي):** Diatonik cins çeşidi.

**Kayne (القَيْنَة):** Kadın müzisyen.

**Kerre (الكَرَّة):** Bir nağmenin veya bir melodinin lahinde tekrarlanması.

**Lahin (اللَّحْن):** Müsiki, gına, melodi, şarkı.

**Levnî (اللَوْنِي):** Kromatik cins çeşidi.

**Leyyin (اللَّيْن):** Cins çeşidi, yumuşak, zayıf.

**Mafrûda (المَفْرُودَة):** Bam telinin mutlak hali yani telin boş hali.

**Mahmûl (المَحْمُول):** Vusta perdesine nispet edilen tarîka.

**Mahsûr (المَحْصُور):** Bınsır perdesine nispet edilen tarîka.

**Mâhûrî (المَأْخُورِي):** Îkâ türü.

**Makta' (المَقْطَع):** 1. Müzikal bir cümlenin veya bölümün sonu, durak, mola, kesinti 2. iki nota, iki mûsikî cümlesi veya bölümü arası “es”.

**Mebâdi (المَبَادِي):** Îkâ'da geçişlerin yapılması esnasındaki açılış vuruşları.

**Mecrâ (المَجْرَى):** Akış, makam ölçüsü, makam çıkış yeri.

**Medde (المَدَّة):** 1. Bir mahreçten çıkarak bir süre kalan uzun nağme 2. Tanini aralığı.

**Melâvî (مِلاوي):** Burgular.

**Mesna (المَسْنَى):** Udun 3. Teli.

**Mesles veya misles (المَسْلَس):** Udun 2. Teli. Bamm'dan sonraki en kalın tel.

**Mezmûm (المَزْمُوم):** Sebbâbe perdesi yani işaret parmağının bastığı yere nispet edilen tarîkadır.

**Mızrab (المِضْرَب):** Mızrap, tezene.

**Mizmar (المِزْمَار):** Nefesli çalgıların genel adı.

**Mugannî (المُغَنِّي):** Şarkıcı.

**Muhâlif (المُخَالَف):** Îkân devirleri arasında zıtlıkların kullanılması.

**Muhannâk veya muhnâk (المُحَنَّاك):** Öfkeli, kızgın sesin dar ve kesik olarak çıktığı ses.

**Muka'ka' (المُقَعَّق):** Bedevilerin konuşurken çıkardığı sese benzeyen hışırtılı gürültülü bir ses

**Munfasıl (الْمُنْفَصِل)**: İkâ‘ türlerinden olup “ayrık” mânâsındadır.

**Munkatı (الْمُنْقَطِع)**: Kesik ses.

**Munsarifât (الْمُنْصَرِفَات)**: Dinleyicide makta (durma, kesinti) izlenimi veren sesler.

**Musalsal (الْمُصَالِصَل)** : Boğazda akıcı bir şekilde ortaya çıkmayan kuru, keskin ses. Ağustos böceği sesine benzer bir ses. Bir diğer adı “Sırâr” (الصَّرَار) dır.

**Musammat (gînâ) (الْمُسَمَّط)**: Metrik sisteme göre düzenlenmiş modern şarkı.

**Mûsikâr (المُوسِيقَار)**: Mûsikîşinas.

**Muşt (المُشَط)**: Udun alt eşiği.

**Mu’tedil (المُعْتَدِل)**: Cins çeşidi.

**Mutlak (المُطْلَق)**: 1.Ud tellerinin açık halî; 2. Hınsır perdesine nispet edilen tarîka çeşidi.

**Muzlim (المُظْلِم)**: Nağmelerinin tümünün veya çoğunun fısıltılı belirsiz olduğu ses.

**Mübelbel (المُبْلَبَل)**: Çatlak, rahatsız edici ses, nağmelerin birbirine karıştığı ve yerlerinden oynadığı bir ses.

**Mücelcel (المُجَلْجَل)**: Güçlü ve gürültülü rahatsız edici ses.

**Mücenneb (المُجَنَّب)**: 1. İşaret parmağıyla elde edilen perde ismi. 2. Makam ismi.

**Müdde (المُدَّة)**: Tanînî aralığı.

**Müdevver (المُدْوَر)**: Yüksek sese meyilli yuvarlak orta ses.

**Mühâhât (المُهَاهَاة):** İçinde çok “ها” “ha” bulunan ve tekrarlanan nağmeler.

**Mülahhin (المُلْحِن):** Bestekâr.

**Mülevven (المُلَوَّن):** Cins çeşidi.

**Mümteli/Dolu (المُتَمَلِّي):** Bir lahinde harflerin nağmelerden fazla olması halidir.

**Mün‘asır (المُنْعَصِر) :** Buna Ahdebî (الأحدي) de denilir. Kambur insanların çıkarmış olduğu ses.

**Mürettel (المُرْتَل):** İkâda bir devirde vuruşların yavaşlatılarak aradaki mesafenin uzatılmasıdır. Hasis’in tam tersi.

**Mürsel (المُرْسَل):** Kesintiye uğramadan devam eden lahin.

**Mürte’id (المُرْتَعِد):** Makrura (sevinçli veya sakin) benzer ses.

**Nağme (النَّغْمَة):** Kemiyet ve keyfiyet bakımından uyumlu kabul edilen ses

**Nağâniğ (النَّغَانِغ):** Bağdatlılara ait gırtlak tavrı.

**Nâih (النَّائِح):** Ağıtçı, mersiyehan.

**Naîr (النَّعِير):** Sarhoşun kendinden geçmiş olarak uzunca çıkarmış olduğu ses

**Nakre (النَّقْرَة):** Vuruş.

**Nakretü’l-mecâz (نقرة المجاز):** Geçiş vuruşu.

**Nasb (النَّصْب):** Hudâ formuna göre daha nazikçe olup sesin titretilmesi ve sözün uzatılıp kısaltılması ile icra edilen bir formdur.

**Neberât (النَّبَرَات):** 1.Sesli harflerin başında hemze bulunan kısa harfler. 2. sesi kıstıktan sonra yükseltme. 3. “Ya” harfine meyleden “hemze”.

**Nedâ (النَدَى):** Nağmelerin de boğazda rahatlıkla çıktığı ses. Aynı zamanda **Ratıb (الرَطْب)** da denir.

**Nevh (النَوْح):** Ölen kişi için “ağıt yakma, yas tutma, feryat, figan, dövünme” sonucu çıkan ses 2. Hüzünlü lahinlerde gizlice meydana gelen bir ses. 3. Özellikle kadınlar tarafından ölen kişinin arkadaşından okunan mersiye.

**Neşîd (النَشِيد):** Konuşur gibi okuma (resitatif), serbest ritimli okuma.

**Nısf tanîni (نِصْفُ طَنِينِي):** Yarım tanîni, Bakiye aralığı, yarım müdde.

**Ratıb (الرَطْب):** Nağmelerin boğazdan rahatlıkla çıktığı ses.

**Redde (الرَدَّة):** Dönüş, tekrar.

**Raf (الرَفْع):** Yükseltme, kaldırma (ses vb.)

**Rasim (رَاسِم):** Cins çeşidi.

**Rebab (رَبَاب):** X. Yüzyılda ud gibi perde bağlarına sahip hem lavta hem de ayaklı kemane türünde olup göğüs bölgesinde derinin kullanıldığı İsfahan ve Fars bölgesinde daha çok kullanılan telli müsikî aletlerinin genel adıdır.

**Remel (الرَّمَل):** Hafif ve sakil olmak üzere iki türlü bir îkâ’dır. 5 ve 6 zamanlıdır.

**Revm (الرَّوْم):** Vuruş tam olarak gerçekleştirilmeden vuruş hissi verme.

**Rihve (الرَّخْو):** 1. Cins çeşidi (Kromatik) 2. Nağmelerin ağızda hamur gibi yoğrulduğu veya sakız gibi çiğnendiği bir ses

**Sahîl (الصَّهِيل)**: Atın kişnemesine benzeyen ve aşamalı bir şekilde çıkan ses.

**Sakilü'l-evvel (الثَّقِيلُ الْأَوَّل)**: 8 zamanlı îkâ.

**Sâmi' (السَّامِع)**: Dinleyici.

**Sanc (الصَّنَج)**: 1. Arp gibi açık telli enstrüman. 2. İçi boş ortası oyulmuş iki daireden oluşan vurmali bir çalgı 3. İki küçük tokmakla çalınan santura benzer bir alet.

**Sarika (السَّرِيقَة)**: İntihal, hırsızlık.

**Sarha (الصَّرْحَة)**: Benzeri kendisini takip etmeyen müstakil kalan tiz bir ses.

**Savt (الصَّوْت)**: Ses.

**Sayha (الصَّيْحَة)**: Üst oktav, Arap mûsikîsinde "cevab" olarak isimlendirilir

**Sebbâbe (السَّبَّابَة)**: İşaret parmağı, birinci parmak baskısı.

**Sıla (الصَّلَة)**: Beytin beyitle, mısranın mısra ile bağlanması.

**Sikal (الثَّقَل)**: pestlik,

**Sicâh (السِّجَاح)**: Alt oktav, sayhanın bir alt oktavı.

**Sitâre (السِّتَارَة)** Yüksek mevki sahibi birinin hizmetinde, perdenin arkasında şarkı söyleyen bayan şarkıcı.

**Sürmay (سُرْمَاي)**: Kelime manası düğün neyi olup üflemeli bir çalgıdır. Zurna.

**Şa'as (الشَّعْث)**: Dağınık ses.

**Şahrud (الشَّاهْرُود)**: Uzunluğu udun birkaç katı büyüklüğünde perde bağı olmayan bir çalgı türü.

**Şezerât (الشَدَرَات):** Ana melodiyi güzelleştirmek maksadıyla aralara ilave edilen küçük sesler.

**Şeciy (الشَّجِي):** Hüzünlü ses.

**Sükun (السُّكُون):** Es, sus.

**Tabaka (الطَّبَقَة):** Ses tonu, ses dizgesi.

**Tabl (الطَّبَل):** Davul.

**Tad'îf veya Ta'zîf (التَضْعِيف):** Bir vuruşun iki katına çıkartılması.

**Tad'îfü'l-eb'âd (تَضْعِيفُ الْأَبْعَاد):** Aralıkların ikiye katlanması.

**Tafsîl (التَفْصِيل):** İkâ'da fâsılalara bir şey eklenmeden vuruşların ve devirlerin birbirlerinden ayrılması.

**Tağrîd (التَغْرِيد):** Kuş ötüşü, kuş sesi gibi ses çıkarmak.

**Tahsîn (التَّحْسِين):** Güzelleştirme.

**Takdîr (التَّقْدِير):** Ölçü, değer.

**Ta'lika (التَّغْلِيْقَة) :** Kalın lam harfinin genizde bir süre tutulup uzatılması sonucu oluşan ses

**Tamattî (التَّمَطِّي):** Sesin nefesle, olabildiğince bir sonuç çıkıncaya kadar tamamlanmaya çalışılması.

**Tanîni (الطَّنْبِي):** 1. Tam ses, 9 komalık ses. Aynı zamanda *müdde* (مُدَّة) ve *avde* (عَوْدَة) olarak da isimlendirilir. 2. Cins çeşidi.

**Tarab (الطَّرَب):** Coşkunluk, eğlence.

**Tarîka (الطَّرِيقَة):** Makam, giriş müziği, aranağme.

**Tavtie (التَّوْطِئَة):** Savttan önce bir sayha veya terennüm yahut uyumlu nağmelerle başlamak, ardından savtı getirme.

**Tavsîl (التوصيل):** Tafsîlin zıttıdır. İkâ'da farklı devirlerin dışarıdan hiçbir ilave vuruş dâhil edilmeden tek bir devirde birleştirilmesi.

**Tayy (الطّي):** İkâ'da bazı vuruşların gizlenmesi veya kaldırılması.

**Tecnîb (التجنيب):** Lahnin mücenneb hale getirilmesi yani nağmenin yumuşatılarak biraz daha pestleştirilme hali.

**Tedric (التدرج):** Seslerin birbirine kademe kademe şeklinde geçişi.

**Tevvüh (التأوه):** Acı çeken kişinin inleme sesi.

**Tefâgur (التفاغر):** Fethalı harflerde meydana bir okuyuş tavrı.

**Tefhîm (التفخيم):** 1. Ses bölgesindeki hava yollarının genişletilmesi ve bulunduğu yerden kalın perdeye ve bitişine kadar getirilmesi 2. Nağmelerin kendisinden tiz veya pest komşu nağmelerle karıştırılması.

**Tefrîkü'l-eb'âd (تفريق الأبعاد):** Aralıkların bölünmesi ayrılması.

**Tekâhün (التكاهن):** Kahinlerin sözlerine ve kalın sesli insanların homurdanmalarına benzeyen tiz nağmeler.

**Tekrir (التكرير):** Tekrarlama.

**Telhîn (التلحين):** Besteleme.

**Telifi (التألفي):** Anarmonik.

**Telifü'l-luhûn (تأليف اللحن):** Müzikal kompozisyon, melodilerin kompozisyonu.

**Temzîc (التمزيج):** Telden veya hançereden çıkan bir nağmenin yine telden veya hançereden çıkan başka nağme ile uyumlu halde ses çıkarılmasıdır. Teller için buna akor basma işlemi denilebilir.

**Tenehhüd (التنهؤد):** Yüksek bir nefesi takip eden nağme veya nağmelerdir. Daha çok dalgalı nağmelerde olur.



**Tercî‘ (التَرْجِيع):** Baştan sona ve sondan başa bir veya daha çok kez tekrar edilen uzun pek çok nağme

**Terhîm (الترخيم):** Sesi yumuşatarak veya kalınlaştırarak söyleme.

**Terîd (الترعيد):** Sesi dalgalandırma, vibrato.

**Ternîm (الترنيم):** Mırıldanma, terennüm etme.

**Tertîl (الترتيل):** İkâ‘da bir periyottaki iki vuruş arasındaki uzaklığın orta fâsıladan daha uzun olacak şekilde büyütülmesi.

**Tesric (التسريح):** Türk asıllı mûsikîşinas İbn Sureyc’in icra ettiği lahinlere verilen ad.

**Tesvîb (التصويب):** Ezan okumasına benzer şekilde tek, uzun, yayılmış ve titrek ses.

**Tesviye (التسوية):** Akort.

**Veter (الوتر):** Tel.

**Vusta (الوسطى):** Orta parmak, orta parmak perdesi.

**Vusta kadîm/Fürs (الوسطى القديم/الفرس):** Farşlılar tarafından kullanılan orta parmakla basılan perde. Farşlıların kullandığı vusta perdesi aynı zamanda aradaki mesafenin çok az olmasından ötürü vusta kadîm olarak da isimlendirilir.

**Vusta zelzel (الوسطى زلزل):** Zelzel tarafından ortaya konan orta parmak perdesi. Zelzel vustası, Araplar bu perdeyi muhaddeb (محدب) olarak da tesmiye eder.

**Yerâ‘a (البراعة):** Çobanların kullandığı dilli kaval türü üflemeli çalgı.

**Zefn (الزفن):** Dans, raks.

**Zehzehe (الزُّهْهَة):** Alkış, şarkıcıyı coşturmak için yapılan sözlü ve fiili davranışlar.

**Zemme (الزِّمَّة):** Dudaklar kapalıyken bütün havanın burundan sızması durumu.

**Zemr (الزمر):** Üfleli alet.

**Zemzeme (الزِّمَّة):** Ağız kapalı haldeyken çıkarılan ses.

**Zevâidî (الزَّوَائِدِي):** Nağmelerin oldukça yoğun olarak kullanıldığı ses.

**Zîr (الزير):** Udun 4. Teli.

### Sonuç

Tarihsel süreçte kadim kaynaklardan istifade edilerek elde edilen kazanımlar hiç şüphesiz terakkiyatın ve gelişmenin yanında seviye olarak da nerede olduğumuzu göstermesi açısından önemlidir. Bugün özellikle konservatuvarlarda medeniyetimizin dili olan Arapça ve Farsça'nın bihakkın öğretilmediği müşahede edilmektedir. Bu münasebetle bir nebze de olsa Arapça ve Farsça bilmeyen müzik araştırmacılarına dönemin mûsikî terimlerini anlamalarına yardımcı olabilecek çalışmaların arttırılması gerekmektedir. Mûsikî ıstılahlarına dair yapılmış bu çalışmanın ana kaynağı XI. yüzyıla ait *Kemâlü Edebi'l-Gına* ve *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ* olup, eserlerde yer alan terimlerin günümüzdeki karşılıkları elden geldiğince verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayla genç akademisyenlere sahanın daha da anlaşılması adına katkı sağlaması umulmaktadır. Ancak her bir terim hakkında daha fazla tafsilatlı malumat verilebilir. Bu ise makalenin hacminin fevkinde olup ayrı müstakil bir kitap çalışması olarak ele alınması kanaatimizce uygun olur.

**KAYNAKÇA**

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur und Supplementen (GAL)* (Leiden, 1938), c. II.
- Farmer, Henry George, *The Sources of Arabian Music* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 45;
- el-Kâtib, Hasan b. Ahmed b. Ali. *Kemâli Edebi'l-Gınâ*, thk. Gattas Abdülmelik Hâşebe (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975).
- el-Kâtib, Hasan b. Ahmed b. Ali. *Kemâlî Edebi'l-Gına*, trc. Amnon Shiloah (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1972).
- İbn Zeyle, Ebû Mansûr el-Hüseyin. *el-Kâfî fi'l-Mûsikî*, thk. Zekeriyya Yusuf (Kahire: Daru'l-kalem, 1964).
- el-Mahfûz, Hüseyin. *Kâmûsu'l-Mûsikâ'l-Arabiyye* (Bağdat: Vizâratü'l-İ'lâm, 1977).
- Öncel, Mehmet. *Hasan b. Ahmed b. Ali el-Katib'in Kemâlî Edebi'l-Gınâ Adb Eseri* (Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2017).
- Öncel, Mehmet. *XI. Yüzyıl Musiki Nazariyesi - İbn Zeyle'nin el-Kâfî fi'l-Mûsikâ'sı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018)
- Shehadi, Fadlou. *Philosophies of Music in Medieval Islam*, 1995.
- Şevki, Yusuf. *Risâletü'l-Kindî fi hubri Sınâati't-Telif*, Kahire: Darulkutub, 1969.
- Tahhân, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. el-Hasan b. *Havi'l-Fünûn ve Selvetü'l-Mabzûn*. (Ed.Eckhard Neubauer), Frankfurt an Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1990.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2003/2), 65-78.
- Yusuf, Zekeriyya. *el-Mevrid* (Bağdat: Darü'l-Hürriye li't-Tab'a Matbaati'l-Hukûme, 1973), 2: 104.



*DEUİFD L / 2019, ss. 61-97.*

## İSLAM İKTİSAT DÜŞÜNCESİNDE YOKSULLUK PROBLEMİ

Ramazan KORKUT\*

### ÖZ

İktisadi açıdan zenginlik karşısında yoksulluk olgusu genelde dünyanın, özelde İslam dünyasının ortak sorunlarından biridir. Yoksulluğun birey, toplum ve devlet bazında boyutları bulunmakta ve çeşitli sorunlara zemin hazırlayabilmektedir. Bu nedenle sebep, sonuç ve çözüm yöntemleri bakımından ele alınması gereken önemli bir olgudur. İslam iktisadı esas aldığı dini ve insani değerlerle bu sorunu çözmeyi hedeflemektedir. Zenginliği yoksulluğa karşı dini/insani bir paylaşım aracına dönüştürmektedir. Maslahat kapsamında ticarete, tarıma, hayvancılığa, sanayileşmeye, istihdam alanı oluşturmaya ve emeği esas alarak çalışmaya teşvik etmektedir. Öte yandan özel mülkiyet ve paylaşım dengesi kurarak sosyal adaleti sağlamaya çalışmaktadır. Yoksulluğa karşı dini, hukuki ve ahlaki bir bütünlük içinde önlem almaktadır. İnsanı, insan onurunu ve toplumu yoksulluğun muhtemel zararlarından korumaktadır. Makalemizde fakirlik/yoksulluk problemi tanım, sebep ve sonuçları bakımından ele alınmakta, İslam iktisat düşüncesinin yoksulluğa yaklaşımı ve bu sorun karşısında aldığı dini/insani tedbirler üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, İktisat, Fakirlik/Yoksulluk, Problem.

### POVERTY PROBLEM IN ISLAMIC ECONOMIC THOUGHT

#### ABSTRACT

The problem of poverty in the face of economic wealth is one of the common problems of the world in general and of the Islamic world in particular. Poverty is a phenomenon that has dimensions in terms of individual, society and state. It also can pave the way for various problems in this context. Therefore the phenomenon of poverty is an important problem that needs to be addressed in terms of its causes, consequences and solution methods. Islamic economics aims to solve this problem with its religious and human values. It has transformed wealth against poverty into a religious/human sharing tool for the

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mail: rkorkut@bingol.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3619-1622>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : : 17/11/2019

well-being of mankind. On the other hand it encourages trade, agriculture, animal husbandry, industrialization, creating employment and working on the basis of manual labor against poverty. It balances private property and sharing against poverty. Religious, legal and moral integrity by taking measures against poverty is trying to resolve this problem. In this article, the phenomenon of poverty is discussed in terms of its definition, causes and consequences, and the approach of Islamic economic thought to poverty and the measures it has taken against this problem are discussed.

**Keywords:** Islam, Economics, Poverty, Problem.

## GİRİŞ

İslam iktisadının temel amaçlarından biri birey, toplum ve devlet bazında yoksulluğa karşı insan onurunu, aileyi, toplumu ve devleti güvence altına alarak sosyal adaleti sağlamaktır.<sup>1</sup> İslam iktisadi ekonomik olguların yorumunda kitap ve sünnetin yanı sıra bireysel ve kolektif içtihadı merkeze almaktadır. Buna ek olarak başta iktisat bilimi olmak üzere tasavvuf, ahlak, sosyoloji ve tarih bilimlerinden de yararlanılmaktadır.<sup>2</sup> Bir diğer ifadeyle iktisadi sorunları, bu kapsamda yoksulluk olgusunu disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Yoksulluğu yalnızca ekonomik maddi bir probleme indirgememektedir. Onu itikad, ahlak, ibadet, ekonomi ve hukuk bütünlüğü içinde insani etik değerler çerçevesinde ele almaktadır. Bu probleme karşı kendi mensuplarının yanında tüm insanlığa ahlaki, hukuki ve insani bir sorumluluk yüklemektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Seyyid Kutup, *İslam'ın Dünya Görüşü*, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1991), 198-212; Muhyiddin Ali Karadağı, *el-Medhal ıla iktisâdi'l-İslâmî*, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010) 1: 439-442; Ahmet Tabakoğlu, *İslami İlimlerde Usul/Methodoloji Meselesi II*, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2005), 250; Muhammed Enes b. Mustafa ez-Zerkâ, *Süna'iyyetu mesâdiri'l-ma'rife fi 'ilmi'l-iktisadi'l-İslâmî ve netâicuha'l-menbeciyye*, (Cidde: Kral Abdulaziz Üniversitesi Yay. Tsz.), 3; Ahmed Muhammed Mahmud Nassâr, *Mebâdin iktisadi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010), 93-105.

<sup>2</sup> Tabakoğlu, *İslami İlimlerde Usul/Methodoloji Meselesi II*, 1161; Karadağı, *el-Medhal ıla iktisadi'l-İslâmî*, 1: 205; Refik Yunus Mısrî, *Usûlu İktisâdi'l-İslâmî*, (Beyrut, Daru's-Şamiyye, 2012), 30.

<sup>3</sup> Asad Zaman, "An Islamic Approach to Inequality and Poverty" *JKAU: Islamic Econ*, 31/1, (January, 2018): 78.

İslam iktisat düşüncesinin yoksulluğa yaklaşımını ortaya koymak üzere öncelikle fakirlik/yoksulluk olgusunu tanım, sebep ve sonuçları bakımından inceleyeceğiz. Bilahare İslam iktisat düşüncesinin bu probleme karşı aldığı önlemleri ana hatlarıyla açıklayarak bir sonuca ulaşmaya çalışacağız. Araştırmada İslam iktisat düşüncesini merkeze alarak bu düşüncenin itikadi, hukuki, tasavvufi ve sosyolojik boyutlarından yararlanacağız.

### 1. Yoksulluk ve Fakirlik Kavramları

Türkçede yoksulluk “bir şeye onsuz yapamayacak derecede bağlı olmak ve yokluk” şeklinde tanımlanırken<sup>4</sup> fakirlik ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Fakirlik kavramı ise sözlükte *fakir* mastarından türemiş olup “delmek, kırmak, kazmak veya bükme” anlamlarına gelmektedir. Bu mastardan türeyen “*fâkır*” kelimesi beli bükten büyük bela ve musibet anlamındadır. Fakr mastarından türeyen *fakîr* kelimesi sözlükte omurgası kırılan ve bu sebeple işlerini tek başına yapmaya güç yetiremeyen kimse anlamındadır. Sözlük anlamıyla bağlantılı olmak üzere, maddi sıkıntıdan dolayı ihtiyaçlarını karşılamaya gücü yetmeyen ve bu konuda başkasına muhtaç olan kimselere *fakîr* ismi verilmiştir.<sup>5</sup>

İslam iktisat düşüncesinde yoksulluk derecelerini ifade etmek üzere *fakir* ve *miskin* olmak üzere iki temel kavram kullanılmıştır. Bu iki kavram örf açısından genellikle aynı anlamda kullanılsa da iktisadi bir terim olarak farklı anlamları ifade etmektedir.<sup>6</sup> Hanefî fakihlere göre fakir nisap miktarı altında mala sahip olan; miskin ise hiçbir şeye sahip olmayan kimsedir.<sup>7</sup> Buna göre miskin, fakirden daha alt bir ekonomik dereceyi ifade etmektedir. Malikî, Şafîî ve Hanbelî fakihlerin terminolojisinde fakir, kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu

<sup>4</sup> Şemsettin Sami, *Kamûs-ı Türkî*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996), 76.

<sup>5</sup> Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), s.572; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Daru'l-Me'arife, tsz.), 5: 3444; Osman Eskicioğlu, “Fakr”, TDV *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1995), 12: 129.

<sup>6</sup> Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr 2011), 2: 285.

<sup>7</sup> Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid İbn Hümmam, *Fethu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2: 265-266.

kimselerin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak bir mala ve çalışma imkânına sahip olmayan kimsedir. Miskin ise kişinin malı bulunmasına ve çalışmasına rağmen kendisinin, bakmakla yükümlü olduğu kimselerin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamayan kimseyi ifade etmektedir. Ekonomik açıdan fakirlik miskinlikten bir alt dereceye tekabül etmektedir.<sup>8</sup> Buna karşılık İmam Ebu Yusuf'a ve Malikîler'den İbn Kasım'a göre fakirlik ile miskinlik aynı anlama gelmektedir.<sup>9</sup> Ancak bu iki kavram zekâtın verileceği sınıfları belirleyen ayette birbirine atfedilmiştir. Matuf ile matuf aleyh arasındaki farktan hareketle bu iki kavramın ekonomik açıdan farklı dereceleri ifade ettiğini belirtmek gerekir.

İbn Hazm maddi durumu fakirlik, miskinlik, kifâyet ve zenginlik olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Ona göre *fakirlik* hiçbir şeye sahip olmamak, *miskinlik* nisap miktarının altında bir mala sahip olmaktır. *Kifâyet* nisap miktarı bir malla birlikte kimseye muhtaç olmamak, *zenginlik* ise nisabın üzerinde mal varlığına sahip olmaktır. Zenginler ve kifâyet sahipleri fakir ve miskinlerin ihtiyaçlarını gidermekle mükelleftir.<sup>10</sup> Klasik fıkıh terminolojisinde *fakir* ile *miskin* kavramlarıyla ilgili arz edilen ihtilaflar, yoksulluk sınırı konusunda bir derecelendirmeye gidildiğini göstermektedir. Öte yandan bu iki kavram fıkıh literatüründe şefkat, merhamet, yardımlaşma ve dayanışma anlamlarıyla iç içedir.

İktisat bilminde yoksulluk “*insanların yaşamlarını devam ettirebilmesi için temel ihtiyaçlarını karşılamada acze düşme durumu*” olarak tanımlanmıştır.<sup>11</sup> Bu tanım yukarıdaki fıkhi tanımlara yakın olmakla birlikte, yoksulluğun ara derecelerini ifade etmemektedir. İktisat bilminde yoksulluğun derecelerini ifade etmek üzere ana hatlarıyla *mutlak yoksulluk* ve *görelî yoksulluk* şeklinde ikili bir ayrıma gidilmiştir. Bunun yanında yoksulluk sınırını belirlemede esas alınan parametlere göre oldukça farklı derecelendirmeler yapılmış ve her bir derece için farklı bir kavram

<sup>8</sup> İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2: 688-689.

<sup>9</sup> İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2: 688; Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2011), 368.

<sup>10</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhalla*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 4: 272.

<sup>11</sup> Yunus Taş- Selami Özcan “Türkiye’de ve Dünya’da Yoksulluk Üzerine Bir Araştırma”, *International Conference On Eurasian Economies*, (2012): 423.



kullanılmıştır.<sup>12</sup> *Mutlak yoksulluk* bireyin hayatını sürdürmek için yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olması, yardım edilmediği takdirde ölüm tehlikesine maruz kalma durumu olarak açıklanmıştır. *Görelî yoksulluk* bireyin yardım almaksızın temel ihtiyaçlarını karşılaması ancak sağlık, eğitim ve kültür gibi parametreler esas alındığında ekonomik ortalamanın altında kalmasıdır.<sup>13</sup>

Klasik fıkhıdaki fakirlik, miskinlik ve kifayet derecelendirmesi günümüz iktisat bilimindeki yoksulluk derecelendirmelerine benzerlik göstermektedir. Hanefî fıkıh doktrininde fakirliğin nisapla birlikte borç ve asli ihtiyaç parametrelerine göre belirlenmesi arz edilen iktisattaki yoksulluk derecelendirmesine yakındır. Fakirlik sınırlarını belirleyen parametreler fıkıh mezhepleri arasında da değişkenlik gösterebilmektedir. Buna ek olarak sosyo-ekonomik şartlar muvacehesinde mezhep içtihatlarının kendi dönemlerindeki belirledikleri yoksulluk sınırları ile günümüz sanayi toplumundaki yoksulluk sınırlarının örtüşüp örtüşmediği tartışmalıdır. Zira yoksulluk dereceleri zamansal açıdan tarım toplumundan sanayi toplumuna, aynı şekilde bir bölgeden diğerine değişkenlik gösterebilmektedir. Sanayi toplumundaki ihtiyaçlar tarım toplumundaki ihtiyaçlardan farklıdır. Bir bölgede zengin sayılanların, ekonomik şartlara bağlı olarak bir başka bölgeye nispetle fakir sayılması mümkündür.

## 2. İslam İktisadında Yoksulluk Sınırları

İktisat biliminde yoksulluk sınırını tespit etmek üzere ortalama insan ömrü, eğitim seviyesi, sağlık ve kişi başına düşen gayri safi milli gelir gibi parametreler esas alınmaktadır.<sup>14</sup> Klasik fıkıh literatüründe ise yoksulluk sınırını tespit etmek üzere nisap ölçütü esas alınmaktadır. Nisabın belirlenmesinde nisabı kuşatan borç ve asli ihtiyaç faktörlerinin dikkate alınıp alınmayacağı ise doktrinde tartışmalıdır.

Hanefî hukukçular fakirlik sınırını belirlemede nisap ölçüsünü esas alırken; malın nisaba ulaşip ulaşmadığını tespit etmek için de asli

---

<sup>12</sup> Emin, *Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu*, 2; Taş-Özcan, “Türkiye’de ve Dünya’da Yoksulluk Üzerine Bir Araştırma”, 424.

<sup>13</sup> Emin, *Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu*, 2; Mahmut Bozan, “Yoksulluk Algısına Farklı Bir Bakış”, *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, 8/15, (2017): 394

<sup>14</sup> Emrah Ayaşlıoğlu, *Yoksulluk ve Reklam Algısı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 17-18.

ihtiyaç ve borç parametrelerini dikkate almışlardır. Buna bağlı olarak nisabı üç kısımda değerlendirmişlerdir: *Birincisi*; asli ihtiyaç ve borç düşüldükten sonra nisap miktarı zekât malına sahip olanlar zengin, nisap miktarından az mala sahip olanlar fakirdir. *İkincisi*; asli ihtiyaçların ve borcun dışında zekâta tabi malların dışında kıymet bakımından nisap miktarını aşan bir mala yani nisabı istîğnaya sahip olmaktır. Bu durumda zekât vermek vacip olmadığı gibi, zekât almak da caiz değildir. *Üçüncüsü*; günlük asgari geçim için temel gıdalara sahip olmak, çalışıp kazanabilecek durumda olma veya elli dirheme sahip olma durumudur. Böyle bir durumda dilenmek ve mali yardım talebinde bulunmak caiz görülmezken zekât almada bir sakınca görülmemiştir.<sup>15</sup> Buna göre Hanefî hukukçular fakirlik sınırını belirlemede nisabı kuşatan nisabı kuşatan ekonomik koşulları dikkate alarak bunu asli ihtiyaç ve borçla sınırlandırmaktadır.

İmam Malik nisabın belirlenmesinde borç ve asli ihtiyaçları dikkate almaya ek olarak, asli ihtiyaçların içtihadî olduğu; bu ihtiyaçların zamana, mekâna ve şartlara göre değişkenlik gösterebileceği görüşündedir.<sup>16</sup> Şafî ve Hanbelî hukukçulara göre fakirlik sınırı kifâyet olarak belirlenmiştir. Kendisinin ve ailesinin asli ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeterli düzeyde mal sahibi olan, çalışarak kazanabilen kimseler fakir değildir. Kifayet sahibi olmayanlar ise fakirdir.<sup>17</sup>

Malikî ve Hanefî fakihlerin nisap konusunda asli ihtiyaç ve borç faktörünü dikkate almaktadır. Malikî fakihler asli ihtiyacın içtihadî olduğunu belirtmekle onun kapsamını esnek tutmaktadır. Şafî ve Hanbelî fakihler fakirlik sınırını belirlemede kifayeti esas almaktadır. Hanbelî fakihler nisabın belirlenmesinde borç faktörünü dikkate alırken, Şafî fakihler borcu dikkate almamaktadır. Bu bakımdan yoksulluk sınırını

<sup>15</sup> İbn Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 2: 266; Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddu'l-mubtâr 'ale'd-durrri'l-mubtâr*, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2000), 2: 86-88; Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *el-Bedâiu's-sanaî fî tertîbi's-serayî*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1998), 2: 48.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 254.

<sup>17</sup> Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, tsz), 4: 190.

en esnek tutan görüş Malikîlere aittir. Bunu sırayla Hanefî, Hanbelî ve Şafîî fakihler takip etmektedir.

Günümüzde İmam Malik'in görüşünü esas alanlar, asli ihtiyaçların zamana, mekâna ve şartlara göre yeniden takdir edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>18</sup> Buna bağlı olarak asli ihtiyaçları bir diğer ifadeyle insani yoksulluk sınırını tespit etmede eğitim, sağlık, kültür ve gayri safi milli gelir ölçütlerinin esas alınabileceğini, İslam iktisadının bu ölçütleri asli ihtiyaç ve borç kavramlarıyla ifade ettiğini belirtmişlerdir.<sup>19</sup> Bunun yanında sağlık ve eğitim giderlerini, bir yıllık geçim imkânını ve araç sahibi olmayı asli ihtiyaç kapsamına alanlar da bulunmaktadır.<sup>20</sup>

Yoksulluk sınırını belirlemede “ev, ev eşyası, bir yıllık nafaka, sağlık, eğitim giderleri ve normal bir araç” temel ihtiyaçlardan kabul edilebilir. Ancak İslam iktisadı açısından havaic-i asliyeyi tespit etmek üzere günümüz parametrelerini olduğu gibi esas almanın isabetli olup olmayacağı tartışmalıdır.<sup>21</sup> Zira günümüzde zorunlu olmayan ihtiyaçların görenek, alışkanlık veya reklam yoluyla zorunlu hale getirildiği görülmektedir. Asli ihtiyaç kapsamını zorunlu olmayan ihtiyaçlarla genişletmek, gelirin giderleri karşılayamaz hale gelmesine yol açabilmektedir. Buna bağlı olarak faiz türünden haram yollara sevk edebilmekte; genel anlamda infaktan özelde ise zekâtтан kaçınmaya yol açabilmektedir. Yoksulluk sınırını belirlemede Malikî içtihat ihtiyaç çerçevesini genişletmeye müsaittir. Şafîî içtihat bu çerçeveyi daraltırken, Hanefî içtihat ise orta yolu bulmaktadır. Günümüzde yoksulluk sınırını

<sup>18</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Ticaret İlmihali*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 377; Karadavi, *Fıkhu'z-Zek'ât*, 115.

<sup>19</sup> Karadağı, *el-Medhal ila İktisadi'l-İslamî*, 1: 234.

<sup>20</sup> Yusuf Balta, “Belli Başlı Kaynaklarda Havaic-i Asliyye Listeleri”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2016): 235.

<sup>21</sup> 2018 yılı verilerinde yoksulluk sınırı 6.355 tl olarak belirlenmiştir. Bu konuda esas alınan parametrelerin İslam iktisadının zorunlu ihtiyaç kabul ettiği veya zorunlu kabul etmediği tartışmalı bir husus olmakla birlikte ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır: Bu tür parametrelerin gerçeği ve zorunlu ihtiyaç sınırını ne derece doğru ortaya koyduğunu tekrar gözden geçirmek gerekmektedir. Zira bu tür istatistik sonuçlar şartlar muvacehesinde bir bölgeden diğerine farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla her toplumun ortalama asli ihtiyaç sınırını belirleme konusunda o toplumun şartlarının dikkate alınması daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. (Bkz. <http://tuik.gov.tr/Start.do>, Erişim: 31.01.2019)

belirlemede Hanefî görüş esas alınabilir. Buna göre zorunlu asli ihtiyaçların ve borcun dışında nisaba sahip olanların zekatla mükellef oldukları söylenebilir. Çünkü günümüzde zorunlu olmayan ihtiyaçlar zorunlu hale getirilmiştir. İhtiyaç kapsamı konusunda açık uçlu “içtihadî ihtiyaçlar” kavramının yerine “zorunlu ihtiyaçlar” kavramını esas almak israf mahiyetindeki lüks ihtiyaçları dışarıda bırakarak mükellefi infakta bulunmaya teşvik edecektir. İslam iktisadının temel gayelerinden biri de infak vasıtasıyla yoksulluğu gidermektir.

### 3. Yoksulluğun Başlıca Sebepleri ve Sonuçları

Küresel çapta yoksullukla ilgili her yıl çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bu konudaki bazı araştırma verileri şöyledir: 2018 Ekim İHH yoksulluk araştırma raporuna göre dünyadaki en zengin 42 kişinin mal varlığı 3,6 milyar insanın, yani dünya nüfusunun %50'sinin mal varlığına tekabül etmektedir. En zengin 10 ülkenin geliri, en fakir 10 ülkenin gelirinden 77 kat fazladır.<sup>22</sup> 2019 UNICEF raporuna göre: Yemen'de 400.000'den fazla çocuğa yetersiz beslenme teşhisi konulmuştur. 7 milyon çocuk her gece yatağa aç gitmektedir. 2 milyondan fazla çocuk okula gidememektedir. 5 yaşın altında olan 66.000 çocuk önlenebilir hastalıklardan dolayı vefat etmiştir.<sup>23</sup>

Yukarıdaki veriler yoksulluğun küresel çapta boyutlarını ortaya koymakta, onun küreselleşen dünyanın ortak bir problemi olduğunu göstermektedir. Kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte dünya sermayesinin aslan payı her toplum içinde elit bir kesimde toplanmıştır. Dünya çapında belirli ülkelerde ve bu ülkeler içinde azınlık bir elitin elinde toplanmıştır. İslam iktisat düşüncesi ise dini, hukuki, ahlaki ve insani boyutlarıyla paylaşımı esas alarak böyle bir kutuplaşmaya engel olmayı hedeflemektedir.

#### 3.1. Yoksulluğun Başlıca Sebepleri

Yoksulluk sosyolojik açıdan tek sebeple açıklanamayacak bir olgudur. Dünya genelinde yoksulluk bireysel, toplumsal, iktisadi ve siyasi düzlemdeki sebeplerin yanı sıra dini, ahlaki ve insani bir ödev olarak

<sup>22</sup> Emin, *Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu*, 1.

<sup>23</sup> <https://www.unicefturk.org/yazi/GeertCappelaere>, Erişim: 31.01.2019.

paylaşımın terk edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebepler bir toplumdaki diğerine farklılaşmaktadır.

İbn Hazm, zenginlerin fakirlerin ihtiyacını karşılamakla yükümlü olduğunu ifade ettikten sonra, fakirliğin sebebini zenginlere bağlamıştır. Bira toplumda fakir varsa orada görevini yapmayan bir zengin vardır düşüncesiyle, zenginlerin fakirlerden dolayı azaba çarptırılacaklarını belirtmiştir.<sup>24</sup> Ancak paylaşım konusunda üzerine düşen mükellefiyeti yerine getiren zenginlerin, söz konusu çerçeveye dahil olmadıkları açıktır. Yoksulluğun önemli sebeplerinden biri zenginlerin paylaşımı terk etmesi olsa bile, yoksulluk yalnızca zenginlere indirgemek suretiyle açıklanamaz. Yoksulluğun sebebini sadece kapitalizme, zenginlere, iktisadi düzende bozukluklara veya sosyal adaletin yokluğuna indirgeyerek bireyin ihmali görmezden gelmek isabetli değildir.<sup>25</sup> Aynı şekilde yoksulluğu yalnızca bireyin kendisine indirgeyerek, yoksulluğun sebeplerinden kapitalizm, sosyo-ekonomik siyasi şartlar, zenginlerin paylaşımı terk etmesi ve sosyal adaletsizlik faktörü göz ardı edilemez. Çünkü yoksulluk birey, toplum ve devletler bazında birçok sebepten kaynaklanmaktadır. Bu sebepleri ana hatlarıyla bireysel sebepler, iç sebepler ve dış sebepler şeklinde sınıflandırmak mümkündür.<sup>26</sup>

**Bireysel sebepler:** Benmerkezcilik, cimrilik, israf, paylaşmama ve fakirleşme korkusu; öte yandan tembellik, üretimin terk edilmesi, tüketim çılgınlığı, israf, kumar, faiz ve hazırcılık türünden zihniyetler yoksulluğun bireysel sebeplerindendir.

**İç Sebepler:** İç savaşlar, darbeler, siyasi istikrarsızlıklar, doğal afetler, ekonomik krizler, faiz, enflasyon, ekonomik tekelleşme, eğitim-araştırma faaliyetlerinin zayıflaması, ticaret-ziraat ve sanayileşme bazında üretimin ihmal edilmesi, teknolojik açıdan geri kalmışlık ve paylaşımın terk edilmesi yoksulluğun sosyolojik iç sebepleri arasındadır.

**Dış Sebepler:** Dış sebepler kapsamında ekonomik yaptırımlar, ambargolar, yer altı kaynaklarının sömürülmesi ve faiz gibi sebepler

<sup>24</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhalla*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 4: 281-283.

<sup>25</sup> Usame Sadık Tayyib v.dğr., *Mukâfêhatu'l-faker*, (Cidde, Merkezu'l-İntâci'l-İ'lâmî, 2006), 70; Yılmaz Daşlı, "Yoksullukla Mücadelede Yeni Bir Yaklaşım: İşlevsel Yoksulluk" *Turkish Studies*, 13/26, (2018): 464.

<sup>26</sup> Usame Sadık Tayyib v.dğr., *Mukâfêhatu'l-faker*, 70; Karadağı, *el-Medhal ila İktisadi'l-İslamî*, 1: 265-266.

zikredilebilir.<sup>27</sup> Şüphesiz bu sebepler bir toplumdan diğerine değişkenlik gösterebilmektedir. Zikredilenlerin dışında yoksulluğun farklı sebepleri de bulunabilir. Her yoksulluğun kendisine göre sebepleri farklılaşabilmektedir.

Bu kapsamda yoksulluğa yol açıp açmadığı tartışmalı olan bazı sebepler de bulunmaktadır. Örneğin tasavvufun *zühhd* ve *faker* düşüncesini esas alarak fakirliğe/yoksulluğa teşvik ettiği, toplumu yoksulluğa sürüklediği ve tasavvufun fakirlik zihniyetinin cümlesinden olduğu iddia edilmiştir.<sup>28</sup> Ancak tasavvuf düşüncesindeki *zühhd* mülkiyeti helalinden kazanmak, paylaşım yoluyla gerekli yerlere harcamak şeklinde tanımlanmış; dünyayı kesben değil kalben terk etmek, masiyetten uzak durmak ve insanların eline gözü dikmemek şeklinde açıklanmıştır.<sup>29</sup> Bu açıdan kural olarak zühhdün maddi yoksullukla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Tasavvufta *faker* ile maddi fakirlik değil, kişinin Allah'a karşı manen fakirliğini idrak etmesi kastedilmiştir. Övgüye layık olan *faker* "bir şeye sahibi olmamak" değil "sahip olunan şeylere köle olmamak" şeklinde açıklanmıştır.<sup>30</sup> Bu yönüyle sahih bir tasavvuf düşüncesinin bireyi, toplumu veya devleti maddi anlamda fakirliğe teşvik etmekten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan tasavvuf kendisini ihsan temeline dayalı sevgi, kardeşlik, sosyal dayanışma, yardımlaşma ve paylaşım kurumu olarak arz etmektedir. Tasavvuftaki fütüvvet anlayışı tarihi süreçte Anadolu'da ahilik teşkilatı olarak kurumsallaşmış; ahlaki, manevi ve hukuki açılardan İslam ekonomisini olumlu yönde etkilemiştir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Münir Tireli, *Küreselleşme ve Yoksulluk: Birleşmiş Milletle ve Dünya Bankası Göstergeleri Işığında Bir Analiz*, (Uzmanlık Tezi, Ankara, 2009), 31; Emin, *Dünya Yoksulluk ve Eşitsizlik Raporu*, 2018: 5.

<sup>28</sup> Yusuf Karadavi, *Muşkeletü'l-faker ve keyfe 'alecebe'l-İslam*, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 7.

<sup>29</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (İstanbul, Yeni Boyut Yay., 1998), 185-186.

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, *Kuşeyri Risalesi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1999), 208, 363; Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Ensar Yay., 2007), 200, 202; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 178-195.

<sup>31</sup> Nevzat Aydın, "Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakının Hz. Peygamber'in Sünnetindeki Temel Referansları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2015),

Yoksulluk olgusu bir hukuk problemi olmadan önce bir zihniyet problemidir. Bu sebeple yanlış yorumlanması halinde yalnızca tasavvuf düşüncesinin değil, genel anlamda her türlü dini düşüncenin maddeten yoksulluğa zemin hazırlaması mümkündür. Nitekim cebriye düşüncesinde fakirlik geleceğe dönük bir alın yazısı olarak görülmüştür.<sup>32</sup> Oysa yoksulluğa/fakirliğe karşı kitap, sünnet ve içtihat kapsamında alınan tedbirler bu düşüncenin isabetsiz olduğunu göstermektedir. (Bkz. Necm, 53/59). Buna göre genelde dini düşüncenin özelde tasavvufi düşüncenin aslı fakirliğe yol açmamakta, çalışmaya teşvik ederken paylaşımı öngörmektedir. Ancak bu durum dini/tasavvufi düşüncenin aslı için geçerlidir. Batıl dini anlayışlar için aynı şey söylenemez. Nitekim dinin yanlış yorumlanması halinde, dini anlayış dinin aslından farklılaşmaktadır.

Michel Chossudovsky, yoksulluk problemini teknolojinin gelişmesiyle birlikte makineleşmeye bağlamıştır. Luddist kuram doğrudan veya dolaylı olarak teknoloji karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Bu kuram, makineleşmeyle birlikte işsizlik sorununun arttığını ileri sürmektedir. İşsizliğe ek olarak enflasyonun da artması alım gücünü zayıflatarak fakirliğe yol açmaktadır.<sup>33</sup> Ancak bunun aksine makineleşmeyle birlikte istihdam alanlarının oluştuğu, işsizliğin zayıfladığı; teknolojik açıdan ileri olan toplumların fakir olmadıkları, işsizlik oranlarının düşük olduğu ve ekonomik açıdan güçlü oldukları da bir gerçektir.<sup>34</sup> Bu nedenle genel anlamda işsizlik ve enflasyonun fakirliğe yol açması mümkün olmakla birlikte işsizliği bu kapsamda yoksulluğu yalnızca makineleşme sebebine bağlamak isabetli görünmemektedir.

### 3.2. Yoksulluğun Başlıca Sonuçları

İslam'ın değerler sisteminde fakirlik hakir görülme, zenginlik ise üstünlük sebebi değildir.<sup>35</sup> Bunun aksine her iki durum zengin ve fakirin sınındığı bir süreçtir. Fakirler yokluk karşısında sabırla, zenginler ise

---

87-104.

<sup>32</sup> Karadavi, *Muşkületü'l-fakr*, 8.

<sup>33</sup> Michel Chossudovsky, *'Avlemetu'l-fakr* , (Mısır: Mektebetu İnsaniyyat 2012), 309-310.

<sup>34</sup> Bkz. Serdar Orhan, Fatih Savuk, "Emek Teknoloji İşsizlik İlişkisi", *ÇSGB Çalışma Dünyası Dergisi*, 2/2, (Ağustos, 2014): 12, 22.

<sup>35</sup> Mustafa Macit, "Yoksulluk İnsan Onuru ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1, (2014): 102.

varlık karşısında şükür ve paylaşım ile sınanmaktadır. İslam iktisat düşüncesi yoksulluk karşısında insan onurunu esas alarak korumaktadır.<sup>36</sup> Yoksulluğun birey, toplum ve devlet bazındaki muhtemel olumsuz sonuçlarını önlenmeyi hedeflemektedir. Yoksulluğun zemin hazırladığı olumsuz sonuçların genel geçer olmadığını, kişiden kişiye değiştiğini, bir toplumdan diğerine göre farklılaştığını belirtmekte yarar vardır. Öte yandan inancın, sabrın, paylaşımın, ahlaki ve insani değerlerin güçlü olduğu toplumlarda fakirliğin olumsuz sonuçlara yol açması zordur.

Fakirliğin olumsuz sonuçlarını ele alırken, yoksulların onurunu rencide edecek türden bozuk algıların, yoksulluğun bizzat kendisinden daha vahim bir sorun olduğunu belirtmek gerekir.<sup>37</sup> Dolayısıyla yoksulluk/fakirlik olgusu, bunun sebepleri ve muhtemel sonuçları insan onurunu koruma bağlamında mülhaza edilmelidir. Mantıksal açıdan “yoksulluk” ile “olumsuzluk” arasında zorunlu bir neden sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte İslam iktisadının temel kaynaklarından hareketle psiko-sosyal ve kültürel açıdan yoksulluğun sebep olabileceği muhtemel sonuçları tespit etmek, bu probleme karşı farkındalık uyandırarak önlem alma bakımından önem arz etmektedir. Yoksulluk sadece olumsuz sonuçlara indirgenemez, onun muhtemel olduğu olumlu/olumsuz sonuçlar şöyle açıklanabilir:

### 1. Olumlu Fırsatları:

Yoksulluk yalnızca olumsuzluğa indirgenemez. Bu olgunun öncelikle olduğu gibi kabul edilmesi, gerekli önlemleri alarak işlevsel hale getirmek gerekir. Yoksulluk Allah’a yakınlaşma, iyilik, paylaşım ve merhamet duygusunun güçlenmesi için bir fırsat olabilmektedir. Sabır yoluyla manen olgunlaşma sürecine katkıda bulunabilir. Azim, çaba ve

<sup>36</sup> Bkz. “*Andolsun sizleri sizi biraz korku, biraz açlıkla mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmekle sınarız, sabredenleri müjdele.*” (Bakara, 2/155); “*Ey iman edenler! Sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın.*” Bakara, 2/264; “*(Sadakalar) Allah yolunda adanmış, (bu yüzden) yeryüzünde (maşeti için) dolaşamayan fakirler içindir. İffetli olmalarından dolayı, hallerini bilmeyen kimse onları zengin zanneder. Onları simalarından tanırısın. Israr ederek insanlardan bir şey istemezler. O halde hayırdan ne harcarsanız, şüphesiz Allah, onu hakkıyla bilendir.*” (Bakara, 2/173).

<sup>37</sup> Bkz. Açıkgöz-Yusufoğlu, “Türkiye’de Yoksulluk Olgusu ve Toplumsal Yansımaları”, 99.



gayret neticesinde nimete kavuşmaya vesile olabilir. Yoksulluğu anlayarak fakirlere el uzatma konusunda yaşanan bir tecrübeye dönüştürülebilir. Her zorluktan sonra bir kolaylığın bulunduğu izahıta varestedir. Öte yandan toplumsal refah seviyesindeki mutlak eşitlik eşyanın tabiatına ve sosyolojik gerçekliğe aykırıdır. Zenginliğe karşı fakirlik olgusu sevgi, paylaşım, yardımlaşma, îsar, çalışma ve istihdam türünden insani değerlerin sürdürülmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle fakirlik psiko-sosyal ve iktisadi açıdan işlevsellik kazanmaktadır. Zira refah seviyesindeki mutlak eşitlik toplumsal açıdan ihtiyaç duyulan faaliyetleri durma noktasına getirebilir. Allah Teâla hikmetinin gereği olarak insanlığı sınamak, bir kısmının diğerini çalıştırması ve dünyanın imar edilmesini sağlamak için kabiliyet farkına bağlı olarak farklı iktisadi dereceler takdir etmiştir.<sup>38</sup> İktisadi açıdan mutlak eşitlik iddiası özel mülkiyetin inkar edilmesini, emek ve sermayede ortaklığı gerektirir. Oysa özel mülkiyet duygusu fıtratta var olduğundan, fıtratın gereğini inkâr eden bir iktisadi bir anlayış sürdürülemez. Öte yandan toplumu meydana getiren fertlerin kabiliyetleri, bireysel farklılıkları sözelimi engellilik, hastalık durumları emek konusunda mutlak eşitliği, buna bağlı olarak sermaye konusundaki mutlak eşitliği imkânsız hale getirmektedir.

## 2. İnanç ve ahlak bazındaki muhtemel olumsuz sonuçları:

Yoksulluk inanç bazında isyana, sosyalist akımların güçlenmesine ve kazanç bakımından haksız kazanç yollarına zemin hazırlayabilir.<sup>39</sup> Ayette: “*Fakirlik korkusundan çocuklarınızı öldürmeyin*” (İsra, 17/31) buyrulmuştur. Bu ayet inanç, sabır, tevekkül ve infak yoluyla önlem alınmayan yoksulluğun sebep olabileceği sonuçları ifade etmektedir.<sup>40</sup> Hz. Peygamber “*Allah’ım küfürden ve fakirlikten sana sığınırım.*”<sup>41</sup> Buna göre fakirliğe karşı inanç, sabır, infak gibi önlemler alınmadığı takdirde bu musibetin isyan ve inkarla sonuçlanması ihtimal dahilindedir. Allah Teâlâ fakirlere zenginlerin malından bir pay ayırmıştır. Bu hakkın verilmemesi yalnızlık, dışlanmışlık hissi, yaratıcıya ve topluma karşı güvenin

<sup>38</sup> Bkz. “*Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kaldık.*” (Zuhruf, 43/32).

<sup>39</sup> Karadağ, *el-Medhal ila İktisadi'l-İslamî*, 1: 252.

<sup>40</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2000), 17: 436.

<sup>41</sup> Tirmizi, *Daâvat*, 121.

zayıflaması türünden olumsuzluklara sebep olabilir. Hz. Peygamber “*Allah’ım günahıtan ve borçtan sana sığınırım*” şeklinde dua etmiştir. Bunun sebebini soran sahabiye “*kişi borçlandığında yalan söyler ve verdiği sözde durmaz.*”<sup>42</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber fakirliğin sebep olabileceği olumsuz sonuçlardan Allah’a sığınmaktadır. Bir taraftan önlem alınmadığı takdirde yoksulluğun sebep olabileceği problemlere dikkat çekmekte; diğer taraftan yoksulluğa karşı maddi ve manevi tedbirleri alarak inancı, sevgiyi ve insan onurunu korumanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

Fakirlik kadar zenginliğin de ahlaki bozulma ve isyanla sonuçlanması mümkündür. Allah Teâla “*Hayır, andolsun ki insan kendini müstağni (ihtiyaçsız, yeterli) görünce haddi aşar*” buyurmuştur. (Alak, 96/6-7). Gerekli önlemlerin alınmaması halinde zenginliğin itrafa/sımarıklığa dönüşmesi, yüce insani değerlerin dejenere olmasına yol açabilir. Bu kapsamda zenginlik şecaat, beceri, iyilik/hayırseverlik duygularını zayıflatarak daha fazla kazanmak için hile, sahtekarlık, bencillik duygularını besleyebilir.<sup>43</sup> İslam iktisat düşüncesi bireysel bazda zenginliğin inanç, ahlak, şükür ve infak değerleriyle bütünleşmesini hedeflemektedir. Allah Teala “*şükrederseniz and olsun ki, size karşılığını artırırım; nankörlük ederseniz bilin ki azabım pek çetindir*” buyurmuştur. (İbrahim, 14/7). İslam iktisat düşüncesi zenginliği, dinin belirlediği paylaşım yollarıyla tüm insanlık için faydalı bir araca dönüştürmektedir. Bu açıdan zenginlik mutlak bir mülkiyet değil toplumun ve dinin yararına kullanılması gereken bir imkândır.<sup>44</sup>

İslam İktisat düşüncesi ahlaki/manevi açıdan “sabır” ve “şükür” sabitelerine dayanmaktadır. Yoksulluğa karşı sabır musibeti hafifletmektedir. Onu fırsata dönüştürerek çalışma azmini güçlendirmektedir. Allah’a yakınlaşmaya, mutluluğa ve ebedi bir zenginliği kazanmaya vesile olabilmektedir. İsyana ise maddi musibete manevi bir musibet ekleyerek onu iki katına çıkarmaktadır. Zenginliğe

<sup>42</sup> Buhari, *Salât*, 56.

<sup>43</sup> Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, (Dımaşk, Daru Ya’rûb, 2004), 84.

<sup>44</sup> Anwar Fakhri Omar, “Baıtulmal’s Potential as Trustee for Unclaimed Moneys of Muslims” *International Journal of Civil Engineering and Technology (IJCIET)*, 8/12, (December 2017): 594.

karşı şükür ve paylaşım, maddi zenginliğe manevi bir zenginlik katmaktadır. Sevgi, merhamet ve mutluluk duygularını besleyerek ebedi bir nimeti kazandırmaktadır. Şükürün zıttı olarak israf, cimrilik, paylaşımın terk edilmesi nimetin yerini manevi bir musibete, korkaklığa ve yalnızlaşmaya bırakmasına sevginin, şefkatin ve insani değerlerin zayıflamasına yol açabilmektedir. Gerçekten hayat varlık ile yokluk, nimet ile musibet arasında yuvarlanan bir süreçtir. Musibet ve yokluk karşısında sabır ve tevekkül; nimet ve varlık karşısında şükür ve paylaşım dengesi kurmak mutlulukla sonuçlanmaktadır. Bu yönüyle İslam iktisat düşüncesi yoksulluğu ve zenginliği manevi açıdan faydalı bir araca dönüştürmektedir.

### 3. Toplum bazındaki muhtemel olumsuz sonuçları:

Fakirlik istismar edilmeye müsaittir. Hz. Peygamber: “*Kişinin mümin sabahlayarak kâfir olarak geceleyeceği, kâfir olarak geceleyip mümin olarak sabahlayacağı ve “dinini dünya karşılığında satacağı” karanlık bulutlara benzeyen fitneler çökmeden önce salih amellerde acele edin*”<sup>45</sup> buyurmakla bu tehlikeye dikkat çekmektedir. Aynı tehlike zenginlik için de söz konusudur. Zira kapitalist anlayış artı değer elde etme uğruna inanç, din ve ahlak gibi temel değerlerden taviz verebilmektedir. Yoksulluğu anarşi, misyonerlik, haksız kazanç ve mafya konularında istismar etmeye çalışanlar yok değildir. Suç oranlarının artmasına, sosyal dışlanmaya, gece kondulaşmaya neden olabilmektedir. Aile içi şiddete, ailelerin dağılmasına, sosyal tabakalaşmaya, tabakalar arası çatışmaya, yağmalama ve anarşiye zemin hazırlayabilmektedir.<sup>46</sup> Misyonerlik mali yardım vaadiyle fakirliği din değiştirme konusunda istismar etmeye çalışmaktadır. Buna karşı İslam iktisat düşüncesi aldığı tedbirlerle insan onurunu yoksulluğun muhtemel olumsuzluklarına, fakirliğin sosyal dışlanmaya yol açmasına veya hakirlik olarak gören bozuk algılara (olumsuz yoksulluk kültürüne) karşı korumayı hedeflemektedir.

### 4. Devlet bazındaki muhtemel olumsuz sonuçları:

Yoksulluğun bir boyutu da devlet bazında fakirliktir. Devlet bütçesinin zayıflaması eğitim, araştırma ve sağlık alanındaki yatırımların

---

<sup>45</sup> Müslim, *İman*, 51.

<sup>46</sup> Bkz. Açıkgöz-Yusufoğlu, “Türkiye’de Yoksulluk Olgusu ve Toplumsal Yansımaları”, 98-108.

azalmasına yol açabilmektedir. Sağlık alanındaki yatırımların azalması ortalama insan ömrünü kısaltmaktadır. Eğitim alanındaki yatırımın azalması eğitim kalitesinin düşmesine, bilimsel araştırmaların zayıflamasına ve beyin göçüne yol açabilmektedir. Fakirlikten dolayı dış borçlanmaya gidilmesi, siyasi ve iktisadi bağımsızlığın zayıflamasına sebep olabilmektedir.<sup>47</sup> Ekonomik krizler bazı toplumlarda kamu düzeninin bozulmasına buna karşılık kamu otoritesinin sert tedbirler alarak siyasi baskısına yol açabilmektedir.<sup>48</sup> Bununla birlikte İslam ülkelerinin petrol zenginliğe rağmen teknoloji, sağlık, kalkınma, eğitim ve araştırma alanındaki mevcut durumları bu kapsamda zikredilen sonuçların genel geçer olmadığını da göstermektedir. Zenginliğe rağmen söz konusu alanlarda geri kalan ülkelerin sayısı az değildir.

Yukarıda arz edilen “yoksulluk” ile “olumsuz sonuçlar” arasında mantıksal açıdan zorunlu bir nedensellik ilişkisi (mülazemet) bulunmamaktadır. Zira yoksulluğa karşı önlem alınmadığı takdirde olumsuz sonuçlara yol açabilmektedir. Önlem alındığında ise olumsuzlukları bertaraf edilmektedir. Fakirlik giderilinceye kadar bireysel, toplumsal ve psikolojik açıdan manevi bir fırsata dönüşmektedir. Aynı durum “zenginlik” ile “itraf” kavramları için de geçerlidir. Zenginlik hayırseverlerin elinde cömertlik, şecaat, yardımlaşma, merhamet ve paylaşım kapsamında faydalı bir araca dönüşmektedir. Dini, ahlaki ve hukuki açıdan bir fırsata dönüştürülmeyince itraf, azgınlık, cimrilik, korkaklık ve yoldan çıkmayla sonuçlanabilmektedir. Fakirliğin veya zenginliğin arz edilen tablodan farklı sonuç bakımından ara derecelerinin, bir diğer ifadeyle gri tonlarının bulunduğu da bir gerçektir.

#### **4. İslam İktisadında Yoksulluk Olgusuna Karşı Alınan Tedbirler**

##### **4.1. İslam İktisat Düşüncesinde Yoksulluğun Etik Boyutu**

İslam iktisat düşüncesinde yoksulluğa karşı yoksulların onuru rencide edecek türden olumsuz bir algı söz konusu değildir. Fakirlik

<sup>47</sup> Robert Lucas, “Expectations and the Neutrality of Money”, *Journal of Economic Theory*, 4/1, (1972): 103–124; Usame Sadık Tayyib v.dğr., *Mukâfêhatu'l-faker*, 93; Karadâğî, *el-Medhal ila İktisadi'l-İslamî*, 1: 254-256.

<sup>48</sup> Karadavî, *Muşkiletu'l-faker*, 13-18; Karadâğî, *el-Medhal ila İktisadi'l-İslamî*, 1: 252-264.

olgusu önlem alındığı takdirde işlevsel faydalı hale getirilerek bertaraf edilmesi ve muhtemel olumsuz sonuçlarına karşı bireyin korunduğu bir süreçtir. Allah Teâlâ: “*Andolsun ki sizî açlık, korku, mallarımızdan ve canlarımızdan eksiltmek türünden şeylerle sımayacağız, sabredenleri müjdele*” buyurmuştur. (Bakara, 2/155). Buna göre yoksulluk etik değerler çerçevesinde insan onurunun korunması gereken bir imtihan sürecidir. İslam iktisadı yoksulluğun giderilmesi için birey, toplum ve devlet bazında maddi/manevi tedbirleri almaktadır. Buna bağlı olarak tarih boyunca İslam medeniyeti yoksullara, yetimlere, mazlumlara ve zayıflara kucak açarak onların sığınağı olmuştur. Nitekim Mekke müşrikleri İslam’ın fakirlere, kölelere, kadınlara ve zayıflara değer vermesinden rahatsız olmakta ve iman etmemelerini Hz. Peygamber’in etrafındaki fakirlere bağlayarak onları etraftan kovmasını istemekteydiler. Müşriklerin yoksulluk etrafında oluşturdukları bu kültür, olumsuz algı ve tutumlar şöyle kınamıştır: “*Sabah akşam Rablerinin rızasını dileyerek O’na yalvaranlarla beraber sen de sabret. Dünya hayatının güzelliklerini isteyerek gözlerini o kimselerden ayırma. Bizî anmasını kendisine unuttuğumuz ve işinde aşırı giderek hevesine uyan kimseye uyma*” (Kehf, 28/18).

Yoksulluğun zıddı olan zenginlik ise dünya ve ahireti imar etmek için verilen bir nimet, insanoğlunun varlıkla imtihanı, şükür ve paylaşımı gerektiren bir süreçtir.<sup>49</sup> Ayette zenginlik nimet olarak zikredilmiştir: “*Rabbini seni fakir bulup da zenginleştirmede mi?*” buyrulmuştur. (Duhâ, 93/8). Hz. Peygamber: “*İyi bir mal, salih bir insanın elinde ne güzel bir imkândır*”<sup>50</sup> sözünü bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

Buna göre yoksulluk aslında zengin ve fakirin birlikte sınındığı bir süreçtir. Bu süreçte insan onuru yoksulluğa karşı korunmakta, insanoğlu fakirliğe karşı çalışmaya teşvik edilmektedir. Çalışma imkânı olmayanlar nafaka, paylaşım ve beytu’l-mal tedbirleriyle güvence altına alınmaktadır.

#### 4.1. İslam İktisadının Yoksulluğa Karşı Aldığı Tedbirler

İslam iktisadını teori, pratik ve hüküm bakımından diğer iktisat teorilerinden ayıran temel özelliği onun vahiy-içtihat ve maslahat

<sup>49</sup> Bkz. Karadavi, *Müşkiletü'l-fakir*, 13.

<sup>50</sup> Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *Sahîbu İbn Hıbbân*, (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1993), 4: 8.

merkezli olması,<sup>51</sup> manevi ve insani değerleriyle temayüz etmesidir. Beşeri iktisat teorilerinden farklı olarak, yoksulluğa karşı sadece dünyevi tedbirler almakla yetinmemektedir. Bu konuda vahiy merkezli olmak üzere inanç, ahlak, ibadet, din, hukuk, siyaset ve iktisat bütünlüğü çerçevesinde tedbir almaktadır. Böylece insan onurunu, aileyi, toplumu ve devleti yoksulluğun olumsuz sonuçlarına karşı korumaktadır. Yoksulluğa karşı bireye, topluma ve devlete dünyevi ve iktisadi tedbirleri alma sorumluluğunu yüklemektedir. Bu açıdan yoksulluk karşısında dini ve dünyevi olmak üzere iki boyutlu iktisadi bir alternatif sunmaktadır.

Şüphesiz yoksulluğa karşı kapitalizmin en iyi çözüm aracı olduğunu iddia eden kuramlar da bulunmaktadır.<sup>52</sup> Ancak istatistiki veriler, batı medeniyetinin felsefi temellerinden beslenen kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte orta sınıfın zayıfladığını, zengin ve fakir kutuplaşmasının hızlandığını, aradaki uçurumun derinleşerek insanlığı tehdit edecek boyutlara ulaştığını göstermektedir.<sup>53</sup> Kapitalist sistem faiz yoluyla marjinal bir eliti zenginleştirmektedir.<sup>54</sup> Bu sistem artı değeri esas alarak az ücretle çok çalıştırabilmekte, emeğin karşılığını geciktirebilmektedir. Kapitalist ahlakın artı değeri kutsallaştırması faiz, sigortasız çalıştırma, inşaat sektöründe malzemedan kısma ve iyiliği artı değer için araç haline getirme türünden problemlere yol açabilmektedir. Kapitalist anlayış artı değer kapsamında sermayeyi sürekli arttırmayı hedeflerken, sermayenin azalmasını önlemek üzere dini, insani ve hukuki bir ödev olarak paylaşım duygusunu zayıflatmaktadır.

Yoksulluğa karşı çözüm üretme iddiasında olan sosyalist düşünce ise kapitalizmin derinleştirdiği tabakalaşma karşısında toplumları emek ve sermaye çatışmalarına sürüklemiştir. Yoksulluk problemine karşı özel mülkiyeti inkâr etme, emek ve sermayede mutlak eşitlik türünden insan

<sup>51</sup> Nebhâni, *Nizâmu'l-İktisadî fi'l-İslam*, 54.

<sup>52</sup> Bkz. Francis Fukuyama, *Tarîhin Sonu ve Son İnsan*, (İstanbul: Profil Yay., 2014), 499.

<sup>53</sup> Bkz. Bozan, “Yoksulluk Algısına Farklı Bir Bakış”, 391; Reşat Açıkgöz-Ö. Şükrü Yusufoglu, “Türkiye’de Yoksulluk Olgusu ve Toplumsal Yansımaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2012): 89; Yüksel Çayıroğlu, “İslam İktisadının Karakteristik Özellikleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24/1 (2014): 149-183, 151.

<sup>54</sup> Daşlı, “Yoksullukla Mücadelede Yeni Bir Yaklaşım: İşlevsel Yoksulluk”, 464.

fitratına, eşyanın tabiatına ve sosyolojik realiteye aykırı bir ideolojiyi esas almaktadır. Bu sebeple mensubu olduğu toplumlarda anarşiyi tırmandırmış, eşyanın tabiatına aykırı olduğundan bu toplumlarda tutunamamıştır. Sosyalist mutlak eşitlik düşüncesi, toplumsal cinsiyet eşitliği türünden iddialarla insan fitratının tahrip ederek aile kurumuna zarar verdiği gibi<sup>55</sup> ekonominin tabiatına/fitratına aykırıdır. Kapitalist sistemde zengin bir elit tarafından üretim çarkı haline getirilerek yoksulluğa mahkum edilen bireyler, sosyalist sistemde mülkiyet, emek ve sermaye konusunda mutlak eşitlik iddiasıyla üretim çarkına dönüşmektedir. Bu yönüyle kapitalizm bireyin menfaatini toplumun menfaatinden üstü tutmaktadır. Sosyalizm ise toplumun menfaatini bireyin menfaatinden üstün tutmaktadır. Biri toplumu bireye feda ederken, diğeri bireyi topluma feda etmektedir.<sup>56</sup>

İslam iktisadı her iki sistemden farklı olarak insanı merkeze alarak onu yoksulluğa karşı korumaktadır. İnanç ve fikir bazında, mali ibadetlerle, mali kefaretle ve hukuki tedbirlerle önlem almaktadır. Yoksulluğa karşı alınan maddi paylaşım tedbirleri İslam iktisadında إعادة التوزيع zenginliğin/servetin yeniden dağılımı (wealth redistribution) kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Bu dağıtım zorunlu ve gönüllü kısımlara ayrılmaktadır. Nafaka, zekât, fıtır sadakası, miras, nezir ve kefaretle türünden dağıtım araçları vacip zorunlu kısma dahildir. Sadaka, hibe, vasiyet ve karzı hasen gibi dağıtım araçları nafile bir ibadet olarak gönüllülük kapsamına girmektedir. Devlet hazinesinin yol, köprü, hastane ve okul türünden yatırımları; maaşlar, sosyal yardımlaşma fonu veya burs türünden aldığı tedbirler de yeniden dağıtım kapsamına girmektedir.<sup>58</sup> Fakirliğe karşı maslahat kapsamında ticaret, ziraat ve sanayi alanlarında çalışarak üretmek dünyevi ve iktisadi tedbirleri almak emredilmiştir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015), 30-35.

<sup>56</sup> Karadavî, *Muşkeletü'l-fakr*, 10-11; Tarîkî, *el-İktisadu'l-İslâmî*, 30, 33; Takıyuddin Nebhânî, *en-Nizâmü'l-İktisadî fi'l-İslam*, (Beyrut: Dâru'l-Umme, 2004), 39; Karadâğî, *el-Medhal ila İktisadî'l-İslâmî*, 1: 224-226.

<sup>57</sup> Bkz. Dwi Retno Widiyanti, "Redistribution Adjusts Efficiency In Economy; Islamic Paradigm" *Global Journal of Business and Social Science Review*, 3/1, (November 2015): 173-174.

<sup>58</sup> Mısıri, *Usûlu İktisâdî'l-İslâmî*, 299.

<sup>59</sup> Kutup, *İslam'ın Dünya Görüşü*, 195; Bkz. Tahir b. Aşur, *Mekasidu's-şer'ati'l-İslâmiyye*,

Buna ek olarak sevgi, yardımlaşma ve kardeşlik gibi ilkeler İslam iktisadının yoksulluğa karşı insani/ahlaki cephesini oluşturmaktadır.

#### 4.1.1. İtikadi ve Fikri Tedbirler

İslam iktisadının bireysel, toplumsal düzlemde yoksulluğa karşı aldığı önlemlerin başında itikadi/fikri tedbirler gelmektedir. Zira her medeniyet olumlu olumsuz yönleriyle kurucu bir inanç, ideoloji ve fikirden doğmaktadır. Eser varlık kazanmadan önce düşüncedir ve aslında düşüncenin somut bir forma bürünmüş halidir.<sup>60</sup> İktisadi düzenlerin tamamı da kurucu bir felsefeye dayanmaktadır. İslam iktisat düzeni, bu düzen içinde yoksulluğa karşı alınan tedbirler de özü itibarıyla kurucu bir düşüncenin somut forma büründürülmüş halidir. Fakirliğe karşı alınan önlemlerin arka planındaki düşünce şöyle özetlenebilir:

İslam iktisadı düşünce planında mülkiyet Allah'a mahsustur.<sup>61</sup> Hz. Peygamber (sav) alemlere rahmet olarak gönderilmiştir. İktisat/ekonomi düzleminde onun insani değerleri merkeze alan ekonomi ahlaki örnek alınmalıdır.<sup>62</sup> Mülkiyet insana emaneten verilmiştir. İnsanoğlu mülkiyetin varlığı yokluğuyla sınanmaktadır; ahirette bu mülkiyetten hesaba çekilecektir.<sup>63</sup> Özel mülkiyette sınırlılık, hukukilik ve paylaşım esastır. Yeryüzündeki iktisadi kaynaklar özü itibarıyla tüm insanlığa yeterlidir. Allah Teâlâ bu kaynakların işletilerek geçimin sağlanmasını emrederken, çeşitli sebeplerden yoksulluğa giriftar olanlara zenginlerin mallarında bir hak belirlemiştir. Paylaşım yoluyla iktisadi kaynakların dengeli bir şekilde dağılmasını emretmiştir.<sup>64</sup> Kaynakların üretim ve dağılımı doğru yapılacak

---

(Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2016), 475-476; Abdusselam Hareşi, *Fıkhü'l-fukarâi ve'l-mesâkin*, (Beyrut, Dâru'l-Müeyyed, 2002), 304-309.

<sup>60</sup> Ramazan Gürsel Uçar, *Düşünmeye Akletmeye Davet*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018), 15.

<sup>61</sup> "Yerlerin ve göklerin mülkiyeti Allah'a mahsustur." (Nur, 24/42).

<sup>62</sup> "Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiya, 21/107). "De ki: "Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah affeder ve merhamet eder". (Âli İmran, 3/31).

<sup>63</sup> "Dünya hayatında geçim kaynaklarını aralarında biz paylaştırdık ve bir kısmı diğer kısmına iş gördürmesi için, onların bazılarını diğerlerinden derecelerle de üstün kıldık" (Zuhruf, 43-32). "Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız ancak bir fitnedir" (Enfal, 8/28).

<sup>64</sup> "(Allah) yeryüzünde bolluk ve bereket yarattı, dört günlük (bir evre ve mevsim) içinde talep



olursa fakirlik sorun olmaktan çıkar. Kaynak üretimi çalışma, üretme ve kazanma esasına dayalıdır. Kaynak dağılımı çalışarak kazanmanın yanı sıra, kazanılanı yeniden paylaşmak suretiyle gerçekleşmektedir.<sup>65</sup> Malların batıl yollarla yenilmesi ve kaynakların israf edilmesi yasaklanmıştır. İslam iktisadı dinin inanç, ibadet, ahlak, hukuk boyutlarıyla iç içedir. Özü itibarıyla iyiliği, evrensel insani değerleri, insan onurunu korumayı, merhameti ve paylaşım ahlakını esas almaktadır.

Çalışma, azim, gayret, tevekkül, üretim ve paylaşım ahlakı esas alınmıştır. Tembellik ve cimrilik yasaklanmıştır. Hz. Peygamber'in "*Allah'ım acizlikten, tembellikten, cimrilikten, korkaklıktan, borç sıkıntısından sana sığınırım*"<sup>66</sup> şeklinde duasında tembellik, borç ve cimrilik vurgusu ön plana çıkmaktadır. Tembellik fakirin çalışmasına, cimrilik ise zengin'in paylaşımında bulunmasına engel olmaktadır. Ayette: "*Onların yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir*"<sup>67</sup> buyrulmuştur. Nafakanın vacip kılınması mükellefin onu karşılamak üzere çalışmanın vacip olmasını gerektirmektedir. Zira vacibin kendisiyle tamamlandığı şey -güç yetirilebilir cinsten ise- vaciptir.<sup>68</sup> Hz. Peygamber "*doğru sözlü, dürüst ve güvenilir tacir, nebiler, siddıklar ve şehitlerle beraberdir*"<sup>69</sup> sözüyle ticarete; "*hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir şey yememiştir. Allah'ın peygamberi Davut da elinin emeğinden yerd*" buyurmakla fakirlik karşısında emeğe teşvik etmiştir.<sup>70</sup> "*Müslüman bir kişi bir ağaç diker veya ekin eker de ondan insan, hayvan veya kuş yerse, bu yenen şey kıyamete kadar o kimseye sadakadır*" sözüyle tarıma teşvik etmektedir.<sup>71</sup> Tüm bunlar İslam toplumunu ticaret, tarım ve sanayi alanlarında çalışarak üretmeye ve kazanmaya teşvik etmektedir. İslam düşüncesinde özüyle ve sözüyle güvenilir müslüman tacir, ibadete

---

*edenler için rızıklarını yeterli/ dengeli bir şekilde takdir etmiştir.*" (Fussilet, 41/10).

<sup>65</sup> "*Mallarında, muhtaç ve yoksullar için bir hak vardı.*" (Zariyat, 51/19). "*Namaz kılın, zekât verin*" (Bakara, 2/43). "*Namaz bitince yeryüzüne yayılın; Allah'ın lütfundan rızık isteyin*" (Cuma, 62/10). "*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*" (Necm, 53/39).

<sup>66</sup> Buhârî, *Et'ime*, 28.

<sup>67</sup> Bakara, 2/233.

<sup>68</sup> Ali b. Ebi Ali b. Muhammed Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1: 97.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 4.

<sup>70</sup> Buhârî, *Buyû'*, 15.

<sup>71</sup> Müslim, *Musâkat*, 10.

adanan bir abidden üstündür.<sup>72</sup> İslam hukukçuları kendisini yalnızca ibadete adayanın zekât hak etmediğini, ancak ilme adayanların zekâtı hak ettiği görüşündedir.<sup>73</sup>

İslam toplumunun iç sorunlarına karşı zihniyet planında yapıcı bir yöntem esas alınmıştır. İç politika ve dış politikada asıl olan barıştır. Dış politikada savaş vatan, din, ılayı kelimetullah ve zulmü ortadan kaldırmak üzere devlet kararına bırakılmıştır.<sup>74</sup> İç ve dış politikadaki bu yaklaşım fakirlik sorununun anarşi/savaş ve istikrarsızlık türünden kaynaklarını ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.<sup>75</sup> Günümüz İslam toplumlarında ayaklanmalar din, can, mal, nesil ve namus güvenliğini tehlikeye atmaktadır. Bu durum iç istikrarsızlık, düşman işgali, sömürü, fakirlik, yoksulluk ve açlıktan ölüm türünden daha büyük sorunlara kaynaklık etmektedir. Bu sebeple İslam toplumunun iç sorunlarına karşısı ıslah, irşad, iyiliği emretme kötülüğü yasaklama türünden yapıcı bir zihniyetin esas alınması daha isabetlidir.<sup>76</sup>

İnsanoğlunun açlık, korku, can ve maldan eksiltmeyle sınanacağı, sabredenlerin kurtulacağı, her zorlukla birlikte bir kolaylığın bulunduğu bildirilmiştir. (İnşirah, 94/5). “(Onlar) darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve takvâ sahipleri bunlardır.” (Bakara, 2/177). Hz. Peygamber: “Biriniğin sırtında bir bağ odun taşıyarak satması ve geçimini sağlaması, başkalarından dilenmesinden, onların da istediğini vermesinden ve vermemesinden daha hayırlıdır” buyurmuştur.<sup>77</sup> Bu kapsamdaki naslar fakirlik sorununa karşı sabırla direnmeyi, onun zararlarını önlemeyi hedeflemektedir.

Uluslararası alanda fakirliğin kaynaklarından biri olan sömürgecilik faaliyetleridir. Bu faaliyetlere karşı birey, toplum ve devlet bazında meşru müdafaa hakkı tanınmıştır. Bu hak İslam hukuk

<sup>72</sup> Karadâvî, *Muşkiletu'l-fakr*, 44.

<sup>73</sup> Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 379.

<sup>74</sup> Ahmet Yaman- Halit Çalış, *İslam Hukuku*, (Ankara: Bilay Yay., 2018), 151-152.

<sup>75</sup> Karadâği, *el-Medhal ila iktisadi'l-İslamî*, 1: 272.

<sup>76</sup> Bkz. Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, “*Ğyasyu'l-umem ve teyyasu'z-zulem*” (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1979), 88.

<sup>77</sup> Buhârî, *Zekât*, 50.

düşüncesinde *abkâmuş's-sail/şavlet* başlıkları altında ele alınmıştır.<sup>78</sup> Hz. Peygamber, “birileri malımı almak isterse ne yapayım” diye soran adama “malını ona verme” buyurmuştur. Adam: “benimle savaşırsa ne yapayım?” deyince Hz. Peygamber “sen de onunla savaş” demiştir. Adam: “Beni öldürürse?” deyince, Hz. Peygamber “sen şehit olursun” demiştir. Adam: “Peki ben onu öldürürsem ne olur?” diye sorunca Hz. Peygamber: “O atəstedir” buyurmuştur.<sup>79</sup> Meşru müdafaa kapsamında sömürgecilğe, ekonomik yaptırımlara ve siyasi baskılara karşı devlet otoritesinin siyasi, iktisadi ve idari alanlarda önlem alması “zulüm etmeme ve zulme boyun eğmeme” düşüncesine dayanmaktadır. Böylece devlet bazındaki yoksulluğun dış sebeplerine karşı zihniyet bazında önlem alınmıştır.

#### 4.1.2. İbadet Düzeyinde Alınan Tedbirler

Mali paylaşımaya dayalı farz, vacip ve nafîle ibadetler iktisadi açıdan zenginliğin dağılımı kapsamına girmektedir. Bu paylaşım sermayeyi belirli kutuplar arasında dolaşan bir meta olmaktan çıkarma düşüncesine dayanmaktadır. İslam iktisat düşüncesindeki yeniden dağıtımın (wealth redistribution) arka planında da bu düşünce bulunmaktadır.

Nisap miktarı mala sahip olanlar zekât, öşür, fitır sadakası, kurban ve mali nezirleri yerine getirmekle, gayri müslimler ise haraç ve cizye ile mükellef tutulmuştur. Bununla sermayenin tek elde toplanmasını önleyerek onu belirli oranlarda paylaşmak ve sosyal adaleti sağlamak hedeflenmiştir. Zekât fonu insanlık tarihinde fakirliğe karşı ilk sosyal güvence ve sosyal sigorta mahiyetindedir. İslam'ın ilk yıllarından itibaren emredilmiştir. Bu açıdan fakirlikle mücadele ibadet kapsamına girmektedir. İngiltere ve Amerika'da ise fakirlik karşısında bireylere toplumsal güvence sağlama planı 1941 tarihinde başlatılmıştır.<sup>80</sup>

Zekât toplumsal tabakalar arasında sevgi, saygı, paylaşım, gönül, birlik ve beraberlik köprüsünü kurmaktadır. Fakirin kalbini haset, nefret, isyan, yağmalama ve ayaklanma duygularından temizlemektedir. Bunun yerine sabır, sevgi, kardeşlik, dua ve saygı duygularını güçlendirmektedir. Zengininin kalbini cimrilik, merhametsizlik, kibir ve gurur gibi duygulardan

<sup>78</sup> Bkz. Takıyuddin Ebubekir Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkı, *Kifâyetu'l-ahyâr fî halli şayeti'l-ibtisâr*, (Beyrut, Dârul-Hayr, 2004), 583.

<sup>79</sup> Müslim, *İman*, 125.

<sup>80</sup> Karadâvî, *Muşkiletu'l-fakir*, 105-106.

temizlemektedir. Bunun yerine şükür, sevgi, paylaşım, cömertlik, tevazu ve kardeşlik şuurunu güçlendirmektedir.<sup>81</sup>

Mali ibadetler yoksulluğun kültür, eğitim, kalkınma ve kamu düzeni planında sorun üretmesini engellemektedir. İslam iktisadında mali paylaşım geniş tabanlı bir mahiyettir. Örneğin zekât konusunda: “(kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler miras taksiminde hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin.” (Nisa, 4/8) buyrulmuştur. Zekât ise sekiz ayrı sınıfa verilmektedir. Buna göre İslam iktisadı geniş yelpazeli bir paylaşım yoluyla refah düzeyini en geniş tabana yaymayı hedeflemektedir.<sup>82</sup> Zekâtın bireysel olarak verilmesi caiz olmakla birlikte kamu otoritesi tarafından zenginlerden alınarak fakirlere dağıtılması daha uygundur. Hz. Peygamber’in, raşid halifelerin uygulaması da bu yöndedir. Zekât memurlarının varlığı, ayette “onların mallarından sadaka al, böylece onları temizlemiş ve arındırmış olursun” (Tevbe, 9/103) buyrulması zekâtın fakirlikle mücadele fonu olarak devlet tarafından etkili bir şekilde işletilmesinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Yoksulluk zekât fonuyla mücadele edilmesi gereken bir sorundur. Bu açıdan zekât fonu itikadi, psikolojik, ahlaki, hukuki ve iktisadi birçok amaca hizmet etmektedir. Fakirliğin isyan ve anarşiye dönüşmesini engelleyerek eğitim, kültür ve kalkınma alanlarına katkı sunmaktadır. Eğitim araştırma faaliyetleri için mali destek sağlarken gayri müslimleri İslam’a ısındırmaktadır.

Şafî ve Hanbelî hukukçulara göre günlük yiyeceği bulunan, çalışabilecek durumda olmasına rağmen çalışmayan kimselere zekât verilmez.<sup>84</sup> Hanefî hukukçular böyle bir kimseye zekât verilebileceğini, ancak çalışmasının daha öncelikli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>85</sup> Bu

<sup>81</sup> Kâsânî, *el-Bedâiu’s-sinâi*, 3:2; Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, (Beirut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî, Tsz.), 16: 89.

<sup>82</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16/1, (2010): 250.

<sup>83</sup> Bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, 6: 162.

<sup>84</sup> İbn Kudame, *eş-Şerhu’l-kebir*, 2: 688; Nevevî, *el-Mecmû’*, 4: 190.

<sup>85</sup> İbn Hümmam, *Fethu’l-kadir*, 2: 282.

durumdaki bir kimsenin dilenmesi caiz değildir. Durumun farkında olanların böyle bir kimseye zekât vermesi, onun çalışmayarak dilenmesine sebep olacağından caiz görülmemiştir.<sup>86</sup> Hz. Peygamber “*zenginlerin, güçlü ve çalışacak durumda olanların zekâta payı yoktur*” buyurmuştur.<sup>87</sup> Hanefilere göre fakire bir defada nisap miktarı mal vermek mekruhtur. Ancak borçlu olması ve verilen zekâtın yetmemesi halinde bu durum mekruh olmaktan çıkar.<sup>88</sup> Şafilere göre fakiri zenginlik sınırının üstüne taşıyacak ve ömür boyu kendisine yetebilecek miktarda zekât verilebilir.<sup>89</sup> Hanbeli ve Malikîlere göre ise fakire en fazla bir yıl yetecek kadar zekât verilebilir.<sup>90</sup> Kamu otoritesinin bu iki içtihadî görüşten birini esas alması halinde ulu’l-emre itaat kapsamında ihtilaf ortadan kalkacağından,<sup>91</sup> şartlar muvacehesinde fakirliğe karşı önlem almak üzere bu içtihatlardan en isabetli olanı tercih edilebilir.

Ticari mallar, altın, gümüş, para, ehli hayvanlar, madenler, tahıl ürünleri, ekin ve meyveler yıllık olarak zekâta tabidir. Nisaba ulaşan hisse senetleri, maaş, serbest meslek kazançları kırkta bir (%2.5) oranında zekata tabidir.<sup>92</sup> Zekât devlet tarafından alınarak fakire verilen sosyal yardımlaşma fonu mahiyetinde toplumsal bir ibadettir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de devlet desteğiyle zekât fonunun açılması ve usulüne uygun bir şekilde işletilmesi fakirliği önemli ölçüde azaltacaktır.

Oruç sayesinde nimetin değeri anlaşılakta vicdanlara şükür, sabır, merhamet ve empati değerleri yerleştirilmektedir. Açlık ve yoksulluğun ne olduğu idrak edilmektedir. Bunun akabinde mali bir ibadet olarak fıtır sadakası emredilmektedir. İki ay sonra Kurban Bayramında kurban kesilerek dağıtılması emredilmektedir. Kapitalist veya sosyalist iktisat düzenlerinde zekât, sadaka ve kurban türünden mali paylaşımlar bulunmamaktadır. Kapitalist sistemler bu boşluğu sosyal yardımlaşma fonu, sosyal güvence ve sigortalar vasıtasıyla doldurmak

<sup>86</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-mubtâr*, 2: 388.

<sup>87</sup> Ebû Davud, *Zekât*, 24.

<sup>88</sup> İbn Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 2: 282.

<sup>89</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 193.

<sup>90</sup> İbn Kudame, *es-Şerhu'l-kebir*, 2: 700.

<sup>91</sup> Muhammed Takıyuddin Osmanî, *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuhu*, (Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2014), 264.

<sup>92</sup> Karaman, *İslam Ticaret İlmihali*, 372-373.

zorunda kalmıştır. Bu uygulamalar doğrudan birey-devlet merkezli olduğundan, bir kısmı ticari olduğundan zengin ile fakir arasında sevgi, saygı, merhamet, dayanışma, birlik-beraberli ve paylaşım bağı yeterince kuramamaktadır. Ekonomik açıdan güçlü olan kapitalist bazı sistemler fakirlik sorununu maddeten çözmüşlerdir. Bunu konuda sömürgecilik faaliyetlerinden elde edilen gelirler göz önüne alınmalıdır. Öte yandan İslam iktisat düşüncesinin tarım, ticaret ve sanayileşme alanında aldığı maddi tedbirleri yerine getirmişlerdir. Kendi toplumlarında fakirlik sorununu çözmekle birlikte, istatistik araştırma raporları kapitalizmin küresel çapta yol açtığı yoksulluk felaketinin boyutlarını ortaya koymaktadır.

İslam Hukukçularının büyük çoğunluğuna göre malda zekât dışında bir mükellefiyet bulunmaz.<sup>93</sup> Çünkü Hz. Peygamber “*zekât dışında mali bir sorumluk var mıdır*” sorusuna “*hayır, sadaka olarak fazladan vermen hariç yoktur*” buyurmuştur.<sup>94</sup> Bu delilden zekât dışındaki mali ibadetlerin farz olmadığı anlaşılabilir. Ancak bu durum diğer mali mükellefiyetlerin farz, vacip veya sünnet kısımlara ayrılmasına engel değildir. Çünkü malda zekâtın dışında fitr sadakası, kurban, nafaka ve mali kefaret türünden yükümlülükler de bulunmaktadır. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Ayşe ve Hz. Ebu Hüreyre’den malda zekât dışında da mali mükellefiyetlerin bulunduğu aktarılmıştır.<sup>95</sup> Allah Teâla zekâta ek olarak “*sevdiğinizden harcamadıkça iyiliğe ulaşamazsınız*” buyurmuştur. (Âl-i İmran, 3/92). Buna göre malda zekât dışında da mali bir mükellefiyet bulunmaktadır. Zekât, fitr sadakası, nafaka, kurban gibi ibadetleri yerine getirenlerin mali sorumluluğu yerine getirmiş olacağında şüphe yoktur. Ancak İbn Hazm’a göre zenginler genel anlamda fakirlerin ihtiyacını gidermekle sorumludur. Bir mahallede açlıktan ölen kimsenin diyetinin o mahallenin tamamına ödetilir. Öte yandan fakirliği gidermek için zekât yeterli değilse devletin ek vergilerle bu ihtiyacı karşılama hakkı vardır.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Nevevi, *el-Mecmû‘*, 5: 332, İbn Kudame, *Şerbu’l-kebîr*, 2: 671; Kardavî, *Fıkhu’z-zekât*, 646.

<sup>94</sup> Buhârî, *İman*, 3.

<sup>95</sup> İbn Hazm, *el-Muballa*, 4: 281; Kardavî, *Fıkhu’z-zekât*, 649.

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Muballa*, 4: 281-283; Kutup, *İslam’ın Dünya Görüşü*, 197; Bkz. Karadavi, *Fıkhu’z-zekât*, 646-665; Karaman, *İslam Ticaret İlmihali*, 351.

İnfakı emreden nasların genel çerçevesinden hareketle, devletin fakirlikle mücadele etmek üzere zekât dışında ek vergiler belirleme hakkının bulunduğunu teslim etmek daha isabetlidir.

#### 4.1.3. Mali Kefaret Düzeyinde Alınan Tedbirleri

Yemin bozma, zihar, orucu kasten bozma, yaşlılık veya hastalık sebebiyle oruç tutamama veya ihram yasağı işleme durumlarında kefaret vermek emredilmiştir. Bu konudaki kefaretlere duruma göre köle azat etme, mali kefaret veya oruç türünden kısımlara ayrılmaktadır.

Yemin kefaretiyle ilgili olarak “*Yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on düşkünlüğü yedirmek, yahut güydirmek ya da bir köle azat etmektir. Bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yeminlerinizin kefareti budur.*” buyrulmuştur. (Maide, 5/85). Ziharla ilgili olarak: “*(Köle azat etme imkânı) bulamayanlar, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Buna gücü yetmeyen altmış fakiri doyursun*” buyrulmuştur. (Mücadele, 58/4). Bu kapsamdaki hükümler nefis terbiyesinin yanı sıra köleliği ortadan kaldırmayı ve mali açıdan fakirlik sorununu zayıflatmayı hedeflemektedir. Zihar kefaretinde ve orucu kasten bozmanın kefaretindeki köle azat etme, altmış fakiri doyurma seçenekleri insanoğluna kölelikten kurtularak özgürlükle onurlanmasını amaçlamaktadır. Mali kefaretlere, mükellefi eğitimcinin yanı sıra yoksullukla mücadele etmek üzere birer yardımlaşma aracı mahiyetindedir. Can güvenliğini sağlamak üzere kasten öldürme karşı suçuna karşı kısas, diyet ve af hatayla öldürme durumunda ise diyet ve af alternatifleri sunulmuştur.<sup>97</sup> Bu durum maktulün mirasçılarını iktisadi açıdan korumaktadır. Hatayla öldürmede akilenin diyete dahil edilmesi iktisadi yardımlaşma amacına matuftur.

#### 4.1.4. Mali Sorumluluklar ve Teberru Akitleriyle Tedbir

İslam iktisadı hukuki mali sorumlulukların yanı sıra teberru akitleriyle yoksulluğa karşı önlem almaktadır. Bu sayede zenginliği fakirliğe karşı bir önlem aracına dönüştürmektedir. Nafakanın farz kılınması, mirasın emredilmesi buna ek olarak vasiyet, vakıf, hibe, ariyet ve karzı hasen türünden teberru/iyilik akitleri fakirlik sorununa karşı alınan ahlaki, insani ve hukuki önlemlerdendir. Tüm bunlar aynı zamanda iktisadi servetin yeniden dağılımı kapsamına girmektedir.

<sup>97</sup> Bkz. Dımaşkı, *Kifâyetu'l-ahyâr*, 541-542.

Nafakayı temin etmek hukuki açıdan aile reisi olarak babaya yüklenmiştir. “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak (mevludun leh olarak) babaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez.” (Bakara, 2/233). Öten yandan ayette “Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver, malı saçıp savurma” buyrulmuştur. (İsra, 17/26). İslam Hukukçularının şu ifadeleri konuyu aydınlatmaktadır:

“Kadın erkek olsun fark etmez kendisinin, eşinin ve çocuklarının nafakasından fazla bir mala sahip olan herkes yaşlılık, hastalık, çocukluk ve delilik gibi bir sebeple çalışmayan ve ihtiyaç sahibi bulunan anne-baba ile dede-ninelerin din farkına bakılmaksızın nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Aynı şekilde hayvanların nafakasını karşılamak da hukuki bir sorumluluktur. Nafakayla sorumlu olanlar bu sorumluluğu yerine getirmeyecek olursa, hakim yasal yollarla nafakanın tahsil edilmesine hükmeder. Yasal uyarılara rağmen nafaka verilmezse, malın haciz yoluyla müsaderesine ve satılmasına hükmedilir.”<sup>98</sup> Nafakanın vacip kılınması, nafakayı temin etmek için çalışmayı da vacip hale getirmektedir. Bu durumda gücü yetenler çalışma yoluyla, çalışmaya gücü yetmeyenler nafaka alma yoluyla fakirliğe karşı güvence altına alınmıştır. Çalıştığı halde nafakaya güç yetiremeyenler ise zekât fonuyla, devlet hazinesiyile güvence altına alınmıştır.

İslam medeniyeti aynı zamanda bir vakıf medeniyetidir. İyilik, insani yardım ve sadaka-i cariyeye düşüncesine dayanan vakıflarla yoksulluğa karşı önlem alınmıştır. Selçuklu ve Osmanlı döneminden günümüze yöneticisi kalmayan 52 bin vakıf intikal etmiştir. Vakıf hizmetinden veya menfaatlerinden yararlanabilmek için etnik, dinî, cinsiyet ve sosyal statü şartı aranmamış, hayır hususunda ayrımcılık ve bölgecilik yapılmamıştır.<sup>99</sup> Vakıflar eğitim, sağlık, şehircilik, bayındırlık ve askeri alanlarda hizmet vermiştir. Vakıflar sosyal tabakalaşmayı, toplumsal çatışmayı, servetin tekelleşmesini önlemiştir. Adil gelir dağılımını sağlamıştır. Toplumsal bütünleşmeye ve vakıf bünyesinde istihdama yardımcı olmuştur.<sup>100</sup> Örneğin Osmanlı para vakıfları maddi

<sup>98</sup> Muhammed Zühayr Ğamravî, *Emâru'l-Mesâlik* (Midyat: Dâru Nuri's-Sabah, 2010), 491-492; İbn Kudame, *Şerhu'l-kebir*, 9: 257-258.

<sup>99</sup> <https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/tarihte-vakiflar>, Erişim: 11.11.2019.

<sup>100</sup> Adnan Ertem, “Osmanlı'dan Günümüze Vakıf Medeniyeti”, *Vakıflar Dergisi*, 36/1, (Aralık 1999): 36-37.



sıkıntısı yaşayanlara rehin şartıyla karzı hasen kapsamında faizsiz borç vermekle sosyal yardımlaşmanın dini/insani bir tezahürü olarak somutlaşmıştır.<sup>101</sup> Bu yönüyle İslam'da vakıf düşüncesi Osmanlı medeniyetine bir “vakıf medeniyeti” ünvanını verdirerek yoksulluğa karşı yardımlaşma modeli olarak dünyaya örnek olmuştur. Öte yandan zimem defterlerini satın alma, sadaka taşları, daru's-şafaka, daru'l-aceze, daru's-şifalar, hanlar ve kervansaraylar ihsan ahlakının somut tezahürleridir.

Vasiyet ilk etapta emredilmiş, bilahare miras ayetleriyle vacip olmaktan çıkarak gönüllülük kapsamında varlığını devam ettirmiş<sup>102</sup> ve mal varlığının üçte biriyle sınırlandırılmıştır. Varisler fakir ise vasiyetin malın üçte birinden az olması müstehaptır.<sup>103</sup> Bu durum vasiyeti iyilik ve yardımlaşma amacına dönüştürmekle birlikte, vasiyet durumunda mirasçılarının mahrum kalmaması için adil bir dağılım sağlamaktadır. Konuyla ilgili naslar ariyet/ödünç verme, hibe, karz-ı hasen, borçluya zaman tanıma ve alacağı bağışlama türünden insani/ahlaki önlemler almaktadır.

#### 4.1.5. Maslahat Kapsamında Alınan Tedbirler

Yoksulluğa karşı idari, siyasi ve ekonomik tedbirleri almak bireyin, toplumun ve devletin ortak görevleri arasındadır. İslam iktisat düşüncesinde iktisadın üretim, dağıtım, ithalat ve ihracat enstrümanları tümel ve tikel açılardan dini bir boyutun yanı sıra dünyevi boyutlara da sahiptir. Dünyevi açıdan her türlü iktisadi tedbiri alma maslahat kapsamına girmekte ve ilkesel bazda dinin sınırlarına dahil olmaktadır. Bir diğer ifadeyle fakirliğe karşı teşriî şariat (din) ile tekvini şariat (sünnetullah) birlikteliği esas alınmıştır. Örneğin üretim konusunda ziraat, ticaret ve sanayileşme emir ve teşvik edilmiştir. Bunun dünyevi boyutları ise maslahat kapsamında bireye, topluma ve devlete bırakılmıştır. İktisadi açıdan çözüm üretme, vergi alma, ekonomik kalkınma planları yapma, fakirlik sorununa karşı sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği yapma da bu türdendir.<sup>104</sup> Bu kapsamda kamu

<sup>101</sup> Murat Çizakça, *Osmanlı Dönemini Tarihsel ve Ekonomik Boyutları*, 24-25.

<sup>102</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risale*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 160-161.

<sup>103</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 15: 402.

<sup>104</sup> Karaman, *İslam Ticaret İlmihali*, 361; Bkz. Mısırî, *Usûlu'l-İktisâdi'l-İslamî*, 29-31; Fikret Şenses, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, (İstanbul, İletişim Yay., 2009), 219.

sektörü ve özel sektör alanında istihdam alanları oluşturabilir. Üretim, ithalat ve ihracat konusunda iktisat biliminin yanından diğer tüm bilimlerden yararlanılabilir. Özel iktisadi girişimler faizsiz finansmanlarla desteklenebilir. İşsizlik sorununa karşı kurumsal bazda çözümler üretilebilir. Ekonomik kalkınmanın hukuki, idari, iktisadi alt yapısı için gerekli olan düzenlemeler yapılabilir. Çalışma imkânı bulunmayanların, asgari düzeyde ihtiyaçlarını karşılamaları için mali yardım sağlanabilir.<sup>105</sup> Beytu'l-mal fakirlerin ihtiyacını doğrudan karşılayabileceği gibi sosyal sorumluluk, iktisadi projeleri (kobileri) destekleyerek istihdam alanı oluşturmak suretiyle yoksulluğa karşı etkin bir fon olarak kullanılabilir.<sup>106</sup> Bu tür tedbirler sosyal devlet olmanın bir gereğidir. Bu tür faaliyetler maslahat kapsamında kamu otoritesine bırakılmıştır.

Fakirlik önlem alınmadığı takdirde can, mal, nesil, akıl için zararlı olabilmektedir. Kamu düzeni, devlet bütçesi, eğitim/araştırma faaliyetleri, kalkınma ve sağlık hizmetleri alanında sorun olabilmektedir. Yoksullar sosyal devlet olmanın bir gereği olarak fakirliğin olumsuz sonuçlarına karşı dinin ve devletin güvencesine alınmıştır.<sup>107</sup> Yoksulluğa karşı maslahat kapsamında alınacak tedbirler din, bilim ve ahlak alanlarının birlikteliğine dayanmaktadır.

#### 4.1.6. Yoksulluğa Karşı İnsani Değerlerle Tedbir

İslam iktisadi yoksulluğa karşı ihsan kapsamında infak, îsar, şefkat, merhamet, iyilik ve takva konusunda yardımlaşma türünden temel insani değerleri esas almaktadır.<sup>108</sup> İslam iktisat düşüncesi insan merkezlidir. Fakirliğe karşı gerek zihniyet, ibadet, hukuki sorumluluk ve teberru akitleri kapsamında alınan önlemler temel insani değerlerle aynı paydada buluşmaktadır.

İslam iktisat düşüncesinde yoksulluk kutsanmamıştır. Yoksulluğun muhtemel zararlarına, olumsuz sonuçlarına dikkat çekilerek, buna karşı önlem alınmıştır. Fakirlik/yoksulluk olgusuna karşı ihsan,

<sup>105</sup> Karadâğî, *el-Medhal ıla iktisadi'l-İslamî*, 1: 280-286; Bkz. Şenses, *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*, 219.

<sup>106</sup> Anwar, "Baitulmal's Potential as Trustee for Unclaimed Moneys of Muslims", 595.

<sup>107</sup> Karadavi, *Muşkiletu'l-fakir*, 109.

<sup>108</sup> Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 211, 215.

şefkat ve merhamet tabanlı kucaklayıcı bir kültür oluşturmuştur. Yoksulları dışlamadan, ayrımcılık yapmadan, maddi/manevi açıdan şefkat kanatlarının himayesine almıştır. Geçmişten günümüze yoksulluk etrafında oluşturulan olumsuz, dışlayıcı ve rencide edici algılar İslam iktisat düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. İslam iktisat düşüncesi insan onurunu yoksulluk etrafında oluşturulan olumsuz algıya karşı korumayı hedeflemektedir. İslam'ın yoksulluk karşısındaki ihsan merkezli yaklaşımı tarihi süreçte devlet bazında bir politikaya dönüşmüştür. İhsan düşüncesi teoride kalmayarak zihniyet, ahlak, ibadet ve hukuk planlarında somut bir forma dönüşmüştür.

İslam yoksulluğa karşı yalnızca kendi mensuplarını değil, aynı zamanda tüm insanlığı ortak bir sorumluluk altına almıştır. Zira yoksulluk insanlığın ortak bir problemidir. Nitekim gayri müslümler haraç, cizye ve diğer vergilerle sorumlu tutulmuştur. Öte yandan müellefe-i kulûba zekâtın pay ayrılırken, İmam Ebu Hanife'nin içtihadına göre fitır sadakası da verilebilmektedir.<sup>109</sup> Buna göre İslam iktisadı yoksulluk karşısında din, dil, renk ve ırk ayırımına gitmemektedir. Hz. Peygamber “*komşusu aç iken kendisi tok yatan bizden değildir*” buyurmuştur.<sup>110</sup> Komşunun müslüman olup olmaması konusunda bir ayrıma gidilmemiştir. Hz. Peygamber cahiliye dönemindeki hilfu'l-fudûl uygulamasından övgüyle bahsetmiştir. Mekke'nin fethinden sonra Kureyş'in cahiliye dönemindeki ihsan merkezli uygulamaları devam ettirilmiştir. Hz. Ömer gayri müslimlerden fakir, yaşlı ve çalışamaz durumda olanlara maaş bağlamıştır.<sup>111</sup> İslam iktisadı fakirlik problemini ihsan temellinde ele almaktadır. İhsan insanoglunun yanı sıra tüm varlığı şefkat, merhamet ve iyilikle kuşatan bir ruhtur.<sup>112</sup> Her şeyin en güzelini yapmak ve her konuda en iyi olmaya çalışmaktır.

Ayette “*Ortak koşanların (müşriklerin) vay haline, onlar ki zekât vermez, ahirete inanmazlar*” (Fussilet, 41/7) buyrulmuştur. Bir başka ayette: “*Şimdi yüz çevireni; pek az verip de kaskatı cimrileşeni gördün mü?*” (Necm, 53/34) buyrulmuştur. Buna göre tüm insanlık iman etmekle mükellef olduğu kadar paylaşım da mükelleftir. Sivil toplum kuruluşları, ulusal ve

<sup>109</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctebid*, 260.

<sup>110</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 10: 5 (19668).

<sup>111</sup> Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 211, 215, 226.

<sup>112</sup> Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 226.

uluslararası yardım kuruluşları İslam'ın iktisat düşüncesinde ihsan ilkesinin kapsamına girmektedir. İslam iktisat düşüncesi bu konuda şeffaflığı, hesap verebilirliği, politik istismarlardan uzak bir samimiyet vasatını esas almaktadır. Allah Teâla "*Ana-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara, yakın komşunuza, uzak komşunuza, yolda kalanlara, elinizin altındakilere iyilik yapmanızı emretti*" buyurmuştur. (Nisa, 4/36). Cehennemlikler için "*biş namaş kılânlardan ve yoksulları doyuranlardan değıldik*" (Müddesir, 74/44) buyrulmaktadır. Bu ayetlerde yoksulların dini, dili, rengi ve memleketi konusunda bir ayrıma gidilmemiştir. Fakirlerin borcunu ödemek üzere zimem defterlerinin bilinmeyen hayır sahipleri tarafından satın alınması, sadaka taşlarında ihtiyaç sahipleri için hayır sahipleri tarafından bırakılan maddi yardımlar bunun bir tezahürüdür. Bu yaklaşım özü itibarıyla Hz. Peygamber'in "*ciğer taşıyan her canlı için (yapılan iyilikte) sevap vardır*" şeklinde özetlemiştir. (Buhari, *Musakât*, 9). Buna bağlı olarak İslam tarihinde yalnızca insanlığın yanı sıra varlığın tamamı ihsan, şefkat ve merhamet kanatlarının himayesine alınmıştır.

### Sonuç

Yoksulluk birey, toplum, ülke ve dünya bazında maddi manevi boyutları bulunan bir olgudur. İslam iktisat düşüncesinin fakirlik olgusuna yaklaşımı beşeri iktisat düşüncelerinden farklılaşmaktadır. Kaynak bakımından vahiy ve içtihat merkezli olup inanç, ahlak, ibadet, hukuk ve maslahat bütünlüğüne dayanmaktadır. Böyle bir bütünlük içinde yoksulluğa ve olumsuz sonuçlarına karşı önlem almaktadır. Kendi mensuplarının yanı sıra tüm insanlığa bu konuda görev ve sorumluluk yüklemektedir.

Yoksulluğun sebepleri ve sonuçları bir toplumdan diğerine farklılaşmaktadır. Önlem alınmadığı takdirde yoksulluk birey, toplum ve devlet bazında olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. İslam İktisat düşüncesinde fakirlik probleminde karşı alınan tedbirler dini ve teşriî, dünyevi ve tekvîni olmak üzere iki boyutludur.

1. *Teşriî irade* kapsamında yoksulluğa karşı inanç, fikir, ahlak ve zihniyet planında önlem alınmıştır. İkinci olarak mali ibadetler, kefaretlar, nezirler ve sorumlulukların yanında vakıf, karzı hasen ve hibe türünden iktisadi araçlarla yoksulluğu giderilmesi amaçlanmıştır. İbadet, hukuk, ahlak ve iktisat bütünlüğüne dayanan bu tedbirler, ihsan kapsamında şefkat, merhamet, adalet ve paylaşım gibi temel insani değerlerin somut

formlarıdır. Yoksulluğu bertaraf etme gayesi de ancak bu formlarla gerçekleşebilir. İslam iktisadı farz, vacip ve sünnet düzeyindeki bu formlar sayesinde, sermayeyi zenginlerin elinde dolaşan bir meta olmaktan çıkararak toplumun tamamına yaymayı amaçlamaktadır. Bir diğer ifadeyle dinin belirlediği iktisadi paylaşım yollarıyla zenginliği insanlık için faydalı bir araca dönüştürmeyi hedeflemektedir.

2. *Tekvini irade* kapsamında yoksulluğa karşı ticaret, tarım ve sanayi alanlarında çalışarak üretmeyi; yoksulluğa karşı ekonomik, bilimsel, teknolojik, siyasi ve idari önlemlerin alınması gerekmektedir. İslam dünyası yoksulluğa karşı teşri iradenin gereklerini kısmen yerine getiriyor olsa da tekvini iradenin gereklerini yeterince yerine getirmemektedir. Gayrı müslim toplumlar tekvini iradenin gereklerini yerine getirmek suretiyle kendi içinde maddi yoksulluğu zayıflatmıştır. Ancak bir taraftan toplumu manevi yoksulluğa mahkum ederken, diğer taraftan kapitalist sömürgecilik yoluyla küresel bazda yoksulluğu derinleştirmiştir.

İslam iktisadı bireysel bazda yoksulluğa karşı sabır, kanaat, çalışma ve tevekkül zihniyetini yerleştirmekte; tembelliği, cimriliği ve fakirlik korkusunu ise kınamaktadır. Bireyin çalışma imkanı yoksa veya çalışmasına rağmen yoksul ise bu durumda yoksulluğa karşı infak/paylaşım yoluyla tedbir alınmıştır. İnfak ise farz, vacip ve nafile kısımlara ayrılmaktadır. İnfak kapsamında nafaka, zekât, fitır sadakası, mali kefaretlar, nezirler ve nafile sadakalarla önlem alınmaktadır. Buna ek olarak vakıf, vasiyet, miras, borç verme, hibe, ariyet/ödünç ve komşuluğun gerektirdiği mali sorumlulukları yerine getirme türünden iyilik esasına dayalı tedbirler alınmaktadır. Maslahat kapsamında yoksullukla doğrudan ve dolaylı mücadele etmek üzere beytu'l-mal fonunu kullanmaktadır. İktisadi bir zulüm aracı olarak küresel bazda yoksulluğu derinleştiren faizi yasaklamaktadır.

Günümüz dünyasında yoksulluğu derinleştiren kapitalist iktisat anlayışı, geçmiş sosyalist tepkilere karşı sosyal devlet anlayışını kabullenmiştir. Ancak beşeri iktisat anlayışların aldığı tedbirlere rağmen, dünya genelinde yoksulluk problemi derinleştirmiştir. İslam iktisadı ise sosyal adaletin egemen olduğu bir iktisat düzenini ve insan onuruna layık yaşanabilir bir dünyayı hedeflemektedir. İslam iktisadı geçmişteki tecrübesiyle bunu ispatlamıştır. Aldığı önlemlerle bireyi, toplumu, insanlığı ve insanlık onurunu bu gün de koruyacak bir potansiyeldedir.

**KAYNAKÇA**

- Açıkğöz, Reşat – Yusufoglu, Ö. Şükrü, “Türkiye’de Yoksulluk Olgusu ve Toplumsal Yansımaları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2012): 76-117.
- Adnan Ertem, “Osmanlı’dan Günümüze Vakıf Medeniyeti”, *Vakıflar Dergisi*, 36/1, (Aralık 1999): 25-65.
- Amidî, Ali b. Ebi Ali b. Muhammed Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999.
- Asad Zaman. “An Islamic Approach to Inequality and Poverty”. *JKAU: Islamic Econ*, 31/1, (January, 2018): 69-92.
- Aydın, Nevzat. “Ahîlikte İş ve Ticaret Ahlakının Hz. Peygamber’in Sünnetindeki Temel Referansları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2015). 87-104.
- Balta, Yusuf. “Belli Başlı Kaynaklarda Havaic-i Asliyye Listeleri”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, (2016). 227-239.
- Bozan, Mahmut. “Yoksulluk Algısına Farklı Bir Bakış”, *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, 8/15, (2017): 389-410.
- Chossudovsky, Michel. *‘Avlemetu’l-fakr*. Mısır: Mektebetu İnsaniyyat 2012.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. “*Ğıyasu’l-umem ve teyyasu’z-zulem*”. İskenderiye: Dâru’d-Da’ve, 1979.
- Çayıroğlu, Yüksel. “İslam İktisadının Karakteristik Özellikleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24/1 (2014). 149-183.
- Çizakça, Murat. *Osmanlı Dönemini Tarihsel ve Ekonomik Boyutları*, [https://www.tusev.org.tr/usrfiles/files/Osmanli\\_Donemi\\_Vakif\\_larinin\\_Ekonomik\\_Boyutlari\\_\(1\).pdf](https://www.tusev.org.tr/usrfiles/files/Osmanli_Donemi_Vakif_larinin_Ekonomik_Boyutlari_(1).pdf), Erişim: 11.11.2019.
- Daşlı, Yılmaz. “Yoksullukla Mücadelede Yeni Bir Yaklaşım: İşlevsel Yoksulluk” *Turkish Studies*, 13/26, (2018): 459-474.
- Dımaşkî, Takıyuddin Ebubekir Muhammed b. Muhammed. *Kifâyetu’l-ahyâr fî halli ğayeti’l-ihtisâr*. Beyrut, Dâru’l-Hayr, 2004.
- Ebu Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’*. Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-‘Arabî, tsz.

- Emrah Ayaşlıoğlu. *Yoksulluk ve Reklam Algısı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Eskicioğlu, Osman, “Fakr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 1995.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. İstanbul: Profil Yay., 2014.
- Ğamravî, Muhammed Züheyr. *Envâru'l-Mesâlik*. Midyat: Dâru Nuri's-Sabah, 2010.
- Hareşî, Abdusselam. *Fıkhü'l-fukarâi ve'l-mesâkîn*. Beyrut, Dâru'l-Müeyyed, 2002.
- <http://tuik.gov.tr/Start.do>, Erişim: 31.01.2019.
- <https://www.unicefturk.org/yazi/GeertCappelaere>, Erişim: 31.01.2019.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-durrri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Aşur, Tahir. *Mekasidu's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2016.
- İbn Haldûn, Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*. Dımaşk: Daru Ya'rûb, 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhalla*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhalla*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hibban Muhammed b. Ahmed. *Sabîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- İbn Hümam, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003).
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *eş-Şerbu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr 2011.
- İbn Manzur, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Daru'l-Me'arife, Tsz.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetu'l-müctehid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Karadağî, Muhyiddin Ali. *el-Medhal ila iktisâdi'l-İslâmî*. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.

- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-şekât*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2011.
- Karadavi, Yusuf. *Muşkiletu'l-faker ve keyfe 'alecebe'l-İslam*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Ticaret İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kâsânî, Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed. *el-Bedaiu's-sanaâ fî tertîbi's-şerayi'*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1998.
- Kutup, Seyyid. *İslam'ın Dünya Görüşü*. İstanbul: Arslan Yayınları, 1991.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2015.
- Lucas, Robert. "Expectations and the Neutrality of Money", *Journal of Economic Theory*, 4/1, (1972): 103-124.
- Macit, Mustafa. "Yoksulluk İnsan Onuru ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1, (2014): 102-116.
- Mısrî, Refik Yunus. *Usûlu İktisâdî'l-İslâmî*. Beyrut, Daru's-Şamiyye, 2012.
- Nassâr, Ahmed Muhammed Mahmud. *Mebâdiu iktisadi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Nebhânî, Takıyuddin. *en-Nizâmu'l-iktisadî fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Umme, 2004.
- Orhan, Serdar- Savuk, Fatih. "Emek Teknoloji İşsizlik İlişkisi", *ÇSGB Çalışma Dünyası Dergisi*, 2/2, (Ağustos, 2014): 9-24.
- Osmanî, Muhammed Takıyuddin. *Usûlu'l-iftâ ve âdâbuhu*. Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 2014.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul, Yeni Boyut Yay., 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyai'-t-Turâsi'l-'Arabî, Tsz.
- Sami, Şemsettin. *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.



- Şenses, Fikret. *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk*. İstanbul, İletişim Yay., 2009.
- Tabakoğlu, Ahmet. “Bir İlim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16/1, (2010): 11-34.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslami İlimlerde Usul/Metodoloji Meselesi II*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camii'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2000
- Taş, Yunus- Özcan, Selami. “Türkiye’de ve Dünya’da Yoksulluk Üzerine Bir Araştırma”, *International Conference On Eurasian Economies*, (2012): 423-430.
- Tireli, Münir. *Küreselleşme ve Yoksulluk: Birleşmiş Milletle ve Dünya Bankası Göstergeleri Işığında Bir Analiz*,. Uzmanlık Tezi, Ankara, 2009.
- Uçar, Ramazan Gürsel. *Düşünmeye Akeletmeye Davet*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Kuşeyrî Risalesi*. İstanbul: Dergâh Yay., 1999.
- Usame Sadık Tayyib-Abdullah b. Ömer-Isam b. Yahya Filâlî. *Mukâfehatu'l-fakr*. Cidde, Merkezi'l-İntâci'l-İ'lâmî, 2006.
- Widiyanti, Dwi Retno. “Redistribution Adjusts Efficiency In Economy; Islamic Paradigm” *Global Journal of Business and Social Science Review*, 3/1, (November 2015): 2-9.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Kamil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul, Ensar Yay., 2007.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Zerkâ, Muhammed Enes b. Mustafa. *Sünaiyyetu mesâdiri'l-ma'rife fî 'ilmi'l-iktisadi'l-İslamî ve netâicuha'l-menbeciyye*. Cidde: Kral Abdulaziz Üniversitesi Yay. Tsz.



## MAĞRİB'DE MEVLİD-İ NEBÎ MERÂSİMLERİ\*

Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN\*\*

### ÖZ

Tarih boyunca hemen her toplumda çeşitli zaman ve mekânlarda, sembolik anlamları, dinî pratikleri olan, kültürel öğeler içeren çeşitli merasimler, kutlamalar yapılmış ve yapılmaktadır. Bu merasimler bir taraftan kişinin kutsalla olan bağı güçlendirirken bir yandan da yaşadığı toplumla bütünleşmesini sağlayabilmektedir. Bu çalışmaya konu olan merâsimler ise ilk dönemlerde medhiyelerle ifade edilen sevginin kutlamalara dönüşmüş hali olarak Hz. Muhammed'in doğumunun çeşitli semboller, kaside ve dualarla ifade edildiği mevlid merâsimleridir. Bu merâsimler Fâtımî devlet törenleriyle başlayıp, Erbil'de Begteginli Kökböri ile şekillenerek, Mağrib ve Endülüs'e de taşınmış ve adeta geleneksel hale gelmiştir. Bu çalışmada mevlid kutlamalarının Mağrib'e gelişi, yapılan kutlamaların içeriği, burada hüküm sürmüş Merinî ve Abdülvadî sultanlarının ve halkın kutlamalara yükledikleri anlam, dönemlerinin tarihçi, devlet adamları ve ediplerinin kitaplarında ayrıntılı olarak anlatılan ve böylece de yüzyıllarca korunan mevlidi- nebî merasimleri konu edilecektir. Bu bölgede resmî olarak kutlanan mevlid-i nebîye özel yazılan kasideler ve bu geceler için sultanların tören salonuna özenle koydurdukları saatler de bu çalışmanın konuları arasında yer alacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlid, Mevlid-i Nebî, Kuzey Afrika, Mağrib, Merinîler, Abdülvadîler, Mevlidiyyat.

---

\* Bu makale, 3-5 Kasım 2017'de Bandırma'da gerçekleştirilen RESSCONGRESS 1. Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumunda sözlü olarak sunulan "Mağrib ve Endülüs'te Mevlid Kutlamaları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek, büyük ölçüde değiştirilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ABD, e-mail: ztamdogan@nku.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9128-4026>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 17/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : : 13/11/2019

## MAWLID AL-NABI CELEBRATIONS IN THE MAGHREB

## ABSTRACT

Throughout history, various ceremonies and celebrations containing symbolic meanings, religious practices and cultural elements have been held in almost every society at various times and places and are still being held. The celebrations subject to this study are the celebrations of al-mawlid in which the birth of Prophet Muhammad (pbuh) is expressed by various symbols in the form of kasidahs (eulogiums) and prayers, as a converted form of the love which is used to be expressed in madhiyyas (praises) in the early periods. This study deals with the arrival of the mawlid celebrations to Maghreb, content of the celebrations, the meaning which was put on the celebrations by Marinides and Abdulwadi' rulers and also by the community. It was the period of the Marinides that the mawlid celebrations in the Maghreb became widespread in almost all over North Africa as an official celebration and also extended to Andalusia. In the mawlid celebrations of Maghreb, in addition to the kasidah (eulogiums) competitions, candle or water clocks which were made by the order of some sultans specially for that night, also draw attention.

**Keywords:** Mawlid, Mawlid al-nabi, North Afrika, Maghreb, Marinides, Abdulwadi, Mawlid Kasidah.

## Giriş

Bu çalışmada Mağrib'de hüküm süren ve mevlid-i nebî merasimlerini Mağrib'de resmi hale getiren Merini devleti ile Abdülvadi devleti dönemleri mevlid-i nebî kutlamaları anlatılmaktadır. Mağrib'de hüküm sürmüş olan devletlerden üçünün seçilmesinde, bu dönemki mevlid-i nebî kutlamalarına şahit olmuş devlet adamı ve tarihçilerin birinci elden kaynak değeri taşıyan eserleri ve kutlamaların yapıldığı mekânın, kutlamalara katılanların, yapılan ikrâmların, Sultanların tavırlarının, okunan kasidelerin, mevlid kutlamalarının yapıldığı salonda en güzel yeri alan ve sultanlar tarafından bu geceye özel yaptırılmış saatlerin en ince ayrıntılarına kadar bizlere tavsif edilmiş olmasının büyük rolü ve önemi vardır. Bunlar yeri geldikçe tanıtılacak olan, Merînî dönemi için İbn Merzuk ve eseri *el-Müsnedü's-sahibü'l-hasen fî meâsiri ve mehâsini mevlânâ Ebi'l-Hasan*; Abdülvâdiler dönemi için Ebû Zekerîya Yahyâ b. Haldûn ve eseri *Buğyetü'r-ruvâd fî zikri'l-mülûki min Benî Abdülvâd* dır.

Mevlid-i nebî merâsimlerinin anlatılacağı bu iki Mağrib devleti olan Merînîler 1196-1465, Abdülvâdiler 1235-1550 yılları arasında hüküm

sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada 13.-16. yüzyıllar arası Mağrib’de sosyo-kültürel açıdan önemli bir yer tutan mevlid-i nebî merasimlerinin içeriği, kutlamaların devlet tarafından desteklenmesi, kutlamalar dolayısıyla geceye özel kasideler dolayısıyla edebî telifatta, yine kimi sultanların isteğiyle geceye özel hazırlanan mumlar ve saatler sanat ve zanaat ürünlerinin artmasını desteklemiştir. Bu günlerde devlet âlimleri, eşrâfi, talebeyi yanında konuk etmiş, halkı saraya davet etmiş, onları hediyelerle ve ikramlarla hoşnut etmiş, çeşitli hayrâtta bulunmuştur.

Tarihî süreçte mevlidü’n-nebevî, leyletü’n-nebevî, mîladü’n-nebevî adlarıyla tertiplenen bu kutlamalar hemen bütün İslam âleminde<sup>1</sup> dinî ve sosyo-kültürel hayatın önemli bir unsuru olarak, kimi zaman da devlet otoritesinin meşrûiyet göstergesi olarak uygulanagelmıştır.<sup>2</sup>

Mevlid kutlamalarının tarihi seyrinde de zamanla bu şartların kutlamaları şekillendirdiği, değiştirip dönüştürdüğü görülecektir. Mevlid’de dair ilk resmî merâsimleri Mısır’da hüküm süren Şî Fâtımî Devleti’nde<sup>3</sup> Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve dönemin halifesinin mevlidleri şeklinde görmek mümkündür.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hint alt kıtasında mevlid kutlamaları tarihi eskidir. Özellikle 11. asırdan itibaren bölgede hâkimiyet kuran Türk devletleri Hz. Peygamberin doğum gününün kutlanması için çeşitli etkinlikler yaparlardı. Saraylarda şairler mevlidlerini okurlardı. Hint alt kıtasında Urduca yazılan manzum mevlid çalışmalarına daha çok miladnâme, mevlidnâme, tevellüdnâme, miracnâme, nurnâme adları verilirdi. Abdülhamit Birşık, “Hint Alt Kıtasında Hz. Peygamberin Doğumunu Anma Etkinlikleri ve Mevlid Geleneği”, *İnsanlığın Tükenmeyen Ümidi Peygamberimiz’e*, İstanbul Müftülüğü, 2007: 60-63.

<sup>2</sup> Ahmet Özel, “Mevlid”, erişim 10 Ocak 2013, <http://www.sonpeygamber.info/>.

<sup>3</sup> Fâtımî devri Mısır’da toplumun sosyal yapısı, Kıptüler, Mağribliler, Türkler, Rûmlar, Ermeniler’den oluşmakta ve bunların inanç ve mezhepleri de Sünnilik, İmâmîlik, İsmâîlîlik, Hristiyanlık ve Yahûdîlik olarak sayılmaktaydı. Bu sosyal renklilik dinî ve millî törenlerin çeşitlenmesine sebep olmuş ve dolayısıyla Fâtımî dönemi bu törenler büyük bir özenle kutlanmıştır. Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 228-237.

<sup>4</sup> M. Tayyib Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler”, 23; Pessah Shinar, “Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib”, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. Myrian Rosen-Ayalon (Jerusalem: 1977), 373. Ayrıca Mısır’daki bu resmî kutlamaların ayrıntılı bilgisi için bk. Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Hasan Kayserânî İbnü’t-Tüveyr, *Nüzhbetü’l-muketeyn fî abbâri’l-denleteyn*, haz. Fuad Seyyid Eymen, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1412/1992), 217-219.

Kutlamalarının başladığı Muiz-Lidînillâh döneminde (salt. 362-365/972-975) o gün devlet erkânı saraya gider, hutbeler okunur, helvalar ikram edilir, geceleri de fener alayları düzenlenirdi. Kutlamalar sâde ve ciddi<sup>5</sup> devlet töreni şeklinde yapılırdı.<sup>6</sup> Bu kutlamalara Sünnî çoğunluk katılmamaktaydı.<sup>7</sup> Shinar, burada yapılan kutlamalarla Mağrib’de yapılan merâsimler arasında bir değerlendirme yaparken Mısır’da sade ve ciddi bir şekilde devlet adamları ve alimler nezdinde yapılan mevlidin, Mağrib’de ise Erbil’de olduğu gibi sûfîlerin de oldukça fazla katılımıyla yapıldığı, içerik açısından bunların Noel kutlamalarındaki benzerlikleri daha fazla içerdiğini ifade etmektedir.<sup>8</sup> Oysa Erbil ve Mağrib’deki merâsimlerde bulunan mum alayları, helva ikramları, oldukça farklı unsurlar barındıran ve hepsinden etkilenebilmesi mümkün olan Fatımî merâsimlerinde de yer almaktaydı.

Bir süre ara verilen bu kutlamalar, Eyyûbiler döneminde Erbil’de Selâhaddîn Eyyûbî’nin kayınbiraderi olan, Erbil ve çevresinde hüküm süren bir Türk beyliği olan Begteginliler’in atabegi Muzafferüddin Kökbörü (Gökbörü) (salt. 586-631/1190-1233) zamanında yeniden ve daha görkemli bir şekilde icra edilmiş<sup>9</sup> ve bu haliyle Mağrib ve Endülüs’e doğru yayılmıştır. Bu dönemin kutlamaları uzun bir süreyi kapsadığı için ayrıca halkın ve tarikat mensuplarının geniş katılımı ile yapıldığı için, kutlamaların ilk defa Kökbörü döneminde gerçekleştiği söylemi öne çıkmıştır.<sup>10</sup> Erbil’deki mevlid merâsimlerine (604/1207) Endülüs’ten gelip şahit olan tarihçi İbn Dihye el-Kelbî,<sup>11</sup> bu büyük

<sup>5</sup> Shinar, “Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib”, 374.

<sup>6</sup> Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler”, 23.

<sup>7</sup> Ahmet Özel, “Mevlid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 475.

<sup>8</sup> Shinar, “Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib”, 375.

<sup>9</sup> Okıç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler”, 23; Özel, “Mevlid”, 29:475. Bu kutlamalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâü'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1398/1978), 4: 117-119.

<sup>10</sup> Özel, “Mevlid”, 29: 476.

<sup>11</sup> İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235): Endülüslü tarihçi, muhaddis ve edip olan İbn Dihye, neseb bakımından baba bakımından Hz. Peygamber’in Herakleios’a elçi olarak gönderdiği sahabi Dihye b. Halife el-Kelbî’ye, anne tarafından Hz. Hüseyin’e

kutlamalarla ilgili olarak *et-Tenvîr fî mevlâdi’s-sirâci’l-münîr* adlı bir mevlid kitabı yazmıştır.<sup>12</sup> Pessah Shinar, İbn Dihye’nin mevlid törenleri ile ilgili olarak yazıp sultandan büyük bir ödül aldığı mevlid kitabı ile ilgili olarak, “bu kasîdeyle birlikte bu kutlamalara yeni bir unsur daha eklenmiş ve mevlidin evrensel olarak en önemli, en belirgin ve kalıcı bir özelliği takdir edilmiş oldu” ifadesini kullanmaktadır.<sup>13</sup> İşte Shinar’ın belirttiği bu unsur, yüzlerce yıl canlılığını korumuş, mevlid gününe özel kitaplar, kasideler yazılmaya devam etmiş, bunlar toplumsal hafızada yerini almıştır.

Böylece İbn Dihye tarafından tesiri Mağrib’e ulaştırılmış<sup>14</sup> olan mevlid-i nebevî geleneği Muvahhidler Devleti’nin sonları ve Merînîler Devleti’nin başlangıcında Sebte’de şeyh, kadı ve muhaddis olan Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin es-Sebtî el-Azefî<sup>15</sup> (ö. 633/1236) ve oğlu Sebte hâkimi Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Azefî (ö. 677/1279)<sup>16</sup> vesilesiyle önce Sebte’de kutlanmaya başlanmış;

---

dayanmaktadır. Endülüs ve Mağrib’in ilim merkezlerinde çeşitli âlimlerden ilim tahsil etti. Hadîs hâfızı olan İbn Dihye, 595/1199 yılında Tunus’ta Sahîh-i Müslim’i şerhederek okuttu. Hacc’a gitti; Mısır, Şam, Irak ve Horasan’a ilmî seyahatlerde bulundu. Mehmet Özdemir, “İbn Dihye el-Kelbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 413-414.

<sup>12</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4: 117-119.

<sup>13</sup> Shinar, “Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib”, 375. Shinar aynı sayfada Erbil’deki kutlamalarda en dikkat çekici durumu, “sûfilerin önemli rollerinin olması” diye ifade etmektedir. Ayrıca mum ışığı eşliğindeki kafilenin geçit töreni yapmasını da bu dikkat çeken kısma eklemektedir. Ayrıca Shinar, devlet ve din adamları nezdinde kutlanan sâde ve resmî Fâtımî mevlidlerinden farklı olarak, tören usûlleriyle kutlanmaya başlanan Erbil’deki bu kutlamaların Noel kutlamalarıyla pek çok önemli özellik paylaştığını iddia etmektedir.

<sup>14</sup> Nidâl A’racî *Müeyyed Mâlullâh Azîz, ed-Devletü’l-Merîniyye alâ abdi’s-Sultân Yûsuf b. Ya’kûb el-Merîni (685-706/1286-1306)*, (Câmiatü Musul, 1425/2004), 94.

<sup>15</sup> Bilgi için bk. Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Hatîb, *el-İbâta fî abbâri Gurnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1393/1973), 3: 383.

<sup>16</sup> Ahmed Sâmî ed-Devserî, *el-Hayâtü’l-ictimâî fî Gurnâta fî asri devleti Beni’l-Ahmer 635-897/1238-1492* (Ebû Zabî: el-Mecmu’us’s-Sekafî, 2004), 158. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü’l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ezhârü’r-riyâz fî abbâri İyâz* thk. 1-3 Mustafa es-Sekka v.dğr., 4-5 Said Ahmed A’râb v.dğr., 1-5, (Rabat: İyâü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1939-1980), 1: 39; 2: 374-377. Ayrıca hayatı ve mevlide özel

daha sonraları da Kuzey Afrika ve Endülüs'te özel ilgiyle icrâ edilmeye devam etmiştir.<sup>17</sup>

### **Mağrib'de Mevlid/Mulûd/Leyletü Mîlâdî'n-Nebevî Kutlamaları<sup>18</sup>**

Mağribdeki mevlid-i nebî merâsimleri Merînîler<sup>19</sup> ve Abdülvâdîler<sup>20</sup> açısından ele alınacaktır.

Mağrib ve dolayısıyla Endülüs'teki mevlid kutlamalarının başlatılıp yaygınlaştırılmasında İkab<sup>21</sup> savaşı yenilgisinin vurgulanması

---

yazdığı şiirler için bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İbâta*, 3: 11 vd. ve Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve ribletuhû garben ve şarken*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1413/1992), 472.

<sup>17</sup> Özel, "Mevlid", 29: 476. Mısır'daki Fatimîlerle Mağrib arasındaki bağları ve ilişkileri, mısırın Mağribi sosyal hayat açısından da etkilemesini kitabında konu edinen Hasan Hazîri Ahmed için bk. *Alâkatü'l-Fâtumiyîn fî Mısır bi-düvelî'l-Mağrib (362-567/973-1171)* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1996), 270-271.

<sup>18</sup> Bu bölüm için 2014 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Doç. Dr. Gülgün Uyar danışmanlığında hazırlamış olduğumuz *Merînîler Dönemi Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat (592-869/1196-1465)* adlı doktora tezimizden faydalandık.

<sup>19</sup> Mağrib'de 1196-1465 yılları arasında hüküm süren bir Berberî hânedanı. Ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Gözütok Tamdoğan, *Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

<sup>20</sup> Benû Abdülvâd (Abdülvâdîler/Zeyyânîler): "633-957/1235-1550 yılları arasında Mağrib'de hüküm süren Berberî Zenâte kabilesine mensup bir hânedan olup kurucusu Yağmurasan'ın babası Zeyyân'a nisbetle Benû Zeyyân, Zeyyânîler diye de bilinmektedir. Çok zengin olmamalarına rağmen başşehir Tilimsân'ı câmi, medrese ve saraylarla donatmışlar, burayı ilim ve ticâret merkezi hâline getirmişlerdir." Bk. Erdoğan Merçil, "Abdülvâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 276-277.

<sup>21</sup> İkab/Las Navas de Tolosa Savaşı: Müslümanların Ereğ zaferi sonrası Hristiyanlar tarafından oluşturulan Haçlı ordusu ile 1212 yılında yapılan ve Muvahhidî ordusunun büyük yenilgisiyle sonuçlanan savaştır. İkab savaşından Muvahhidler'in yıkılışına kadar (667/1269) geçen sürede çok sayıda hükümdarın iktidara gelmesi, devletin son döneminin ne kadar çalkantılı ve istikrarsız geçtiğini göstermektedir. Bk. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 215; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31: 410.



gerekmektedir. Anlaşılan bu yenilgi sadece toprak kaybı ve siyasî kargaşa getirmemiş bunun yanı sıra Müslümanların yaşam tarzlarında da farklılıkları beraberinde getirmiştir. Bu yenilgi sonrası Müslümanlar arasında yaşanan bir olgu olan Hıristiyanlar'ın yaşam tarzlarından etkilenme dikkat çekicidir. Özellikle İkab yenilgisi sonrası Hıristiyanların eline geçen bazı Endülüs Müslüman şehirlerindeki Müslüman halkın dinî ve sosyo-kültürel hayatlarında Hıristiyanları taklitler başlamış, onların bayramlarına ve özellikle Hz. İsa'nın doğum gününün onların çeşitli âdetleriyle kutlamaya başladıkları görülmüştür. Mağrib ve Endülüs'teki Mevlid-i Nebî merâsimlerinin önemine binâen kaleme aldığı makalesinde Abdülhâdî Tâzî, bu bölgedeki halk arasında birçok özelliğiyle alınıp kutlanmaya başlayan ve komşuları olan Hıristiyan âdetlerine karşı bu mevlid kutlamalarını çok önemli bir tavır olarak vurgulamaktadır. Çünkü o dönemde, Mevlid-i nebî merâsimleri öncesinde Müslümanlar daha çok Hıristiyan bayramları sadece masum bir şekilde tebrikleşme, hediyeleşme değil kutlamalarda tatlı ve hamurdan yapılan maketlerin, şekillerin, mum ve helvalarla süslenen ağaçların Müslümanlar tarafından da taklit edildiğini ifade etmektedir. el-Azefî'nin bu kutlamaları ihdâs etmesinin amacının da Müslümanlar'ın komşu topluluklar arasında zayıflayıp şaşırılmamaları olduğunu eklemektedir. Oysa onların Hz. Muhammed'in doğum günü ile ilgili birşeyler söylemediklerini buna rağmen Müslümanlar'ın ise çocuk, kadın herkes tarafından Hıristiyan âdetlerine sarıldıklarını ilave etmektedir.<sup>22</sup>

Bazı alimler ki içlerinde yukarıda bahsedilen Ebü'l-Abbas es-Sebtî el-Azefî<sup>23</sup> (ö. 633/1236) ve oğlu Ebü'l-Kâsım el-Azefî (ö. 677/1279)<sup>24</sup> de

<sup>22</sup> Tâzî, "Li-mâzâ İdü'l-Mevlid fi'l-Garbi'l-İslâmî", [www.habous.net/daouat-alhaq/](http://www.habous.net/daouat-alhaq/).

<sup>23</sup> Bilgi için bk. Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-İbâta fî abbâri Gurnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1393/1973), 3: 383. Ülkeyi dokuz idarî bölgeye ayıran Merînîler ayrı bir statü uyguladıkları Sebte'nin idaresini uzun süre Azefî ailesinin yönetimine bıraktılar. İsmail Ceran, "Merînîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 192-199.

<sup>24</sup> Ahmed Sâni ed-Devserî, *el-Hayâtü'l-ictimâî fî Gurnâta fî asri devleti Beni'l-Ahmer 635-897/1238-1492* (Ebû Zabî: el-Mecmu'us's-Sekafî, 2004), 158. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ez-hârü'r-riyâz fî abbâri İyâz* thk. 1-3 Mustafa es-Sekka v.dğr., 4-5 Said Ahmed A'râb v.dğr., 1-5, (Rabat: İyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1939-1980), 1: 39; 2: 374-377. Ayrıca hayatı ve mevlide özel

yer alır, onlar bu durumu özellikle Endülüs'te Müslüman toplumun Hristiyanlara benzemeye başlamalarını, onların bayramlarına iştiraklerini görüp düşünmeye başladılar. Sultanları ve halkı mevlid-i nebî kutlamalarına davet etmeye başladılar. Bu sebeple Sebte şehrinde okulları dolaşmaya ve öğrencilere bu kutlamaların manasını açıklamaya başladılar. Böylece Mağrib'de Muvahhidler Devleti'nin son dan bir önceki sultanı Ömer el-Murtaza (salt. 646-665/1248-1266) döneminde mevlid-i nebî kutlamaları başlamıştır.<sup>25</sup>

### Merînîler Dönemi Mevlid-i Nebî Merâsimleri ve Kasîde Yarışmaları

Mağrib'de mevlid-i nebî merâsimlerinin hemen tüm Kuzey Afrika'da yaygınlaşıp resmî kutlamalar haline gelmesi ve Endülüs'e kadar uzanması Merînîler devleti dönemine rastlamaktadır. Kutlamalar oldukça dikkate değer bir şekilde icra edilmiş; sosyo-kültürel canlanmaya, edebî alanda telifatın artmasına sebep olmuştur.

Merînîler Devleti'nin mevlid merâsimlerine gösterdiği büyük ihtimâmın önemli bir sebebi olarak Shinar, "henüz yönetimlerinin yeni teessüs etmesi dolayısıyla nüfûzlarını güçlendirme adına dînî bir dayanak arıyor olmaları"na işaret etmektedir.<sup>26</sup> Böylece Kuzey Afrika'da bu kutlamalar altıncı Merînî Sultanı Ebû Yûsuf (salt. 656-685/1258-1286) döneminde "Mevlidü'n-Nebî'nin kutlanması ve bütün ülkede kutlanan bayramlardan bir bayram olması"<sup>27</sup> emriyle başlamıştır.<sup>28</sup> O, mevlid-i nebî

---

yazdığı şiirler için bk. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3: 11 vd. ve Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve ribletubû garben ve şarken*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1413/1992), 472.

<sup>25</sup> Hannân Muhammed Ali Süveyd, "el-İhtifâlü bi'l-mevlidi'n-nebevî fi'l-Mağribi'l-evsat", erişim 15 Haziran 2018. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>.

<sup>26</sup> Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", 377.

<sup>27</sup> Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî İbnü'l-Kâdî, *Cezyetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medîneti Fâs* (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1973), 2: 549; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstikâsâ li-abbâri'l-garbi'l-İslâmî* thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsirî, (Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954), 2: 43.

<sup>28</sup> Muhammed Âsâ Harîrî, *Târihü'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelîs fi'l-asri'l-Merînî (610-869/1213-1465)*, 2. Baskı (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1408/1987) 333-334; İbrahim Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî* (Dârü'r-Reşâdî'l-Hadîse,

gecelelerinde şairlerin kasîdelerini, hatiplerin konuşmalarını dinlemiştir. Kutlamalar oğlu Ebû Ya'kûb'la (salt. 685-706/1286-1306) birlikte de Mağrib'in her tarafına yayılmış<sup>29</sup> ve resmî hâle gelmiştir.<sup>30</sup> Sultan Ebû Ya'kûb bu kararı aldığı anda 691/1292 yılının sonlarında Rîf bölgesinde bulunan Sabra Kalesi'nde idi.<sup>31</sup> Bu kutlamayla, mevlidin Mağrib ve Endülüs'te dinî ve resmî bir tören olarak kutlanmasının öncüsü olmuş, Fas'taki resmî töreni düzenleme işini de Karaviyyûn Câmii hatîbi Muhammed b. Ebû's-Sabr Eyyûb b. Yenkül'a vermiştir.<sup>32</sup>

Mağrib'de 'mulûd' diye isimlendirilen mevlid kutlamaları genellikle gecedan başlar ve yedi<sup>33</sup> gün sürerdi. Fakat en görkemli kutlamalar birinci ve yedinci günlerde yapılırdı.<sup>34</sup> Kutlamalar Ebû Ya'kûb el-Merînî'den sonra diğer Merînî sultanlarınca da özen gösterilen bir kutlama olmaya devam etmiştir.<sup>35</sup>

Merînî Sultanı Ebû'l-Hasan'ın (salt. 731-749/1331-1348) hatîbi olan İbn Merzûk *el-Müsnedü's-sahibü'l-basen fî meâsiri ve mehâsini mevlânâ Ebi'l-Hasan* adlı kitabının bir bölümünü bu dönemki mevlid

---

1408/1987) 259; A'racî, *ed-Devletü'l-Merînî*, 94.

<sup>29</sup> Devserî, *el-Hayâtül-ictimâî fî Gurnâta*, 158-159.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed b. Ömer İbn Ebû Zer' el-Fâsî, *Ensü'l-mutrib bi-ravzi'l-kartas fî abbâri müllûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs*, (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972), 383. Ayrıca bk. Harekât, *es-Siyâset*, 259; Muhammed b. Abdülhâdî Menûî, *Varakât an li-hadâreti'l-Merînîyyîn* (Rabat: Câmîatu Muhammedi'l-Hâmis, 2000), 521; Ali Hâmid Mâhî, *el-Mağrib fî asri's-sultan Ebi İnân el-Merînî* (Dârülbeyzâ: Dârü'n-Neşri'l-Mağribî, 1986), 266; A'racî, *ed-Devletü'l-Merînî*, 94.

<sup>31</sup> İbn Ebû Zer', *Ensü'l-mutrib*, 382, 383; A'racî, *ed-Devletü'l-Merînî*, 94.

<sup>32</sup> İbn Ebû Zer', *Ensü'l-mutrib*, 383.

<sup>33</sup> Sadece bu tören değil, sultana biat edildikten sonraki törenler vs. de yedi gün şeklinde olmaktadır. Bu durum da Mağrib'in sosyal ve akîdevî hayatında tesbî' yani yedilemenin önemli bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu törenlerden birisi de yine yedi gün süren, sultan Ebû'l-Hasan'ın başşehir dönüşünde yapılan törendir. Bu törende davullar çalınmış ve halka yemek ikram edilmiştir İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, 4: 217; Harekât da Mağrib'deki sosyo-kültürel hayat içerisinde tesbî' geleneğinin etkisine dikkat çekmektedir. Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema'*, 260.

<sup>34</sup> Roger Le Tourneau, *Fez in the age of the Marinides* Fransızca'dan trc. Besse Alberta Clement, (Norman: 1961), 142-143.

<sup>35</sup> Harîrî, *Târîbü'l-Mağrib*, 333.

kutlamalarının tanıtımına ayırmıştır. İbn Merzûk, el-Azefî'nin bu hayra vesile olduğunu, sultanları ve halkı bu kutlamalara çağırdığını, bu sultanın da işte bu çağrıya uyduğunu ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. 738/1337 yılında yapılan töreni hemen hemen tüm ayrıntılarıyla anlatan İbn Merzûk, sultanın merâsimplere oldukça önem verdiğini, seferde bile icra etmekten vazgeçmediğini belirtmektedir. Törenin ayrıntılarına geçen yazar, sultanın mevlid kutlamaları için hazırlanan meclise geçtiğinde oraya kutlamalar için gelmiş olan şeriflerin, kadıların, fukahânın, imam-hatiplerin ve halkın mertebelerine göre yerlerine oturmuş olduklarını anlatır. Mevlid için süslenmiş olan salonda buhûrlar yanında misafirler için çeşitli yemekler ve tatlılar, güzel kaplarda meyveler hazırlanmıştı. Yemekler yendikten sonra tatlılar ve özellikle asîde<sup>36</sup> ve şekerler ikram edilirdi. Kur'ân okuyucuları sırayla belirledikleri yerleri okur, sonrasında programa gelen şairler ve diğer misafirler tarafından mevlid gecesiyle ilgili kasîdeler söylenirdi. Dinleyenlerin huzur bulduğu mecliste, Hz. Peygamber'e ait mucizelerin anlatıldığı sırada sık sık salât ü selamlar getirilirdi. Sabah namazından sonra yine çeşitli yemekler ikram edilir; fakirlere ve yolculara buhûr ve kandiller ve sadakalar verilirdi. Mevlidin yedinci gününün sabahında ise kutlamalara gelen askerler,<sup>37</sup> eşrâf, ayân, fukahâ, imam-hatipler, kadılar ve öğrencilere<sup>38</sup> derecelerine göre hediyeler, kıyafetler verilirdi<sup>39</sup> ki Merînîler dönemindeki mevlid gecesi kutlamalarında fakihler, âlimler, eşrâf, öğrenci ve hâfızlara, kadınlara toplam yüz bin dinar dağıtıldığı ve herkesin on dinardan yüz dinara<sup>40</sup> kadar hediye aldığı olurdu.<sup>41</sup> Bu yapılanlarla Merînî sultanlarının bu

<sup>36</sup> Asîde: bal, tereyağı ve irmikten yapılan helva. Muhammed Şukayr, "Hâzihi tefâsîlü'l-melâbisî's-sultâniyye fı'l-ihfâli bi-îdi'l-mevlidi'n-nebevî". Erişim 16 Eylül 2019. [www.hespress.com/histoire/412670.html](http://www.hespress.com/histoire/412670.html) ;Dönemin ballı (muassel) tatlıları arasında bal, badem ve çeşitli baharatlarla yapılan el-gassânî, fâlûzec, muhammara, mecbûd, cülcülâniye, el-kahiriyye, eşfâfûl ve aselü's-senbûsek sayılabilir. İbn Rezîn e-Tüçibî, *Fadâletü'l-huvân fî tayyibati't-taâm ve elvân*, thk. İbrahim Şakrûn, 2. Baskı, (Beyrut: 1984).

<sup>37</sup> İbrahim Harekât, *el-Mağrib abre't-târîh*, 2. Baskı, (Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâdi'lHadîse, 1405/ 1984), 3: 126.

<sup>38</sup> Devserî, *el-Hayâtü'l-ictimâi fî Gurnâta*, 160.

<sup>39</sup> Menûnî, *Varakât*, 523.

<sup>40</sup> Harekât, *el-Mağrib abre't-târîh*, 3: 126. Ayrıca bk. Makkarî, *Ezârii'r-riyâz*, I, 39.

<sup>41</sup> Muhammed İbn Merzuk et-Tilimsânî, *el-Müsnedü's-sahibü'l-hasen fî meâsiri ve mehâsini*

kutlamaları sadece edebî meclislere dönüştürmemişler; bunun yanısıra mahzenin cömertliğini göstermek için eşrâf, a'yan, fukahâ, imam-hatipler, kadılar ve öğrenciler de nasiplendirilmiş ve onların sultanın yanında yer almaları da sağlanmış olmaktadır. Sultanlar özellikle Karaviyyûn Câmii hatiplerine ve mezun olduklarında devletin önemli kademelerinde görev alacak olan Bû İnâniyye medresesinin öğrencilerine değerli kumaşlardan yapılmış kıyafetler gönderirler.<sup>42</sup>

Yine Merînî Sultanı Ebû İnân (salt. 749-759/1348-1358) bu merâsimleri daha da zenginleştirerek<sup>43</sup> gelenek hâline gelmesi için gerekli bütün resmî tedbirleri almış, o günün bayrama dönüşmesi için sabaha kadar mumların yakılması, güzel kokular ve gül suları dağıtılmasını emretmiştir.<sup>44</sup> Sultan törenlerle ilgili olarak hediye konusunda da çok cömert davranmış hatta o gece hediye etmek için yüz dinar değerinde altın dinar bastırmıştır.<sup>45</sup> Sultan Ebû İnân mevlid-i nebî törenleri dolayısıyla Kosantîne'de hapiste bulunan ve orada yaşamaya gücü kalmayanların serbest bırakılmasını, ölmüş kişilerin borçlarının ödenmesini de emretmiştir.<sup>46</sup>

Sultan Ebû İnân, o gece anısına, vakitleri haber veren, on iki pencere ve birbirinden farklı şekillerdeki her bir penceresinin içinde yanan mumlar bulunan, mekanik “mumlu saati” salona koydurmuştur.<sup>47</sup> Mağrib'deki mevlid-i nebî kutlamalarının dikkat çekici konularından birisi törenlerin yapıldığı mekânda önemli yerleri olan saatlerdir. İlerleyen sayfalarda Abdülvâdiler devletindeki mevlid merasimlerinde, ayrıca başka bir çalışmada sözkonusu edeceğimiz Endülüs mevlid kutlamalarında

---

*mevlânâ Ebi'l-Hasan*, thk. Maria- Jesus Viguera, tkd. Mahmûd Bûabbâd, Cezâyir: eş-Şirketül-Vataniyye, 1981, 152-154; Devserî, *el-Hayâtül-ictimâî fî Garnâta*, 159.

<sup>42</sup> Muhammed Şukayr, “Hâzihi tefâsîlü'l-melâbisi's-sultâniyye fî'l-ihitfâli bi-îdi'l-mevlidi'n-nebevî?”. Erişim 16 Eylül 2019. [www.hespress.com/histoire/412670.html](http://www.hespress.com/histoire/412670.html)

<sup>43</sup> Harîrî, *Târibü'l-Mağrib*, 334.

<sup>44</sup> Ebü'l-Kâsım İbrâhim b. Abdullah İbnü'l-Hâc Nümeyrî, *Feyzül-ubâb ve ifâzâtü kudâbi'l-âdâb fî'l-hareketi's-sâideti ilâ Kosantîne ve'z-Zâb* thk. Muhammed İbn Şakrûn, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 117, 332.

<sup>45</sup> Makkarî, *Ez'hârü'r-riyâz*, 1: 38-39. Ayrıca bk. Mâhî, *el-Mağrib*, 266 dn. 53.

<sup>46</sup> Nümeyrî, *Feyzül-ubâb*, 332. Ayrıca bk. Mâhî, *el-Mağrib*, 267.

<sup>47</sup> Nümeyrî, *Feyzül-ubâb*, 118. Ayrıca bk. Menûnî, *Varakât*, 524.

Lisânüddin İbnü'l-Hatib'in gözlemlediği ve eserinde anlattığı Nasrî sultanı V. Muhammed'in döneminde 12 Rebiülevvel 764/1363 yılında el-Hamra sarayında yapılan mevlid kutlamasında da anlatılan saatler törenlerin teknik konularda da bir gösteri imkânı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Mağrib'deki mevlid merâsimlerinin kayda değer bir tarafı da bu merâsimlerde yapılan Peygamber konulu şiir/kasîde yarışmalarıdır.<sup>48</sup> Bu gelenek, Merînî yönetiminin en parlak dönemlerinde uygulanan bir âdetti. Bu yarışmalardaki şiir seçim usûlünü ve yarışma heyetini ayrıntılı bir şekilde eserinde anlatan Hasan el-Vezzân şöyle demektedir:

“Bu bayramda şairler sabahleyin, yüksek bir taht üzerinde oturmuş olan ve törenin heyet başkanı olan kişinin huzuruna çağrılırdı. Şairlerin her biri kasîdelerini kalabalık bir topluluğun huzurunda okurdu. İnceleme kurulu, en iyi şiiri, yılın şiiri olarak seçerdi. Saraya şehrin âlimleri, edîbleri çağrılırdı. Bu bayram dolayısıyla seçilmiş şiirlerin şairleri şerefine kutlama yapılırdı. Her biri, bu kutlamalarda, Resûlullâh'ı öven kasîdesini okurdu. Kasîde okuyanlar yüksek bir yerde otururlardı. Törenin sonunda, melik, mahâretlerine göre seçilmiş şairlerin çoğuna yüzer dinar, birer at, birer câriye, birer elbise; diğerlerine ise ellîşer dinar verirdi. Böylece melikin huzurunda hepsi icâzet ve mükâfata nâil olurdu. Bu gelenek, devletin zayıflamaya başladığı 800/1398'lere kadar devam etmiştir.”<sup>49</sup>

Merînîler döneminde resmî törenler yanında halkın kendi maddî durumuna göre icra ettiği merasimler de vardı. Halk da bu merâsimler için mumlar yakar,<sup>50</sup> sevinçlerini göstermek için süslü elbiseler giyerlerdi.

<sup>48</sup> Tourneau, *Fez*, 142-143.

<sup>49</sup> Hasan b. Muhammed ez-Zeyyâtî Vezzân (Afrikalı Leon), *Vasfû İfrîkiyye*, Fransızca'dan Arapça'ya trc. Abdurrahman Hamîde, (Riyad, 1399/1979), 263.

<sup>50</sup> Harekât, m.ö. 146- m.s. 439 yılları arasında İtalya'dan Kuzey Afrika'ya gelip yönetimde söz sahibi bulunmuş olan Romalılar'ın kutlamalar, spor oyunları ve sosyal hayata dair başka geleneklerinin Berberî gelenekleri arasına yerleşmiş olabileceğini ifade etmektedir. Roma döneminde Selâ'da tertip edilen ve o zamanın önemli sanat etkinliklerinden biri olan kandil alayları, sonraki dönemlerde mevlid kutlamalarında düzenlenen kandil alaylarıyla bir mânâda devam ettirilmiştir. Harekât, *el-Mağrib abre't-târîh*, 1: 53; Şemm ve mumun İslâm kültüründeki simgesel anlamları için bk. Sadık Armutlu, “Hâcû-yı Kirmânî'de İmgeye Dayalı Benzetme

Bu gece için kurbanlar kesilir, ziyafetler düzenlenirdi.<sup>51</sup> Ayrıca fakirlere bolca sadaka dağıtılır, yetimler doyurulur, zengin fakihler arkadaşlarını yemeğe çağırırdı. Bugün bayram kabul edildiği için de oruç tutulmazdı. Çocuklarla birlikte namaza gidilir, Kur'ân-ı Kerîm tilâvet edilir ve Hz. Peygamber'i öven kasîdeler okunurdu.<sup>52</sup>

Âdeta bir bayrama dönüştürülen mevlid-i nebî özellikle Fas'ta çocukların Kur'ân öğrenmek için okula başladıkları<sup>53</sup> ve yine sünnet törenlerinin de yapıldığı gün de bu günlere denk getirilirdi.<sup>54</sup> Kur'ân mekteplerindeki törenlerde okul kandillerle süslenir, çocuklar salât ü selam getirmek için toplanır, güzel sesli olanlar Kur'ân okur ve Hz. Peygamber'i öven kasîdeler söylerlerdi. Her baba servetine göre, o gece için büyük, süslü, rengârenk bazıları otuz libra<sup>55</sup> gelebilen mumlar<sup>56</sup> kandiller alırdı. Bu kandiller sabaha kadar yakılır ve sonra da öğretmenlere verilirdi. Neredeyse yarım kilo altın değerindeki bu kandilleri, öğretmen daha sonra satabilirdi.<sup>57</sup>

Merînîler döneminde büyük heyecanla kutlanan mevlid törenlerinin, siyasî anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak için bir fırsat kabul edildiği de olmuştur. Sultan Ebû İnân döneminde mevlid-i nebînin, Gırnâta Benî Ahmer Devleti ile yaşanan bir anlaşmazlığın çözümü için barış vesilesi olduğu görülmektedir. Sultan Ebû İnân'ın Gırnâta'ya giden kardeşinin, Ebü'l-Haccâc Yûsuf (salt. 733-755/1333-1354) tarafından tutsak edilmesinin ardından yaşanan bu siyasî gerginlik, bu günler fırsat

---

Unsuru Olarak Şem", *Doğu Esintileri* 5/9 (Temmuz 2018), 142, 146.

<sup>51</sup> Mâhî, *el-Mağrib*, 267.

<sup>52</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî Venşerîsî, *Mıyârü'l-mu'rib ve'l-câmü'l-Mağrib 'an fetâvâ eblî İfrîkiyya ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* tahrir Muhammed Haccî v.dğr., (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981), 11: 278 vd., 12: 48-49.

<sup>53</sup> Menûnî, *Varakât*, 524; Devserî, *el-Hayâtü'l-ictimât fi Gırnâta*, 159.

<sup>54</sup> Menûnî, *Varakât*, 524-525.

<sup>55</sup> Libra: 340 gr. Bk. Cengiz Kallek, "Ukiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 68.

<sup>56</sup> Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", 378.

<sup>57</sup> Menûnî, *Varakât*, 525.

bilinerek kutlama niteliğinde ve Ebü'l-Haccâc'ın gönderdiği özür mektubu ile çözüme kavuşmuştur.<sup>58</sup>

Bu kutlamalar Fas yanında Mağrib yöneticilerinin geleneğine uygun olarak, davet vermek ve yapılan dâvetlerle, şiir meclisleri düzenlemek şeklinde<sup>59</sup> Tunus, Cezâyir ve Endülüs'e de intikâl etmiş ve eşzamanlı olarak sultanlar tarafından kutlanmaya başlanmıştır.<sup>60</sup> Farklı devletlerin mevlid-i nebî kutlamalarındaki kültürel benzerlikler, sultanların, âlimlerin, devlet adamlarının karşılıklı ziyaretleri, mektuplaşmaları ile gerçekleşmiştir.<sup>61</sup>

### **Abdülvâdiler'de Mevlid-i Nebî Merâsimleri ve Mincâne Saati**

Tilimsan/Cezayir merkezli olarak hüküm süren Abdülvâdiler/Zeyânîler'de mevlid-i nebî törenleri konusunda Tilimsan'daki Mâlikî fukahânın törenleri bid'at olarak görmeleri ve sultanların da bu sebeple törenleri resmî hale getirmekten imtina ettikleri bir durum söz konusudur. Fakat Fas ve Tunus'ta yaşadığı süreçte yapılan mevlid-i nebî kutlamalarına da şahid olan Sultan II. Ebû Hammû Mûsa'yla (salt. 1359-1389) birlikte mevlid-i nebî kutlanmaya başlanmış ve saraya bu törenler sebebiyle hem eşrâf hem de halk davet edilmiştir.<sup>62</sup>

Mevlid-i nebî 'nin Abdülvâdi sultanları ve özellikle de Sultan II. Ebû Hammû Mûsâ tarafından oldukça ihtişamlı kutlanmasında bu devletin Merînîler'le olan ilişkisi ve içinde buldukları siyasî rekabet etkili olmuştur denilebilir. Abdülvâdiler ile Merînîler arasında tarihi eskiye

<sup>58</sup> Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-dükkân ba'de intikali's-sükkân havle'l-alâkati's-siyâsi beyne memleketi Gırnâta ve'l-Mağrib* thk. Muhammed Kemâl Şebâne, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1968), 26-28. Ayrıca bk. Muhammed Kemâl Şebâne, *Yûsufü'l-evvel İbnü'l-Ahmer sultânü Gırnâta (b. 723-755)*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 1423/2004), 152-153.

<sup>59</sup> İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 492.

<sup>60</sup> İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 492 vd. Ayrıca bk. Qiyas Şükürov, *Benî Ahmer Devleti (1232-1492)*, (Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, 2008), 344 vd.; Mâhî, *el-Mağrib*, 266.

<sup>61</sup> Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", 378.

<sup>62</sup> Reşide Hâmil, *el-Mevlidüyyât fi'l-abdi'z-Zeyânî Ebû Hammû*, Cezâir: Câmîatü'l-Arabî Bin Mehdi, 1432-1433/2011-2012, 18.



dayalı olan çekişmeler 1352'de başşehir Tilimsan'ın Merînîler tarafından zaptı ile zirveye çıkmış ve bu devlet bir süre fetret yaşamıştır. 1359 yılında yeniden bağımsızlığı kazanan Abdülvâdîler'in yeni sultanı yukarıda zikri geçen II. Ebû Mûsâ Hammû'yla birlikte bir hareketlilik kazanmışlardır.<sup>63</sup>

Devletin tekrar elde ettiği güç ve yeniden başlayan toprakları genişletme hareketi bu dönemde yapılan kutlamaların da güçlü olmasıyla dikkat çekmektedir. Sultan yönetime geldiği 760/1359 yılı Rebiülevvel ayı ile birlikte kutlamalar için oldukça hassas davranmış, kutlamaların yaygınlaşması için imkânları oldukça kullanmış ve hatta mevlid törenlerini çocuklarına vasiyet etmiş, onlara bu törenler münasebetiyle fakirleri gözetmelerini, şairlere hediyeler dağıtmalarını ve hatta bu günlere özel mevlidiyyat nazmetmelerini istemiştir.<sup>64</sup> Kendisi de merâsimlerin yapıldığı günlerde bolca ikramlarda bulunmuş, ölenlerin ve hapiste bulunan mahkumların borçlarının ödenmesini emretmiştir.<sup>65</sup>

Ayrıntıların büyük bölümü Ebû Zekerîya Yahyâ b. Haldûn'un<sup>66</sup> *Buğyetü'r-rüvvâd fî zikri'l-mülûki min Benî Abdilvâd* adlı eserinde anlatılmaktadır. Zeyyânî sultanı II. Ebû Hammû Mûsâ leyletü'l-milâdî'n-nebevî dedikleri mevlid törenleri için a'yânı, eşrâfı çağırması, sarayın en büyük salonunu hazırlatması, herkesin oturacağı yerin belirlendiği saray avlusunda, halılar, yastıklar, büyük ve mumlar ve buhûrlar, anber kokuları

<sup>63</sup> Merçil, "Abdülvâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 276.

<sup>64</sup> Hâmil, *el-Mevlidiyyât fî'l-abdi'z-Zeyyânî Ebû Hammû*, 23; Ali Süveyd, *el-İhtifâlî bi'l-mevlidi'n-nebevî*. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>

<sup>65</sup> Ali Süveyd, *el-İhtifâlî bi'l-mevlidi'n-nebevî*. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>; Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", 391.

<sup>66</sup> Ebû Zekerîyâ Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn et-Tûnisî (ö.780/1378-79): İbn Haldûn'un kardeşi olan meşhur tarihçi, devlet adamı, edip ve şairdir. İlmî ve edebî gelişmesinde Fas'taki ilim merkezlerinin ve burada karşılaştığı alimlerin ve özellikle Endülüs'ten gelmiş olan Lisânüddin İbnü'l-Hatib'in etkisi büyüktür. Hafsîler devletinde hâcib olarak görev aldı. Abdülvâdîler döneminde de II. Ebû Hammû tarafından devlette görevlendirilmiştir. Tek eseri *Buğyetü'r-rüvvâd fî zikri'l-mülûk min Benî Abdilvâd*'dir. II. Ebû Hammû'nun emriyle bu devletin tarihini ve özellikle de onun dönemini anlamak için yazılmıştır. Casim el-Ubûdî, "İbn Haldûn, Ebû Zekerîyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 12-14.

eşliğinde ciddî ve ihtişamlı<sup>67</sup> olduğu gibi herkesin yüzünde mutluluğun belirlediği bir atmosfer içinde icrâ edilen törenlerde ipek elbiseler giyinmiş olan hizmetçiler ellerinde ıtırlar, gülsuları koltuklarda ve yerdeki halılarda oturan misafirlere serpmişlerdir. Gecenin sonunda yemek ikramı için güzel örtülerle süslenmiş sofralar hazırlanmış, mevlide özel yemek olan hurs<sup>68</sup> ikram edilmiştir. Yemekten sonra meyve ve helva yenilmiştir. Konuklarıyla birlikte sabah namazını kılan Sultan programın bitişiyle salondan ayrılmıştır.<sup>69</sup>

Tilimsan'daki mevlid merâsimlerinde de sarayda bu gece için hazırlanmış bakır şamdanları olan, gümüş süslemeleri ve tepe kısmında bir kuş bulunan, törene özel anları haber veren bir saat yer almıştır.<sup>70</sup> Sultan bu saati İbnü'l-Fehhâm diye meşhur Ebü'l-Hasan Ali Ahmed'e yaptırmıştı.<sup>71</sup> Tarihçi Ebû Zekeriyâ İbn Haldûn eserinde hizânetü'l-mincâne<sup>72</sup> diye ifade ettiği bu saatten ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. O sarayın salonunda bulunan bu saati, üzerinde bakır, gümüş şekilleri olan, tepesinde kuş taşıyan bir kap, kuşun iki kanadının çevirdiği

<sup>67</sup> Makkarî, Tilimsân'da, Endülüs ve Mağrib'de yapılan ve âdet hâline gelen bu kutlamalarda israf ve aşırılıkların olduğunu ifade etmektedir. Makkarî, *Eşbâri' r-riyâz*, 1: 243-245; Makkarî, *Nejh*, 6: 513 vd.

<sup>68</sup> Hurs: Çocuk doğduğunda ve doğum yapan kadının sağlığına kavuşması dolayısıyla verilen yemek. Mustafa Çağrı, "Ziyafet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 495.

<sup>69</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü'r-ruvâd fî zikri'l-mülûki min Benî Abdülvâd*, thk. ve tlk. Bûzeyyânî ed-Derrâcî, Cezair: Dârü'l-Emel li'd-dirâsât, 2007, 2: 95-123; Marcia, George, *Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşriki'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ* Fransızca'dan Arapça'ya trc. Mahmûd Abdülhamd Heykel, (İskenderiye, 1991), 338-339.

<sup>70</sup> Marcia, George, *Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşriki'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ* Fransızca'dan Arapça'ya trc. Mahmûd Abdülhamd Heykel, (İskenderiye, 1991), 338-339; Ali Süveyd, *el-İbtifâlü bi'l-mevlidi'n-nebevî*. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>

<sup>71</sup> Reşide Hâmil, *el-Mevlidiyyât fi'l-abdi'z-Zeyyânî Ebû Hammû*, Cezâir: Câmiatü'l-Arabî Bin Mehdi, 1432-1433/2011-2012, 22.

<sup>72</sup> Mincâne/minkâne/mîkate/minğâle/minkele: Vakti bildiren âlet, Farsça minkâneneden gelmektedir. Bu saatin mucidinin Endülüs'te yaşamış olan Abbâs b. Firnâs et-Tâkrunnî (ö. 274/887) olduğu bildirilmektedir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü'r-ruvâd*, 2: 102, muhakkikin 3 nolu dipnot bilgisinden alıntı yapılmıştır.

rakamlar, her saat başı kutudan çıkan bir kuşun saati haber vermesi şeklinde tanıtılmaktadır. Rakamların sayısının gece saatleri olan on<sup>73</sup> ile sınırlı olması mevlid-i nebî programının da akşam namazı ile başlayıp sabah namazı ile sona erdiğini ifade etmektedir. Sultan Ebû Hammû 770/1369 yılı mevlid-i nebî kutlamalarında bu saatle ilgili beyitler nazmedilmesini istemiştir. On saatlik bir mevlid programının her saatini temsil eden beyitlerde birinci saat Hz. Peygamber'e övgü ile başlayıp, diğer saatlerde sultanı övgü, devletin zafer kazanması için dua, Hz. Peygamber'e ve O'nun yaşadığı topraklara özlem ve sultana dua ile bitmektedir.<sup>74</sup>

Abdülvâdî törenlerinde sultan ve yakınları gibi halk da en güzel ve en pahalı kıyafetlerini giyerlerdi. Medhiyeler dinlenir, Kur'ân-ı Kerîm okunur, akşam namazı kılınır, zikirler, salavâtlarla devam ederdi. Törenlerin ana unsuru Hz. Peygamber'i öven şiirlerin sunulduğu bölüm ve tavsiyeler idi. Bu törenlerde de Fas ve Gırnâta'da olduğu gibi önemli şairler mevlid-i nebî için hazırladıkları şiirlerini okurlardı<sup>75</sup> Hatta sultan Ebû Hammû da her yıl mevlid-i nebî için kendi yazdığı kasidesini okurdu. Sultanın sanat ve edebiyata ilgisi dolayısıyla edebiyat açısından da bu kutlamalar önem arzederdi. Mevlid buluşmalarında toplumun her kesimi sarayın bu büyük salonunda sultanın huzurunda kasideleri dinlerdi.<sup>76</sup> Bu törenlerde Merînîler'de olduğu gibi şiir yarışmaları da düzenlenirdi. Kutlamaların yedinci gününde törene davet edilen şeriflere, fukahâ, imam hatip ve kadınlara derecelerine göre kisveler dağıtılırdı. Halk da resmî kutlamalar dışındaki törenler için mescidleri ve kutlamaların yapılacağı mekanları temizler; evlerde, mescid ve zâviyelerde mumlar ve

<sup>73</sup> Saatin ayrıntısı için bk. Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü'r-ruvvâd*, 2:102-104.

<sup>74</sup> Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü'r-ruvvâd*, 2: 102-104, 394-420.

<sup>75</sup> Ali Süveyd, *el-İhtifâliü bi'l-mevlidi'n-nebevî*. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>; Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", 391.

<sup>76</sup> Marcia, George, *Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşriki'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ* Fransızca'dan Arapça'ya trc. Mahmûd Abdülhamd Heykel, (İskenderiye, 1991), 338-339.

güzel kokulu buhûrlar yakılırdı. Bu günlerde zikirler çoğalır, kasideler okunurdu.<sup>77</sup>

### Mağrib'de Mevlidiyyât Geleneği

Mevlid törenleri aynı zamanda edebî zevkin de geliştiği törenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Mağrib ve Endülüs'teki törenlerde de törenlerin önemli bir kısmını Hz. Muhammed'le ilgili özlem, hatırlama, Hicaz bölgesini anma konularında yazılmış şiir ve kasidelerin okunması oluşturur.<sup>78</sup>

Mevlidlerin konu itibariyle asıl kaynağını siyer, meğâzî ve şemâil kitapları oluşturur. İlk mevlidler arasında Ali b. Hamzâ el-Kisâî'ye (ö. 236/805) nisbet edilen sîret formunda bir eserle Vâkıdî'ye (ö. 207/823) nisbet edilen Mevlidü'l-Vâkıdî me'a's-şerh ale't-temâm adlı manzûmesi, Muhammed b. İshak el-Museyyebî'nin (ö. 236/850) yazdığı mevlidi sayılabilir. Ebü'l-Kasım Abdülvâhid b. Muhammed el-Mutarriz'in (ö. 439/1047) kaleme aldığı kasidenin ise Bağdat'taki mevlid kutlamalarında okunduğu belirtilmektedir. Sonraki dönemlerde başta Mısır olmak üzere Mekke, Medine, Erbil, Mağrib ve Endülüs gibi İslâm coğrafyasının birçok yerinde Hz. Muhammed'in doğumu münasebetiyle mevlid yazma-okuma geleneği yaygınlaşmıştır.<sup>79</sup>

Bu geleneğin Mağrib tarafında ise, Mağrib'de mevlid-i nebî kutlamalarının başlanması ve yaygınlaşmasında önemli rolü olan Ebü'l-Abbas es-Sebtî el-Azefî'nin başlayıp oğlu Ebü'l-Kâsım el-Azefî tarafından tamamlanan eseri *ed-Dürrü'l-munazzam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-munazzam* adlı eseri *Kasîde fî'l-mevlidi'l-kerîm* ismiyle 185 beyitlik manzum

<sup>77</sup> Ali Süveyd, *el-İbtifâliü bi'l-mevlidi'n-nebevî*.  
<https://platform.almanhal.com/Files/2/96109>

<sup>78</sup> Kerim Açık, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabetü Mevlidi'n-Nebî İsimli Mevlidi ve Edebî Tenkitli Metni", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 682; İsmail Durmuş, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 480-482.

<sup>79</sup> Açık, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabetü Mevlidi'n-Nebî İsimli Mevlidi", 682; Durmuş, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29: 480-482.

hale getirmiş olan aslen Endülüslü Mâlikî fakih, şair ve edip olan İbrahim b. Ebû Bekir et-Tilimsânî (ö. 690/1291) zikredilebilir.<sup>80</sup>

Mağrib ve Endülüs'te mevlid-i nebîde yazılan kasîdeler için kaynak niteliğinde olan ve eş-Şukrâtisiyye diye de isimlendirilen *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye*'nin nazmı Mağribli Mâlikî fakîhi ve şair Abdullah b. Yahyâ eş-Şukrâtîsî et-Tevzerî'ye (466/1073) aittir. Bu iki bölgedeki halk, Hz. Peygamber'i yâd etmek, övmek, hayatını anlatıp hatırlatmak hususunda bu meşhur şiiri söylerdi. Bu şiire çok önem verildiği için biraraya derlenmiş ve onun üzerine şerhler yazılmıştır.<sup>81</sup> İbn Fazlullah el-Ömerî, Tunus'ta iken bu kasîdenin şerhlerine rastladığını ve oldukça fazla olduğunu ifade etmektedir. Merînîler döneminde bu konudaki ilgi, aslen Faslı olup Mısır'da yaşayan ve Mevlidü'n-Nebî hakkında yazdığı "*Bürde*" ve "*Hemziyye*" kasîdeleri ile tanınan Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye (ö. 695/1296) yönelmiş ve mevlid törenlerinin temel kasîdesi olmuştur. Doğu'da, Mağrib ve Endülüs'te şöhret bulmuş ve özellikle Mağribli şairler, edîbler, âlimler tarafından şerhler, zeyiller yazılmıştır.<sup>82</sup> Özellikle Sultan Ebû İnân törenlerde bunların okunmasını isterdi. Bunlar arasında "*Şerhu Muhammed bin Ahmed bin Muhammedü'l-Acîsî*" (ö. 781/1379), "*Şerhü'l-bürdeti li-ibni Süleyman Saîd es-Semlâli*" (ö. 882/1477), "*Şerhu Ebi'l-Kâsım b. İbrahim b. Hüseyin b. Ali b. Abdullah el-Mâcrî eş-Zemûrî*", "*Şerhu Abdurrahman b. Haldûn*", İbnü'l-Ahmer'in "*Şerhu İsmail b. el-Emîr Yûsuf b. es-Sultan Muhammed b. Ferec*", "Abdurrahîm b. Yecbeş et-Tâzî'ye ait olan "*Tahmîsü Kasîdeti'l-Bürde*" sayılabilir.<sup>83</sup>

Resulullâh'ı öven bu kasîdelerin konularına baktığımızda ise Resulullâh'a ve ahlâkına övgü, Nebvî mucizeler, Peygamber'e ait bir şeyi vasfetme (mesela ayakkabısını), mukaddes yerlere özellikle Resulullâh'ın kabrine duyulan özlem, Hicaz ve Necid'e özlem, Kıyâmet ve Cezâ gününde Resulullâh'ın şefâatine nâil olma isteği, Ehl-i Beyt'e övgü, onlara duyulan sevgi ve şefâatlerini istemedir. Kasîdelerin konuları arasında halkı

<sup>80</sup> Menûnî, *Varakât*, s. 291, 531.

<sup>81</sup> Zemâme, "Benû Merîn bi-Fâs", 274.

<sup>82</sup> Gözütok Tamdoğan, *Merînîler*, 93-94.

<sup>83</sup> Menûnî, *Varakât*, 533 vd.; Abdülaziz bi-Na'budullah, "el-Mevlidü'n-nebevî ve ihtifâlü şu'arâi'l-Mağrib ve Ulemâi'l-Mağrib bi-zikrâhi", *Da'vetü'l-Hak* 277, (1410/1989), erişim 2 Eylül 2013, [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/)

mevlid törenine çağrı, dönemin halîfesine ve yaptıklarına övgü ve dönemin halîfesine duâ da yer almaktadır.<sup>84</sup>

Mağrib’de mevlid merâsimleriyle birlikte sultan saraylarında yazılmaya ve söylenmeye başlanan, “mevlidiyye/mevlidiyyât, mîlâdiyye, îdiyye ve mülûdiyye” de denilen kasideler<sup>85</sup> de kutsal mekânlarla özet ifadeleriyle başlayıp Hz. Peygamber’e övgü ve O’nun mucizelerinin anlatımıyla devam ederdi. Merînî döneminde ise bu kasidelerin son kısmında Merînî Sultanı’nın övülmesi, onun mukaddesâta gösterdiği ihtimâm<sup>86</sup> ve saltanatında meydana gelen bazı olayların anlatımı yer alırdı.<sup>87</sup> Bu geleneğe uygun olarak Sultan Ebü’l-Hasan ve Ebû İnân dönemlerinde sır kâtipliği görevinde bulunan Nümeyrî’nin, Hz. Peygamber’i öven şiirinin sonlarında şiiri yazdığı dönemki Merînî Sultanı Ebû Zeyyân’ı (salt. 759-760-1357-1359) övmüştür.<sup>88</sup> Merînîler döneminde Hz. Peygamber’i öven melhûn<sup>89</sup> tarzda yazılmış şiir okumak da bir gelenek idi.<sup>90</sup>

Merînîler döneminde, Mevlid-i nebî için yazılan bu kasîdeler, şâirler için hem kendilerini gösterme hem de sultana yaklaşma adına büyük bir fırsat olurdu. Bu imkândan istifade edenler arasında İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü’l-Hatîb<sup>91</sup>, İbn Zümrek ve İbnü’l-Ahmer<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Abdülcevvâd Sükat, “Kasîdetü’l-medîh fi’l-asri’l-Merînî”, *Da’vetü’l-Hak*, 277 (1410/1989), erişim 2 Eylül 2013, [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/)

<sup>85</sup> Özel, “Mevlid”, 29: 481. Ayrıca bk. Makkarî, *Ezhârü’r-riyâz*, 1: 245; A’racî, *ed-Devletü’l-Merînî*, 95.

<sup>86</sup> Zemâme, “Benû Merîn bi-Fâs”, 274.

<sup>87</sup> Menûnî, *Varakât*, 526 vd.

<sup>88</sup> İbnü’l-Kâdî, *Cezvetü’l-iktibâs*, 1: 93-96.

<sup>89</sup> Melhûn: Fasîh olmayan, konuşma dilinde olan ve Kuzey Afrika’ya mahsûs olan şiir.

<sup>90</sup> Menûnî, *Varakât*, 526.

<sup>91</sup> İbnü’l-Hatîb’in mevlid dolayısıyla yazdığı şiirleri için bk. İbnü’l-Hatîb, *el-İbâta*, 4: 462-464.

<sup>92</sup> İsmail b. Yûsuf İbnü’l-Ahmer el-Hazrecî (ö. 807/1404): Merînî dönemi tarihçileri arasında olup eserleri arasında *Şerhu ale’l-Bürde*, *Te’nîsü’n-nüfûs*, *Nesîrü’l-cümân*, *Ravşatü’n-nisrin* ve Fas halkı ve a’yânına dair eseri *Buyûtatü’l-Fâsi’l-kübrâ* dır. İbnü’l-Kâdî, *Cezvetü’l-iktibâs*, 1: 166-167.

isimleri de zikredilebilir.<sup>93</sup>

İbn Haldûn’un Merînî Sultanı Ebû Sâlim (salt. 760-762/1359-1361) döneminde sır ve inşâ kâtipliği yaptığı 762/1361’de yazdığı mevlid-i nebîde önce Hz. Peygamber’in mucizelerini anlatıp sonra uzun uzun övgülere yer verdiği kasîdesi önemli bir örnektir.<sup>94</sup>

İbnü’l-Hatîb’in 763/1362’de Mağrib’de iken mevlid-i nebî gecesini yazıp Merînî Sultanı Ebû Zeyyân’a (salt. 763-767/1361-1365) takdim ettiği kasîdede geçen bazı beyitleri şu şekildedir:

“Necd’i hatırlayınca özlemim artar  
Dünya yıkılsa da Necd akluma gelse  
Sadece tebessüm ederim  
Resûl’ün nûrundan hep aydınlanan şehir  
O’nun nûruyla taçlandı şehir  
En güzel son gülüm çıktığı şehir  
Yolunun güzel haberleri gelince  
Ben ancak mutlu oluyorum  
Hacılar (kafileler) güzel haberleri  
Selâmetle getirince  
Güçleniyorum  
Ama ben Senin toprağına  
Ayak basmadıkça  
Benzersiz olan bu hasret hiç bitmez...”<sup>95</sup>

Bu kasîdelerin bazen bir grup tarafından semmâ’ şeklinde yani şarkı formunda terennüm edildiği de olurdu.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Mâhî, *el-Mağrib*, 267.

<sup>94</sup> Kasîdenin tamamı için bk. İbn Haldûn, *et-Ta’rif*, 484-485.

<sup>95</sup> Kasîdenin tamamı için bk. İbnü’l-Hatîb, *el-İbâta*, 4: 465 vd.

<sup>96</sup> Zemâme, “Benû Merîn bi-Fâs”, 274.

Mevlid-i nebî merasimlerinde okunan ve özellikle sultanlar tarafından takdir edilen mevlidiyelerin bulunduğu kitaplar arasında Merînîler dönemine ait örnekler oldukça fazladır.<sup>97</sup> Merînî döneminde yazılan ve Hz. Peygamber’i medheden bu kasîdelerin konuları ve içerikleri ile ilgili olarak yapılan bir araştırmada bu kasîdelerde nebevî ve siyasî olmak üzere iki medih olduğu ifade edilmektedir. Merînî döneminde ise bu medih kasidelerinin iki açıdan önem arz ettiği; birincisi mevlid-i nebî kutlamalarının bu dönemde başlaması, ikincisi ise bu dönem şairlerinin Muvahhidler dönemi Mağrib şairlerinden daha güzel şiirler yazabilme arzularının olması şeklinde ifade edilmektedir.<sup>98</sup>

Abdülvâdiler/Zeyyanîler dönemindeki mevlid-i nebî törenleri sultan Ebû Hammû döneminde kutlanmaya başlanmıştı. Bu kutlamalarda dikkat çeken taraf ise sultanın mevlide özel nazmettiği uzun kasidelerdir. Sultanın bu özelliği hem törenlere farklılık katmakta hem de şairleri daha da özendirilmekte, onları taltifi dolayısıyla da yazılan mevlidiyyât sayısı oldukça artmakta idi.<sup>99</sup> Sultanın yönetime geldiği 760/1359 yılı Rebiülevvel ayında gösterişli bir şekilde kutladığı leyletü’l-miladi’n-nebî’de sultan, Hz. Muhammed’i övgüyle başladığı uzun kasidesini okumuştur. Sultanın kasidesinden sonra şair Muhammed b. Yusuf el-Kaysî el-Endelüsî daha sonra ise el-Hâc Ebî Abdullah Muhammed b. Ebî Cem’a et-Telâsî kasidesini okumuştur.<sup>100</sup> Kasidelerde Hz. Muhammed’e övgü, sevgi, O’na ve Harameyn ve civarına özlem yanısıra yoğun bir şekilde sultanın övülmesi, devletin zaferler kazanması ve uzun ömürlü olması için temenniler yer almaktadır.

<sup>97</sup> Menûnî bu eserler arasında şunları saymaktadır: Merakeşli Ebû İmrân Mûsa b. Ebî Ali ez-Zenâtî ez-Zemûrî’ye (ö. 714/1315) ait olan “*el-Mevlidü’n-Nebevî*”; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali et-Tücibî es-Sebtî’ye (ö. 725/1325) ait olan “*Eş’âru fi’n-Nebevîyyât*”; Ebû Abdullah Muhammed b. el-Kâsım b. Ömer b. Abdullah es-Sayrafî’ye ait olan “*Kasâidü Mevlidiyyât*”; Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr Abdullah b. Abbâd en-Nefzî er-Rundi’ye ait olan “*Kürâsetü fi’l-Mevlidü’n-Nebevî*”; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Sâbit el-Miknâsî’ye ait olan “*Kasidetü Mevlidiyye*”; Ebû Sâlim İbrahim b. Muhammed b. Ali el-Lentü et-Tâzî’ye (ö. 866/1462) ait olan “*Kasâidü Mevlidiyyât*” Menûnî, *Varakât*, 531 vd.

<sup>98</sup> Sükât, “Kasidetü’l-Medih fi’l-Asri’l-Merînî”, [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/).

<sup>99</sup> Hâmil, *el-Mevlidüyyât*, 25.

<sup>100</sup> Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü’r-ruvâd*, 2:95-122.



Abdülvâdî sultanı Ebû Hammû, bu merâsimler için yaptırdığı ve törenin her saati için uyarı veren ve önceki sayfalarda ayrıntılı anlatılan mincane saati ile ilgili bir kaside söylettirerek saatin tarih boyunca hatırlanmasını sağlamıştır. Saat için söylenen kasidede on saatlik programın birinci saati haber verildiğinde Hz. Peygamberin övüldüğü, ikinci saatte sultan ve devletin zaferleri, üçüncü saatte ve sekizinci saate kadar sultanın övülmeye devam ettiği, sekizinci ve dokuzuncu saatte ise Hz. Peygamber'e özlem ifadelerinin yer aldığı, onuncu saatte ise gecenin bitişi hüznü ve emirelmüslimine zafer duası yapıldığı görülmektedir.<sup>101</sup>

### **Mevlid-i Nebî Merâsimleri Hakkında<sup>102</sup> Dönemin Bazı Âlimlerinin Görüşleri**

Mağrib devletlerinde yapılan mevlid-i nebî merâsimleriyle ilgili olarak çeşitli alimlerin görüşlerini ifade etmek, dönemin sosyo-kültürel hayatını anlamaya katkı olacağı için önemlidir. Bu kutlamaları, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde yer almadığı için bid'at kabul edip şiddetle kınayanlar olması yanında, Müslümanların diğer din mensuplarının kutlamalarına ve her türlü etkinliklerine onlar gibi katılmalarının getireceği zararı düşünerek, mevlid-i nebî kutlamalarına olumlu bakan, el-bid'atü'l-hasene olarak kabul edenler<sup>103</sup> de olmuştur.

Merînî dönemi Fas kadılığı da yapmış olan Mâlikî fakihlerinden Venşerîsî<sup>104</sup> (ö. 914/1508) Mağribli Mâlikî fakihlerinin Mağrib alimlerinin bu konuda hem olumlu hem olumsuz düşüncelerinin olduğunu ifade etmektedir.<sup>105</sup> Mevlid-i nebîde sevinç ve mutluluk sebebiyle mum

<sup>101</sup> Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Haldûn, *Buğyetü'r-ruvâd*, 2: 413.

<sup>102</sup> Menûnî, İbn Merzûk'tan naklen onun Mağrib ve özellikle Merînîler'deki mevlid-i nebî kutlamaları ile ilgili olarak "Bu, Allah'ın bu yüce memlekete ve Merînî saltanatına has kıldığı bir değerdir, lütüftur" dediğini nakletmektedir. Menûnî, *Varakat*, 531.

<sup>103</sup> Okiç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler", 24.

<sup>104</sup> Necmettin Kızılkaya, Osman Yılmaz, "Venşerîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 48.

<sup>105</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî Venşerîsî, *Mi'yarü'l-mu'rib ve'l-câmi'l-Mağrib 'an fetâvâ eblî İfrîkîyya ve'l-Endelîs ve'l-Mağrib*, (tahric eden Muhammed Haccî v.dğr.) 1-12, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981, 1: 160-161; 7: 99-101; 8: 255; 9: 252; 11: 211-212, 278 vd.; 12: 33, 34.

yakılmasıyla ilgili soruya Mağribli alimlerden Abdullah b. Abbâd'ın cevabını nakleden Venşerîsî, Abbâd'ın “mevlidin Müslümanların bayramlarından bir bayram olduğunu ve sevincin izharının da gerekli olduğunu, bugün dolayısıyla mumla aydınlatma yapılması, kulakların güzel şeyler duyması, güzel elbiseler giyinerek atlara binilmesi mübah olan şeylerdendir. Hatta kâfirlerin zulmüne ve bayramlarına karşı ehl-i imanın bir duruşu olarak ifade edilebilir” demektedir.<sup>106</sup> Venşerîsî Kur'ân mekteplerinde çocukların mevlid-i nebî kutlamalarına katılmalarıyla ilgili bir başlık altında konuyla ilgili sorulara verilen cevapları toplamıştır. Bu sorularda mekteplerdeki muallimlerin kutlamalar için çocukların aileleri tarafından alınan bir kısmı oldukça pahalı bir kısmı da ailelere zorla aldırılmış olan mumları almalarının caiz olup olmadığı tartışılmış; ayrıca bu kutlamalara kadın erkek birlikte katılmanın caiz olup olmadığı ile ilgili sorular da yer almıştır.<sup>107</sup>

Mevlid-i nebî merâsimleriyle ilgili görüşlerine yer vereceğimiz diğer fakih ise Mâlikî fakîhi İbnü'l-Hâc el-Abderî el-Fâsî (ö. 737/1336) olup *Medhal* adlı eserinin ikinci cildinde otuzüç sayfalık kısmı “*Mevlidü'n-Nebî sallallâhu teâla aleyhi ve sellem*” adlı başlığa ayırmış ve Rebiülevvel ayında mevlid adına yapılan hemen her şeyin bid'at hatta harama götüren âdetler olduğunu söyleyerek yapılmaması hususunda açıklamalarda bulunmuştur. İbnü'l-Hâc, daha çok Mısır'daki mevlid kutlamaları esnasında gördüklerini aktarmıştır.<sup>108</sup> Ancak kendisi aslen Merinî döneminin başşehri Faslı olduğu için ve bu törenlere Mağrib'de de rastlanması sebebiyle konuyla ilgili görüşleri burada söz konusu edilmektedir. O ayrıca bu kutlamalar esnasında şüirlerle beraber müzik âletlerinin kullanılmasının, yerilmiş âdetler arasında bulunduğunu; dolayısıyla dinin temel esaslarına aykırı olduğu için eleştirmiştir ve doğru bulmamıştır. İbnü'l-Hâc “hatta bu ayla ilgili Peygamberimiz'in bildirdiği herhangi bir ibadet bulunmadığı için oruç dışında bir ibadetin de yine bid'at olacağını, bu ayın hürmetine bid'atlerden ve haramlardan uzak durulması gerektiğini, oysa bu aya girildiğinde halkın def ve kavallarla

<sup>106</sup> Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, 11: 278-279.

<sup>107</sup> Venşerîsî, *el-Mi'yâr* 12: 48-49.

<sup>108</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ty), 2: 2.

eğlence ve oyuna koştuklarını;<sup>109</sup> Kur’ân’ı bile teğannili okuduklarını, bunun ise bir fitne unsuru ve Allah’ın Kitâbı’na saygısızlık olduğunu; kutlamalarda kullanılan müzik âletlerinin nefislerdeki şehvî duyguları artırdığını; Kur’ân okununca dinleyen mü’minde oluşması gereken haşyet yerine onları eğlenceye ve raksa sevkettiğini;<sup>110</sup> çalgı eşliğinde başlarını sarhoşlar gibi sallamaları dolayısıyla hayâ ve vakarın gittiğini ve bütün bunların şeytanı memnun edici şeyler olduğunu” ifade etmektedir.<sup>111</sup> İbnü’l-Hâcc’ın bu kitabını Moğol istilası ve Haçlı Seferlerinin İslam dünyasında yol açtığı siyasî çalkantılar yanında sosyal ve iktisadî hayattaki tahriplerinin gittikçe arttığı bir dönemde kaleme aldığı, dinî ölçülere aykırı adet ve geleneklere, dinî ve sosyal hayatta meydana gelen sapma ve aşırılıklara dikkat çekerek müslümanların dinleri konusunda doğru bilgi edinmelerini amaçladığı dikkat çekmektedir.<sup>112</sup>

Mevlid-i nebî kutlamaları ile ilgili olarak aktarılan görüşlerden anlaşılmaktadır ki, kutlamalar bid’at olarak kabul edilse de kutlanmasıyla ilgili olarak asıl mesele kutlamaların içeriklerinde yaşananlardır. Kutlamalarda yapılan israf, kadın-erkek birlikteliği, kullanılan müziğin asıl hedeften uzaklaştırabileceği vs. konular vurgulanmaktadır.

---

<sup>109</sup> İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, 2: 4.

<sup>110</sup> İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, 2: 5.

<sup>111</sup> İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, 2: 6-7.

<sup>112</sup> Özel, “Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükümü”, s. 243, 246.

### Sonuç

Bu çalışmada Mağrib'de hüküm süren ve mevlid-i nebî merâsimlerini Mağrib'de resmî hale getiren Merînî devleti ile Abdülvâdîler dönemi mevlid-i nebî kutlamaları anlatılmaktadır. Mağrib'de hüküm sürmüş olan devletlerden ikisinin seçilmesinde, bu dönemki mevlid-i nebî kutlamalarına sahit olmuş devlet adamı ve tarihçilerin birinci elden kaynak değeri taşıyan eserleri ve kutlamaların yapıldığı mekânın, kutlamalara katılanların, yapılan ikrâmların, sultanların tavırlarının, törenlere davet edilenlerin, okunan kasidelerin, mevlid kutlamalarının yapıldığı salonda en güzel yeri alan ve sultanlar tarafından bu geceye özel yaptırılmış saatlerin en ince ayrıntılarına kadar bizlere tavsif edilmiş olmasının büyük rolü ve önemi vardır. Böylelikle bu iki devletin hüküm sürdüğü 13.-17. yüzyıllar arasındaki mevlid-i nebî kutlamalarının bu topraklarda aldığı şekil, kutlama içerikleri, hangi sultanla ve hangi amaçlarla kutlamaların daha da önemsendiği anlatılmaktadır.

Mağrib ve dolayısıyla Endülüs'teki mevlid merâsimlerinin başlatılıp yaygınlaştırılmasında İkab savaşı yenilgisinin vurgulanması gerekmektedir. Çünkü bu yenilgi sadece toprak kaybı ve siyasî kargaşa getirmemiş bunun yanı sıra Müslümanların yaşam tarzlarında da farklılıkları beraberinde getirmiştir. İkab yenilgisi sonrası Hıristiyanların eline geçen bazı Endülüs Müslüman şehirlerindeki Müslüman halkın dinî ve sosyo-kültürel hayatlarında Hıristiyanları taklitler başlamış, onların bayramlarına ve özellikle Hz. İsa'nın doğum gününün onların çeşitli âdetleriyle kutlamaya başladıkları görülmüştür. Mevlid-i nebî merâsimleri öncesinde Müslümanlar Hristiyan kutlamalarında tatlı ve hamurdan yapılan maketlerin, şekillerin, mum ve helvalarla süslenen ağaçların taklit edilmesi sebebiyle Sebteli âlim ve devlet adamı Ebü'l-Abbas es-Sebtî el-Azefî (ö. 633/1236) ve oğlu Ebü'l-Kâsım el-Azefî (ö. 677/1279) mevlid-i nebî kutlamalarını ihdâs etmesinde Müslümanlar'ın komşu topluluklar arasında zayıflayıp şaşırılmaları olduğu söylenebilir.

Mevlid törenleri aynı zamanda edebî zevkin de geliştiği törenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Mağrib ve Endülüs'teki törenlerde de törenlerin önemli bir kısmını Hz. Muhammed'le ilgili özlem, hatırlama, Hicaz bölgesini anma konularında yazılmış şiir ve kasidelerin okunması oluşturur.

Kutlamaların sultanlar tarafından olduğu kadar fukahâ, sûfî ve devlet adamlarınca da desteklenmesi, kutlamaları yaygınlaştırmış; ayrıca geceye özel kasideler dolayısıyla edebî telifatta, yine kimi sultanların isteğiyle geceye özel hazırlanan mumlar ve saatler sanat ve zanaatta da gelişmeler sağlamıştır. Bu günlerde sultanlar âlimleri, tasavvuf erbâbını, eşrâfî, talebeyi yanında konuk etmiş, halkı saraya davet etmiş, onları hediyelerle ve ikramlarla hoşnut etmiş, çeşitli hayrâtta bulunmuşlardır.

İslâm'ın doğduğu topraklardan uzakta bulunan Mağrib'de fethin üzerinden zaman geçtikçe ve özellikle de Endülüs'te Muvahhidler'in Haçlılar karşısında yaşadığı İkab yenilgisi ile Müslümanlar üzerinde Hıristiyan yaşam tarzı daha da etkili olmaya başlamıştır. Bazı fakihlerce bu kutlamalarda yaşanan ihtişam, israf ve diğer bazı hususlar eleştirilmiş olsa da mesele özünde Hz. Muhammed'i halkın gönlünde ve dilinde tekrar canlandırmak, yazılan şiir ve kasidelerde gerek O'na gerekse kutsal topraklara özlemi ifade etmek açısından oldukça önem taşımaktadır.

**KAYNAKÇA**

- A'racî, Nidâl Müeyyed Mâlullâh Azîz. *ed-Devletü'l-Merîniyye alâ abdi's-Sultân Yûsuf b. Yakûb el-Merîni (685-706/1286-1306)*. Câmîatü Musul, 1425/2004.
- Acar, Nuran. "Dinî ve Millî Törenlerin Törenselleşme Perspektifinde İncelenmesi", *Ulakbilge* 3/5 (2015): 65-86.
- Açık, Kerim. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabetü Mevlidî'n-Nebî İsimli Mevlidî ve Edebî Tenkitli Metni", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015): 677-716.
- Akarpınar, R. Bahar. "Mevlid Törenlerinin Yapısı", *Türkbilig* (2006/12): 38-63.
- Akarsu, Adem. "Sosyal Bütünleşme Bağlamında Kutlu Doğum Faaliyetleri", *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2:101-126.
- Alptekin, Coşkun. "Begtiginliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5: 342-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Armutlu, Sadık. "Hâcû-yı Kirmânî'de İmgeye Dayalı Benzetme Unsuru Olarak Şem", *Doğu Esintileri* 5/9 (Temmuz 2018): 139-174.
- Aydın, Mustafa. "Müveşşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bahhû, Mustafa. *Ulemaü Mağrib –ve mukavemetühüm li'l-bida' ve't-tasavvuf ve'l-kuburiyye ve'l-mevâsim- Mağrib: Ceridetü's-sebil*, 1428/2007
- Bina'budillâh, Abdülaziz. "el-Mevlidü'n-nebevî ve ihtifâlü şu'arâ'l-Mağrib ve ulemâ'l-Mağrib bi-zikrâhi", *Da'vetü'l-hak*, 277 (1410/1989). [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/) 02.09.2013.
- Binasrîllevî, Abdullah. "Necid ve'l-Hicaz fi'z-zâkireti's-şerîyyeti'l-Endelüsiyye". *Es-Sicillü'l-ilmi li-nedvetü'l-Endelüs* 4.Kısım (1417/1996). Riyad: Mektebetü'l-melik Abdülaziz el-âmmeh.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt Kıtasında Hz. Peygamber'in Doğumunu Anma Etkinlikleri ve Mevlid Geleneği", *İnsanlığın Tükenmeyen Ümidi Peygamberimiz'e*, İstanbul Müftülüğü (2007): 60-63.

- Bûnânî, Tâhir. el-Hareketü's-sûfiyetü fi'l-Mağribi'l-evsat hilâle'l-karneyni's-sâmin ve't-tâsii'l-hicreyn, Câmîatü Cezâir, 1429-1430/2008-2009.
- Butşiş, İbrahim el-Kâdirî. el-Mağrib ve'l-Endelüs fi asri'l-Murâbitîn. Beyrut: Dârü't-Tâlî, 1993.
- Câdûr, Muhammed. Müessesetü'l-mahzen fi târihi'l-Mağrib. Dârülbeyzâ: Müessesetü'l-Melik Abdülaziz Âl-i Suud, 2011.
- Ceran, İsmail, "Merîniler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29: 192-199. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ceran, İsmail. "Sebte", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 36: 258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceran, İsmail. Fas Tarihi. Ankara: TTK, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Semâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 36: 455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "Ziyafet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 44: 495-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çetin, Osman. "Tarihte İlk Resmî Mevlid Merâsimleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (1987): 73-76.
- Devserî, Ahmed Sâni. el-Hayâtü'l-ictimâi fi Gırnâta fi asri devleti Beni'l-Ahmer 635-897/1238-1492. Ebû Zabî: el-Mecmu'us's-Sekafî, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29: 480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Düveydâr, Hüseyin Yusuf. el-Müctema'u'l-Endelüsî fi'l-asri'l-Emevî (138-422/755-1030). Kahire: Matbaatü'l-Hüseynî'l-İslâmî, 1414/1994.
- Hâmil, Reşîde. el-Mevlidiyyât fi'l-ahdi'z-Zeyyânî Ebû Hammû. Cezâir: Câmîatü'l-Arabî Bin Mehdi, 1432-1433/2011-2012.
- Harekât, İbrahim. el-Mağrib abre't-târîh. 1-3, Dârülbeyzâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, 2. bs., 1405/ 1984.
- Harekât, İbrahim. es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî. Dârülbeyzâ: Dârü'rReşâdi'l-Hadîse, 1408/1987.

- Harîrî, Muhammed İsâ, Târihü'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-asri'l-Merînî (610-869/1213-1465), 2. Baskı, Kuveyt: Dârü'l-Kalem,1408/1987.
- Harrak, Muhammed et-Tihamî. “el-İhtifâl bi-mevlidi'n-nebevi's-şerîf ve devrihî fi teşkili fenni's-semmâ' bi'l-Mağrib mukarebeten evveliyeten”. <https://platform.almanhal.com/Files/2/23954>.
- Hazırî, Ahmed, Hasan. Alâkatü'l-Fâtımiyyîn fi Mısır bi-düveli'l-Mağrib (362-567/973-1171). Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1996. <http://www.habous.net/daouat-alhaq/> 06.07.2014.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. Rihletü İbn Cübeyr. Beyrut: Dâru Sâdır, 1384/1964.
- İbn Ebû Zer' el-Fâsî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed b. Ömer. Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kırtas fi ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.
- İbn Fazlullâh el-Ömerî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'l-Yemen ve'l-Mağribü'l-İslâmî ve kabâilü'l-Arab. (thk. Hamza Ahmed Abbâs), 1-17. Ebû Zabî: el-Mecmu'u's-Sekafî, 2002.
- İbn Haldûn, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn et-Tûnisî. Buğyetü'r-ruvvâd fi zikri'l-mülûk min Benî Abdilvâd. (thk. ve tlk. Bûzeyyânî ed-Derrâcî). Cezair: Dârü'l-Emel li'd-dirâsât, 2007.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarken. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1413/1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhû garben ve şarken/ Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar. (trc. Vecdi Akyüz). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. Târihu İbn Haldûn: Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'lhaber fi eyyâmü'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevî's-sultânî'lekber. I-VII, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmî, 1413/1992.



- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Ebû Bekr. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân. (thk. İhsan Abbâs), 1-8. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1398/1978.
- İbn Merzûk, Muhammed et-Tilimsânî. el-Müsnedü's-sahihü'l-hasen fi meâsiri ve mehâsini mevlânâ Ebi'l-Hasan. thk. Maria- Jesus Viguera, tkd. Mahmûd Bûabbâd, Cezâyir: eş-Şirketü'l-Vataniyye, 1981.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed elAbderî el-Fâsî. el-Medhâl. 1-4. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, ty.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. el-İhâta fi ahbâri Gırnâta. (thk. Muhammed Abdullah İnân), 1-4. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Baskı, 1393/1973.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah (ö. 776/1374), Künâsetü'd-dükkân ba'de intikali's-sükkân havle'l-alâkati's-siyâsî beyne memleketi Gırnâta ve'l-Mağrib (thk. Muhammed Kemâl Şebâne, red. Hasan Mahmûd), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1968.
- İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî. Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medîneti Fâs. 1-2, Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973.
- İbnü't-Tuveyr, Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Hasan Kayserânî. Nüzhetü'l-mukleteyn fi ahbâri'd-devleteyn. (haz. Fuad Seyyid Eymen), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1412/1992.
- Kallek, Cengiz. "Ukiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42: 67-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Şair", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38: 298-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karataş, Ali İhsan. "Osmanlı Toplumunda Hz. Peygamber Sevgisinin Tezahürü Olarak Kurulan Mevlid Vakıfları". İstem 6/11 (2008): 47-77.
- Kavas, Ahmet. "Temgrût", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40: 414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Kızılkaya, Necmettin- Yılmaz, Osman. “Venşerîsî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43: 47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Köse, Saffet. “İbnü'l-Hâc el-Abderî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21: 52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Tourneau, Roger Le. Fez in the age of the Marinides. (Fransızca'dan trc. Besse Alberta Clement). Norman: 1961.
- Mâhî, Ali Hâmid. el-Mağrib fî asri's-sultan Ebî İnân el-Merînî. Dârülbeyzâ: Dârü'n-Neşri'l-Mağribî, 1986.
- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. Ezhârü'r-riyâz fî ahbâri İyâz (thk. 1-3 Mustafa es-Sekka v.dğr., 4-5 Said Ahmed A'râb v.dğr.), 1-5. Rabat: İyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1939-1980.
- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. Nefhü'tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (thk. İhsân Abbâs), 1-8, Beyrut: Dârü Sâdır, 1388/1968.
- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. Ravzatü'l-âsi'l-âturati'l-enfâs fî zikri men lekîtu hû min a'lâmi'l-hadareteyn Merakeş ve Fas. Rabat: el-Matbaatü'l-Melikiyeye, 1983.
- Marcia, George. Bilâdü'l-Mağrib ve alâkatühâ bi'l-meşriki'l-İslâmî fi'l-usûri'l-vüstâ. (Fransızcadan Arapçaya trc. Mahmûd Abdülhamd Heykel). İskenderiye, 1991.
- Meçhul, Tarihü'd-devleti's-sadiyye et-Tukmedartiyye. (thk. Abdurrahim Binhâde). Merakeş: Uyûnü'l-makalât, 1994.
- Menûnî, Muhammed b. Abdülhâdî. Varakât an li-hadâreti'l-Merîniyyîn. Rabat: Câmîatu Muhammedi'l-Hâmis, 2000.
- Merçil, Erdoğan. “Abdülvâdîler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1: 276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mrini, Najat. “Fiştâlî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 13: 148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Nümeyrî, Ebü'l-Kâsım İbrâhim b. Abdullah İbnü'l-Hâc. Feyzü'l-ubâb ve ifâzatü kudâhi'l-âdâb fi'l-hareketi's-sâideti ilâ Kosantîne ve'z-Zâb. (thk. Muhammed İbn Şakrûn). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Okiç, M. Tayyib. “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinî Tercemeleri”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1976): 17-68.
- Özdemir, Mehmet. “Endülüs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 11: 211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. “İbn Dihye el-Kelbî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 19: 413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 31: 410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “Mevlid”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmet. “Mevlid”. <http://www.sonpeygamber.info/> (10.01.2013).
- Özel, Ahmet. “Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükümü”. *Divan* 1 (2002), 235-246.
- Rezûk, Muhammed. “Kostantîne”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26: 224-225. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Selâvî (Nâsirî), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbârî'l-garbi'l-İslâmî*. (thk. Muhammed ve Ca'fer en-Nâsirî), 1-8, Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Fâtümîler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12: 228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Shinar, Pessah. “Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib”, *Studies in Memory of GastonWiet* (edt. Myrian Rosen-Ayalon), Jerusalem: 1977.
- Sükât, Abdülcevvâd. “Kasîdetü'l-medîh fi'l-asri'l-Merînî”, *Da'vetü'l-Hak*, 277 1410/1989). [www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/](http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/) 02.09.2013.
- Süveyd, Hannân Muhammed Ali. “el-İhtifâlü bi'l-mevlidi'n-nebevî fi'l-Mağribi'l-evsat”. <https://platform.almanhal.com/Files/2/96109.15.06.2018>.

- Şahin, İlkay. “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/2 (2008): 269-285.
- Şebâne, Muhammed Kemâl, Yûsufü'l-evvel İbnü'l-Ahmer sultânü Gırnâta (h. 723-755). Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 1423/2004.
- Şukayr, Muhammed. “Hâzihi tefâsîlü'l-melâbisi's-sultâniyye fi'l-ihfâli bi-îdi'l-mevlidi'n-nebevî”. Erişim 16 Eylül 2019. [www.hespress.com/histoire/412670.html](http://www.hespress.com/histoire/412670.html)
- Şükürov, Qiyas, Benî Ahmer Devleti (1232-1492), İstanbul, 2008 (Basılmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar ÜSBE).
- Tâzî, Abdülhâdî. “Li-mâzâ İdü'l-Mevlidi'n-Nebevî fi'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Esbâbi'lletî Kânet Verâe İnşâihî”, Da'vetü'l-Hak 277 (1989).
- Tüçibî, İbn Rezîn. Fadâletü'l-huvân fi tayyibatî't-ta'âm ve elvân. (thk. İbrahim Şakrûn), 2. Baskı. Beyrut, 1984.
- Ubûdî, Casim. “İbn Haldûn, Ebû Zekerîyyâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20:12-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ulupınar, Hamide. “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”, Bilimnâme, 34 (2017/2): 227-246.
- Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî. Mi'yarü'l-mu'rib ve'l-câmi'l-Mağrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyya ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib. (tahrir eden Muhammed Haccî v.dğr.) 1-12, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1401/1981.
- Vezzân, Hasan (Afrikalı Leon) Hasan b. Muhammed ez-Zeyyâtî (ö. 957/1550), Vasfu İfrîkiyye (Fransızca'dan Arapça'ya trc. Abdurrahman Hamîde), Riyad, 1399/1979.
- Zemâme, Abdülkadir. “Benû Merîn bi-Fâs”, el-Bahsü'l-İlmî 27 (1397/1977): 267-276.

*DEUİFD L / 2019, ss. 133-154.*

## ALİ EL-KÂRÎ'NİN TEÂRUZ HALİNDEKİ HABERLERE YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİ\*

Hasan KAYAPINAR\*\*

### ÖZ

Hadis kaynaklarında çok sayıda âhâd haber seviyesinde rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bazıları aynı konuda farklı bilgiler, farklı hükümler ihtiva etmektedir. Bu durumda teâruz arz eden rivayetleri anlama ve yorumlama problemi ortaya çıkmaktadır. Klasik dönemde teâruz halindeki haberlerin nasıl anlaşılması gerektiği, iki zıt anlamlı rivayetin nasıl telif edileceğine dair hacimli eserler kaleme alınmıştır.

Teâruz konusu fıkıh ve fıkıh usulünün de inceleme alanına girmektedir. Zira teâruz halindeki bazı rivayetler hukuki hüküm içermektedir. Bu durumda teâruz arz eden haberlerin hangisi ile amel edileceği belirsiz hale gelmektedir. Mezhepler kendi sistemlerinde bu haberleri ele almış ve teâruz durumunda nasıl hareket edileceği konusunda yöntem geliştirmişlerdir. Bu yöntem farklılığı mezheplerin muhtelif sonuçlara ulaşmasına sebep olmuştur.

Önemli bir Hanefî alimi olan Ali el-Kârî, fûrû-ı fıkıh alanında kaleme aldığı eserinde haberlerin teâruzu durumunda Hanefî mezhebinin bu konudaki tutumunu ele almış ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ali el-Kârî aynı zamanda hadis alanındaki çalışmaları ile de tanınmaktadır. Müellifin bu çalışmaları dikkate alındığında geniş bir hadis bilgisine sahip olduğu görülmektedir. Bu sayede teâruz durumunda Hanefîlerin tercih ettiği rivayeti hadis kaynaklarından incelemiş ve tercih sebeplerini ortaya koymuştur. Ali el-Kârî'nin açıklamaları Hanefî mezhebinin hadis ile olan ilişkisi, hadisleri anlama ve değerlendirme yöntemleri hakkında fikir vermesi açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî mezhebi, Ali el-Kârî, hadis, teâruz, tercih.

---

\* Bu çalışma 2014 tarihinde tamamladığımız “İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-Înâye Özelinde)” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana, Turkey. e-mail: [hkayapinar@cu.edu.tr](mailto:hkayapinar@cu.edu.tr). ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0001-8752-463X>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 17/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 25/11/2019

## ALI AL-QARI'S EVALUATIONS ON THE CONTRADICTIONAL HADITH TRANSMISSIONS

### ABSTRACT

There are lots of single transmissions in Hadith sources. Some of these transmissions contain different information and provisions for the same subject matter, which causes the problem of understanding and commenting on these contradictory transmissions. In classical period, voluminous works were written on how to understand the contradictory transmissions and how to reconcile two contrast transmissions.

The subject matter 'contradiction' is a matter of Islamic Jurisprudence and Jurisprudential methodology, as well since some contradictory transmissions contain jurisprudential provisions, which makes it unclear which one of the two contradictory transmissions to apply. Mazhabs handle these transmission in contradiction within their own system and develop a methodology that shows how to act in a contradictory occasion, which has led mazhabs to having different results on the same occasion.

An important hanefian scholar, Ali Al-Qari, in his work he has penned on jurisprudential subject matters ( *furū- al- fiqh* ), he handles the position that Hanefians take concerning the problem and makes some evaluations. Ali Al-Qari is also known for his studies on hadith. On looking at these studies, one sees that he has large information on hadith. Thanks to this, In hadith sources, he examines the transmissions in contradiction preferred by Hanefians and find out the reasons for their preferring. Ali Al-Qari's explanations are of importance as they give an idea about Hanefian's relation to hadith, their methods of understanding and evaluating hadithes.

**Keywords:** Hanefian Mazhab, Ali al-Qari, hadith, contradiction, choice.

### GİRİŞ

İslam hukukunun temel kaynaklarından birisi olan Sünnet, uzun bir zaman dilimi içinde, muhtelif ortamlarda Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olmuş ve insanlar tarafından rivayet yoluyla bizlere aktarılmıştır. Bunun sonucunda sünnetin cüzleri arasında teâruz ortaya çıkmıştır.

Teâruz, kelime anlamı itibarıyla zıt olmayı, karşıt anlamlar içermeyi ifade etmektedir. Teâruz kavramı hadis ve fıkıh alanlarında aynı sıhhat derecesindeki iki haberin farklı anlamlar içermesi, birbiri ile çelişen

hükümler bildirmesi anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup>

Hadis alimleri İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren zıt anlamlar içeren hadislerle ilgilenmişlerdir. Klasik dönemde çelişkili rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği, söz konusu rivayetlerin nasıl telif edileceği hususunda müstakil eserler yazılmıştır. Bu eserlerde müellifler söz konusu rivayetlerin tenakuz sebepleri üzerinde durmuş, aralarında çelişki bulunan hadislerin bir kısmını *te'vile tâbi* tutmuşlardır.

Çelişkili ifadelerin yer aldığı rivayetlerin bir kısmı hukuki hüküm içerdiğinden dolayı teşrîde hangi hadis ile amel edilmesi gerektiği bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Hadisçiler gibi fakihler de teâruz konusunu ele almışlar, çelişki arz eden hadislerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair kaideler ortaya koymuşlardır. Usulcüler tenakuz içeren rivayetlerin tercihi konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Hanefî mezhebi haberlerin teâruzu halinde öncelikle bu haberler arası nesih ilişkisinin olup olmadığını tespit etme yolunu benimsemiştir. Söz konusu haberlerden birisinin diğerini nesh etmesi durumunda mensûh olan nass ile amel edilmeyip, nâsîh olan nass tercih edilir.<sup>2</sup> Ancak haberler arası nesih ilişkisinin olmaması durumunda *cem* ve *tevfik* (uzlaştırma) adı verilen yöntem uygulanır. Buna göre her iki haberle amel etmek mümkünse teâruz içerisindeki her iki haberle de amel edilir. Her iki haber ile de amel etmenin mümkün olmadığı durumlarda ise teâruz içeren haberlerin birbirini ilga ettiğine hükmedilmiş ve bu iki haber dışındaki başka bir delil ile amel edilmesine hükmedilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşadi'l-Fubul ila Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, (Beyrut: Dar'u ibn'il-Kesir, 2011), s. 882, 883.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), s. 300.

<sup>3</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkah*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 215, 216; Mehmet Selim Aslan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri* (Yüksek Lisans, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 37. Ancak bazı Hanefî usul kitaplarında teâruz durumunda kıyasa veya sahâbe kavline müracaat edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bk. Ömer Korkmaz, *Osmanlı Fıkah Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâlt) Örneği* - (Ankara: Bizim Büro, 2017), 63.

Bu çalışmada haberlerin teâruz ettiği bazı fûrû-ı fıkıh örnekleri Hanefî mezhebinin yaklaşımı çerçevesinde ele alınıp Ali el-Kârî'nin konu ile ilgili değerlendirmeleri incelenecektir.

### **Ali el-Kârî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği**

Müellifin tam ismi ve künyesi Ebu'l-Hasan Nûruddin, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, el-Herevî, el-Mekki'dir. Ali el-Kârî Orta Asya'da, Herat'ta dünyaya gelmiş ancak siyasi kargaşa sebebiyle ailesiyle küçük yaşlarda Mekke'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Mekke'de başta hadis ve fıkıh olmak üzere tasavvuf, kıraatler, hat vb. alanlarda ders almıştır.

Ali el-Kârî Hanefî mezhebine son derece bağlı bir alimdir. Bu husus kitaplarına da yansımış, zaman zaman diğer mezheplere oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir. Ali el-Kârî'nin bu tutumu daha sonraki bazı alimlerin tepkisini çekmiş ve talebelerine Ali el-Kârî'nin kitaplarını okumayı yasaklamıştır. Ancak Ali el-Kârî hayatının son dönemine doğru daha mutedil bir dil kullanmış ve bu husus kitaplarında da yansımıştır.<sup>4</sup>

Ali el-Kârî hayatı boyunca resmi görev almamış, hattatlık yaparak geçimini sağlamıştır. Nitekim bir eserinde de yazıyı en hayırlı kazanç olarak tavsif etmiştir.<sup>5</sup> Müellifin resmi görev almamış olması, eserlerini özgürce kaleme almasına imkan sağlamıştır. Nitekim Ali el-Kârî, itikâd alanında da eserler kaleme almış, bid'at ve sapık fırkalara karşı da oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir. Aynı şekilde Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfları tekfirle itham edecek kadar ağır tenkit etmiştir. Bu tavırları bir kısım alimleri rahatsız ederken, Şevkânî gibi bazı alimler tarafında da övgüyle karşılanmıştır.<sup>6</sup> Ali el-Kârî, 1014/1605 yılının Şevval ayında vefat etmiştir. Vefat haberi İslam dünyasında teessürle karşılanmış ve Mısır'da gıyabî cenaze namazı kılınmıştır.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükkâye*, nşr. Ahmed Ferit Mizyadi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 1: 152.

<sup>5</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2: 434.

<sup>6</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, nşr. Muhammed Ali Bidun (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998), 1: 305.

<sup>7</sup> Abdullah Mirdad Ebu'l-Hayr, *el-Mubtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*, nşr.



### Abdestte Bismelenin Hükümü

Hadis kitaplarında aktarılan rivayetlerin pek çoğu âhâd seviyesinde kalmış olup bu rivayetlerin sayısı oldukça fazladır. Dolayısıyla aynı konuda muhtelif bilgiler içeren bu haberler zaman zaman hukuki emir ve yasaklar ihtiva etmektedir. Hukuki anlamda her ikisi ile de amel etmenin mümkün olmadığı bu haberlerden bir kısmının tercih edilmesi zorunlu hale gelmektedir.

Haberlerin teâruz ettiği konulardan birisi abdestte besmele çekmenin hükmüdür. Hanefî mezhebinde besmele, abdestin farzlarından olmayıp sünnetlerinden sayılmıştır. Ali el-Kâri'nin verdiği bilgiye göre Ahmed b. Hanbel besmeleyi abdestin farzlarından saymakta ve bu konuda şu hadis ile istidlalde bulunmaktadır: “*Abdesti olmayanın namazı yoktur, Allah'ın adını anmayanın da abdesti yoktur.*”<sup>8</sup>

Müellif, önce Hanefî mezhebinin delili olan nassları belirtir: Hz. Peygamber (s.a.s.) namazı yanlış kılan birisine “*namaza kalktığı zaman Allah'ın emrettiği gibi abdest al*” buyurmuştur.<sup>9</sup> Abdesti emreden Mâide suresinin 6. ayetinde besmele zikredilmemiştir. Kâsânî (v. 573) de bu ayette abdestin mutlak olarak emredildiğini, âhâd haberler ile ayetlerin tahsis edilemeyeceği belirtir. Kâsânî diğer taraftan kıyasla da istidlalde bulunmuştur. Buna göre vudû mutlak olarak temizlik anlamına gelmektedir. Bismelenin çekilmemesi temizliğin oluşmasına engel teşkil etmez. Çünkü su yaratılış itibarıyla temiz ve temizleyicidir, kulun hareketleri suyun tabiatını değiştirmez.<sup>10</sup>

Kâsânî'nin bu yorumu Hanefî mezhebindeki kıyasa uygundur. Zira Hanefîler abdesti mutlak temizlik olarak ele almakta, ibadet boyutunu niyete bağlamaktadır. Nitekim niyetin de abdestin farzlarından olmadığına hükmederken aynı kıyastan hareket etmişlerdir. Buna göre kişinin havuza, denize girmesi veya düşmesiyle ilgili organlara suyun

---

Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi (Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986), 366.

<sup>8</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el- Arnaut (Beirut: Müesseset-ür'Risâle, 1995), 15: 243.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed, Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sabîhayn*, nşr. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi, (Kahire: Dar'ul-Harameyn, 1997), “Taharet”, 520.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*, nşr. Ali Muhammed Muavvad (Beirut Dar'ul-Kütübî'l-İlmiye, 2005), 1: 199.

temas etmesi şartıyla abdestin sıhhatine hükmedilmektedir.

Hanefî mezhebinin bu konuda istidlal ettiği ve yukarıda aktarılan âhâd haberle çelişen rivayet, “*Kim besmele çekerek abdestini alırsa bütün cesedini temizlemiştir. Kim de besmele çekmeksizin abdest alırsa sadece abdest azaalarını temizlemiştir*”<sup>11</sup> hadisidir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) besmeleyi abdestin farzı olarak değil, faziletini artıcı bir vasfı olarak zikretmiştir. Dolayısıyla bu hadise göre besmele çekilmeksizin alınan abdest fikhen sahihtir.

Ali el-Kârî Hanbelî mezhebinin delili olan birinci hadis ile Hanefî mezhebinin delil olarak kullandığı ikinci hadisin arasını şöyle telif etmektedir: Bu hadis, besmelenin farz olduğunu ifade etmez. Besmele okunmayan abdestin faziletinin eksik olduğunu ancak namaz için gerekli olan temizliğin, yani abdestin mevcut olduğunu ifade eder. Nitekim aynı kalıpta bu anlamda kullanılan başka hadisler de vardır. Mesela bir rivayette “*Mescide komşu olan kişinin mescit dışında kaldığı namaz yoktur.*”<sup>12</sup> ifadesi vardır. İttifakla bu hadis, mescide komşu olan kişinin mescit dışında kaldığı namazın caiz olmadığına değil, faziletinin eksik olduğuna delildir.<sup>13</sup>

Buradan hareketle müellifin âhâd haberler arasında tercih yaparken diğer nassları inceleyerek tercih yaptığı ve tercih edilmeyen hadisleri de tevile tâbi tuttuğu söylenebilir. Ancak bu tevil işleminin de diğer nasslara uygun olması gerekmektedir. Aksi takdirde tevilin sahih olduğu söylenemez.

Nassların aynı seviyede rivayet edilmesi durumunda Hanefî mezhebinin kıyasa göre hüküm verdiği görülmektedir. Zira yukarıda ifade edildiği üzere Hanefîler abdesti mutlak temizlik olarak ele almışlardır. Kıyasa aykırı güçlü bir nass bulunmadığı için kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Hanbelî mezhebinin istidlal ettiği hadis, kıyasın terk edilmesini gerektirmemektedir. Zira Ali el-Kârî'nin ifadesine göre bu rivayet *munkatı* olup Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispeti söz konusu

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* nşr. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), “Taharet” 231.

<sup>12</sup> Dârekutnî, “Salat”, 1552.

<sup>13</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 48.

değildir.<sup>14</sup> Bu rivayet sahih kabul edilse bile bunun karşısında abdestte besmelenin farz olmadığını ifade eden başka âhâd haberler de bulunmaktadır. Bu durumda iki haberin teâruzu söz konusu olup kıyasa göre hüküm verilmiştir.

### Tilavet Secdesinin Hükümü

Aralarında teâruz olan âhâd haberlerin rivayet edildiği konulardan birisi Hac suresindeki secdelerdir. Şafî mezhebine göre Hac suresinde iki adet secde edilmesi gereken ayet bulunmaktadır. Bunların birincisi, surenin 18. ayeti, diğeri ise 77. ayetidir. Şafî mezhebi alimleri bu konuda muhtelif rivayetlerden istidlallerde bulunmuştur.<sup>15</sup>

Hanefî mezhebine göre ise Hac suresinin 18. ayeti tilavet secdesini emretmekte, ancak 77. ayeti tilavet secdesini değil namaz secdesini ifade etmektedir. Hanefî alimlerinin bu konuda istidlal ettiği rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden birisine göre İbn Abbas Hac suresinde tek secdenin olduğunu bildirmektedir.<sup>16</sup> Diğer taraftan Hanefî alimleri Hac suresindeki ikinci secde ifadesinin namaz secdesi anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Secde ifadesinden sonra rükû emrinin zikredilmesini de bunun delili olarak değerlendirmişlerdir.<sup>17</sup>

Tilavet secdesinin hükümü konusunda da ihtilaf mevcuttur. Şafîlilere göre tilavet secdesi vacip değil sünnettir. Bu konuda *el-Câmiu's-Sahib*'de, Zeyd b. Sabit'ten rivayet edilen "*Ben Rasûlüllah'a Secde suresini okudum, o da secde etmedi*"<sup>18</sup> hadisi ile istidlal etmişlerdir.

Hanefî mezhebi de aynı şekilde bazı âhâd haberlere dayanarak tilavet secdesinin vacip olduğuna hükmetmiştir. Ali el-Kârî'nin bu

<sup>14</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 48.

<sup>15</sup> Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mübezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafî*, nşr. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995), 1: 162.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamad b. Abdullah el-Cuma, Muhammed b. İbrahim el-Luhidân, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), "Salat", 4324.

<sup>17</sup> Abdülganî b. Talib b. Hammad ed-Dımaşki Meydanî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 1: 112.

<sup>18</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sabîh'ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Sücûdu'l-Kur'an", 6.

konudaki görüşleri ise şöyledir: Bizim bu konudaki delilimiz “*Onlara ne oluyor da inanmıyorlar ve kendilerine Kur’an okunduğu zaman neden secde etmiyorlar?*” (İnşıkak, 84/21) ayetidir. Diğer bir delilimiz ise *Sabîhu Müslim*’de geçen “*Kul secde ayetini okur da secde ederse, şeytan ağlayarak kaçır ve şöyle der: bana yazıklar olsun, Âdemoğlu secde ile emrolundu, secde etti ve cennete gidecek. Bana secde emredildi, secde etmedim ben de cehenneme gideceğim*”<sup>19</sup> hadisidir.

Tilavet secdesi konusunda asıl olan kaide şudur: Hikmet sahibi bir zat hakîm olmayan birisinden yaptığı nakli inkar etmiyor ya da eleştirmiyorsa, bu zatın o nakli onayladığı anlamına gelir. Buradan hareketle secde ayetlerinin doğrudan bizi muhatap almadığı yerlerde, bu ayetlerdeki secdenin bize de vacip olduğunu söyleyebiliriz.

Tilavet secdeleri üç kısımdır; birincisi, açık emirdir. İkincisi, kâfirlerin emroldukları secdeden büyüklere kaçındıklarını anlatan ve bize emir içeren ayetler. Üçüncüsü de peygamberlere secde emredildiğini ve onların da bu emri yerine getirdiğini anlatan ayetler. Bu üç kısımdaki secde ayetlerinin hepsinde secde vaciptir. Farz denilemez çünkü bu ayetlerin delaletleri kat’î değil, zannîdir.

Müellif, Zeyd’in kıraatinden sonra Hz. Peygamber Efendimizin (s.a.s.) secde etmemesinden secdenin vacip olmadığı hükmünün çıkarılmasının yanlış olduğunu söyler. Bu rivayetin, tilavet secdesinin fevren (acilen yapılması) değil terâhî (zaman kaydı olmaksızın herhangi bir zamanda yapılması caiz olan) ifade eden bir vacip olduğuna delalet ettiğini belirtir.<sup>20</sup>

İmam Mâlik’in *el-Muwatta*’sında geçen şu rivayet bu tevili güçlendirmektedir: Ömer b. Hattâb cuma günü, minberde iken secdeyi okudu, indi secde etti, insanlar da onunla birlikte secde etti. Sonraki bir cuma günü tekrar aynı ayeti okudu. İnsanlar secde etmek için hazırlandı. Ömer de “*Kalkmayın, Allah bize bu secdeyi hemen yapmamızı emretmedi, istediğimiz zaman yapmamızı emretti*” dedi. Kendisi secde etmedi ve

<sup>19</sup> Müslim b. el-Haccac, Ebü’l-Hüseyn en-Nisaburi, *Sabîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Müessesü’l-Muhtar, 2010), “İman”, 133.

<sup>20</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, 1: 373.

insanların da secde etmelerini engelledi.<sup>21</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi tercih edilmeyen hadisler tevile tâbî tutulmaktadır. Ancak bu tevil de diğer nasslar ile paralel olmak zorundadır.

Ali el-Kârî Hanefî literatürde istidlal edilen bazı rivayetler hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellif, Merğînânî'nin delil olarak ileri sürdüğü "Secde işiten ve okuyan kişinin üzerine vaciptir" rivayetinin merfû olmadığını, hadis kitaplarında bu rivayetin Hz. Ali'ye ya da İbn Abbas'a isnat edildiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Ali el-Kârî fürû kitabının birçok yerinde Merğînânî'nin kullandığı ancak sahîh kaynaklarda rivayet edilmeyen hadisleri belirtir ve bu hadislerin kusurunu açıkça söylemekten de çekinmez. Bu açıdan baktığımızda müellif, Hanefî âlimlerinin istidlâl ettikleri hadisler noktasında mutaassıp bir tutum sergilemez ve bu âlimlerin kullandığı hadislerin kusurunu gizlemez.

Bazı fürû ahkâmında gerek Hanefî mezhebinin gerekse de zıt görüş savunan diğer mezheplerin delilleri âhâd haberdır. Bu durumda haberlerin birisinin tevile muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Tilavet secdesi hakkındaki haberler bu duruma örnek teşkil edebilecek mahiyettedir. Nitekim cumhur ulemâ tilavet secdesinin sünnet olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>23</sup>

### Köpeğin Yaladığı Kabın Hükümü

İslam hukukunda yırtıcı hayvanların salyaları necis sayılmıştır. Zira bu hayvanlar bir başka necis olan leş ile beslenmektedir. Köpek de aynı kategoride ele alınmış ve köpeğin de salyası necis sayılmıştır. Köpeğin bedeninin necis olup olmadığı hususunda ise ihtilaf söz konusudur. Hanefî mezhebi köpeğin bedeninin değil sadece salyasının necis olduğuna hükmederken, Şafî mezhebi köpeğin salyası gibi bedeninin de necis olduğuna kail olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyari Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, nşr. Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Sıddık, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2003), "Kur'an", 240.

<sup>22</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 373.

<sup>23</sup> Ebü'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail Rûyânî, *Bahrü'l-Mezhebe fî Fürû-i Mezhebi'l-İmam eş-Şafî*, nşr. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkı (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2002), 2: 267.

<sup>24</sup> Şîrâzî, *el-Mübezzeb*, 1: 27.

Çoğunluk tarafından köpeğin salyasının necis sayılmasının sonucu olarak köpeğin su içtiği, yaladığı kabın da necis olduğuna hükmedilmiştir. Bundan dolayı da bu kabın temizlenmeden kullanılamayacağı belirtilmiştir. Ancak bu kabın temizlenmesinin keyfiyetinde ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilafın sebebi de köpeğin yaladığı kabın yıkanmasını emreden nassların muhtelif sayılar belirtmesidir. Buna karşın Malikî mezhebi köpeğin salyasının da temiz olduğuna hükmettiği için, köpeğin yaladığı kabın da temiz olduğunu belirtmiştir. Onlara göre köpek av hayvanıdır ve ağzı ile tuttuğu avın yenmesinde beis yoktur. Nitekim bu husus Maide suresinin 4. ayetinde de ifade edilmiştir. Dolayısıyla Malikîler bu ayetten hareket köpeğin ağzının necis olmadığına ve onun yaladığı kabın temiz olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>25</sup>

Şafî mezhebi köpeğin yaladığı kabın ilki ya da sonuncusunun toprakla olmak üzere yedi kez yıkanması gerektiğini belirtmişlerdir. Şafî mezhebi bu konuda Buhârî'nin *Sahib'*inde Ebu Hureyre'den rivayet ettiği şu hadis ile istidlal etmişlerdir. *"Köpek birinizin kabını yaladığı zaman o kabı yedi kez yıkayın, sonra da toprakla temizleyin"*<sup>26</sup>

Hanefîlerin bu konudaki görüşleri de şöyledir: Köpeğin yaladığı kabın üç defa yıkanması yeterlidir. Hanefîlerin istidlâl ettikleri nass, Dârekutnî'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği, *"Köpeğin yaladığı kap üç, beş ya da yedi defa yıkanır"* hadisidir.<sup>27</sup> Ayrıca başka kaynaklarda da bu konuda rivayetler bulunmakta ve bu rivayetler muhtelif sayılar öngörmektedir. Ali el-Kârî, rivayetler arasındaki bu sayı ihtilafı ile ilgili olarak şu yorumda bulunmaktadır: Rivayetlerdeki sayı ihtilafından dolayı bu rivayetlerin hiçbirisi ile amel edilmemesi durumunda katî olan bilgi terk edilmiş ve zannî olan tercih söz konusu olur. Çünkü bu haberin zannîliği haberi aktaran râvîler ile ilgili bir durumdur. Yoksa Hz. Peygamber'in (s.a.s) söz konusu rivayetteki rakamlardan birisini kastediği kuvvetle muhtemeldir. Hz. Peygamber tarafından söylenmiş bir sözün delilsiz olarak terkedilmesi caiz değildir. Ancak o sözü nesheden başka bir hadis olursa

<sup>25</sup> Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *İstizkâr* nşr. Abdülmu'ti Emin Kal'aci (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 2: 208.

<sup>26</sup> Buhârî, "Vudû", 33; Müslim "Taharet", 93.

<sup>27</sup> Dârekutnî, "Taharet", 193.

terkedilebilir. Biz de bu rivayetlerin en az sayı bildiren rivayetle amel etmekteyiz.<sup>28</sup>

Hanefilerin bu konuda istishâb deliline binaen hüküm verdikleri söylenebilir. Zira bu konudaki rivayetlerin toplamına bakıldığında bu kabın üç kez yıkanması gerektiği kesin olarak söylenebilir. Üçten sonraki rakamlar için bir kesinlik söz konusu değildir. Şöyle ki rivayetlerde köpeğin yaladığı kabın üç veya daha fazla yıkanması bildirilmektedir. Rivayetlerin toplamına bakıldığında en küçük sayının üç olduğu görülmektedir. Üçten daha fazla yıkanmasının gerektiğini bildiren rivayetlerdeki sayılar üçten daha büyük olduğu için tabîi olarak üç rakamını da içerisinde barındırmaktadır. Ancak söz konusu kabın üç defa yıkanmasının gerekli olduğunu söyleyen rivayetlerdeki üç rakamı diğer rivayetlerdeki sayıları içermemektedir. Bu durumda rivayetlerin toplamından çıkan kesin rakam üç olmaktadır.

Ali el-Kârî bu konuda şunları söylemektedir: Zayıflık ya da sıhhat hadisin zâhiri ile ilgili bir durumdur. Mahiyetine baktığımızda zayıflığa hükmedilmiş bir hadisle amel etmek isabetli olabileceği gibi, tam tersi de nazârî olarak mümkündür. Diğer taraftan Ebu Hureyre'nin kendisinin de köpeğin yaladığı bir kabı üç defa yıkaması, zayıf da olsa bu hadis ile amel edilmesinin makul olduğunu gösterir. Hanefî âlimlerinin bu hadis ile amel etmemelerinin en önemli sebeplerinden birisi de haberi aktaran râvînin, kendi rivayet ettiği hadis ile amel etmemesidir. Çünkü bu durumda râvînin aktardığı haberin nesh edildiğini ya da bu haberde emredilen yıkama sayısının vücup değil nedb ifade ettiğini bildiği düşünülebilir. Ayrıca râvînin aktardığı habere muhalif amel etmesi bu haberin sıhhati konusunda da şüphe uyandırmaktadır.

Yedi defa yıkanmasını emreden hadislere gelince, İslam'ın ilk yıllarında köpeklerin öldürülmesi emredilmiş, daha sonra bu emir neshedilmişti. Buradan hareketle iki hadisin arasını telif için şöyle bir yorum yapılabilir: İslam'ın ilk yıllarında köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması emredilip sonraları üçe indirilmiş olabilir.<sup>29</sup> Müellifin bu yorumu tutarlı görünmektedir. Çünkü köpeklerin öldürülmesi yönünde hadisler varken bunlar daha sonra neshedilmiştir. Yani genel olarak

<sup>28</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 104.

<sup>29</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 105.

köpeklere karşı katı bir tutumdan daha yumuşak bir tutuma doğru geçiş söz konusudur. Köpeklerin yaladığı kabın yıkanması konusunda da böyle bir yumuşama söz konusu olabilir.

### Vaktin Çıkmasının Namaza Etkisi

Namaz, İslam dininin en temel ibadetlerinin başında gelmektedir. Namazın sahih olabilmesi için bazı şartlar dahilinde eda edilmesi gerekmektedir. Bu şartların başında da her namaz için tayin edilen zaman aralığında kılınması gelmektedir.<sup>30</sup> Namaz vakitlerinin başlangıcı olduğu gibi sonu, vaktin çıkması da söz konusudur.

Vakit konusu da İslam hukukunda detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Namazların kılınması emredilen vakitler olduğu gibi namaz kılmanın mekruh ve yasak olduğu vakitler de söz konusudur. Hadis kitaplarında namaz vakitlerine dair çok sayıda hadis yer almaktadır. Bu hadislerle genel olarak bakıldığında güneşin doğuşu ve batışı üzerinde durulmakta bu vakitlere dair pek çok hüküm yer almaktadır. Dolayısıyla güneşin doğması ve batması ile vakitleri çıkan namazlar olan sabah ve ikindi namazlarını vakitlerine dair muhtelif rivayetler söz konusudur. Teâruz arz eden bu rivayetleri dikkate alan mezhepler farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu minvalde Hanefî mezhebine göre güneş batarken o günün ikindi namazı kılınabilir, ancak güneş doğarken o günün sabah namazı kılınmaz. Şafî mezhebine göre ise her iki namaz da kılınabilir.<sup>31</sup>

Hanefî mezhebinin delili, Tirmîzî'nin *Sünen*'inde ?? rivayet edilen "Üç vakit vardır ki Rasûlüllah bu vakitlerde bizî namaz kalmaktan nebiy etti: Güneşin doğmasından yükselmesine kadar geçen vakit, güneşin tepe noktasına ulaştığı vakit ve güneşin batıya yönelmesinden kayboluncaya kadar geçen vakit."<sup>32</sup> hadisidir. Şafî mezhebinin delili ise Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sabîh*'inde Ebu Hureyre'den rivayet edilen, "Kim güneş doğmadan önce sabah namazından bir

<sup>30</sup> Vakitlerin namaz emri ile ilişkisine dair tartışmalar için bk. Ömer Korkmaz, "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 240.

<sup>31</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Mansure: Dar'ul-Vefa, 2001), 2: 161-165.

<sup>32</sup> Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, nşr. Muhammed Nasiruddin el-Albanî, (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1996), "Cenaiz", 41.



*rekâta yetişirse, sabah namazını idrak etmiştir. Kim de güneş batmadan önce ikindi namazına yetişirse ikindi namazını idrak etmiştir*<sup>33</sup> hadisidir.

Ali el-Kârî bu iki delili şöyle değerlendirir: Bu iki hadis teâruz halinde olduğundan dolayı her ikisi ile de amel caiz olmayıp kıyasa göre hüküm verilmelidir. Kıyas ise şöyledir: Sabah namazının vakti için ikindi namazında olduğu gibi mekruh vakit söz konusu değildir. Yani güneş doğmadan birkaç dakika önce namaz kamil olarak eda edilebilir. Bu eda esnasında güneş kişinin üzerine doğarsa namaz bozular. Çünkü kazaya kaldığında kamil olarak kazaya kalmıştır.

İkinci namazında ise aynı durum söz konusu değildir. Şöyle ki ikindi vaktinde mekruh zaman vardır. Mükellef, vaktin çıkmasından az önce namazı edaya başlarsa namaz kendisine nakıs olarak vacip olacaktır. Güneşin batması ile namazın bozulduğuna hükmetmemiz durumunda daha sonra yapılacak olan kaza geçen ikindi namazı için kamil bir vakit olacaktır. Dolayısıyla ikindi namazı nakıs vacip hükmünde olduktan sonra kamil hükmünde olacaktır. Ancak ikindi namazının hükmündeki bu değişim, mezhepteki kıyasa muhalif olmasından dolayı kabul edilmemiştir.<sup>34</sup> Bu örnekte görüldüğü üzere haberlerin teâruzu halinde kıyasa göre hüküm verilmektedir.

### **Oturarak Namaz Kılan İmama Uymak**

İslam'ın en temel ibadetlerinden birisi olan namaz için bazı şekil şartları istenmiş, namazın belli şekillerde yapılması farz olarak kabul edilirken belli şekillerde eda edilmesi sünnet olarak değerlendirilmiştir. Çoğunluk tarafından farz olarak kabul edilmemekle birlikte farz namazların cemaatle kılınması istenmiştir. Namazın cemaatle kılınması da bazı şartlar dahilinde mümkündür. Cemaatle namaz kılmanın en önemli unsuru imamın mevcut olması ve imam uyan kimselerin imamlıkla birlikte hareket etmeleridir. İmamdan bağımsız hareket eden mükellefin ibadet sahîh olarak kabul edilmez.

Normal şartlar dahilinde imama uymanın gerekliliği konusunda ihtilaf söz konusu değildir. Ancak istisnâî durum olarak herhangi rahatsızlık sebebiyle imam namazı oturarak kılabilir. Bu durumda

<sup>33</sup> Buhârî, "Mevâkî't-üs-Salat", 139.

<sup>34</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 190.

kendisine tâbi olan cemaatin namazı nasıl kılacağı tartışmalıdır. Zira normal şartlar altında mükelleflerin namazı ayakta kılması gerekmektedir. Diğer bir kurala göre ise cemaatin imama tâbi olması, namazı imamın kıldığı gibi kılması gerekmektedir.

Mezheplerin bu konudaki ihtilaf sebebi imamın oturarak namaz kılması durumunda cemaatin nasıl namaz kılacağına dair rivayetlerin teâruz arz etmesidir. Hanefî mezhebinde namazını ayakta kılabilen, sağlık sorunu olmayan kimse oturarak namaz kılan imama tâbi olabilir, ancak bu kişi namaz esnasında imamı gibi oturmayıp namazı ayakta kılar. Ahmed b. Hanbel ve İmam Muhammed'e göre ise namazı ayakta kılan kimse, oturarak namaz kılan imama tâbi olamaz. Zira fıkhıdaki yerleşik kaideye göre tam ve güçlü olan eksik ve zayıf olanın üzerine bina edilemez. Ancak bu konudaki nasslar kıyasa tercih edilebilir. Çünkü söz konusu haberler, kıyasa tercih edilebilmeleri için gerekli şartları taşımaktadırlar. Nitekim cumhur da namazı ayakta kılan kişinin namazı oturarak kılan imama tâbi olabileceğini kabul etmektedir. Hadis Sahîhayn'da şu şekilde geçmektedir: Rasûlullah (s.a.s.) rahatsızlandı, insanlar da onu ziyaret ediyorlardı. Bu durumda iken Rasûlullah (s.a.s.) onlara oturarak namaz kıldırıyordu, onlar da ayakta idiler. Rasûlullah (s.a.s.) cemaate oturmalarını emretti, onlar da oturdu. Namazı bitirdikten sonra cemaate döndü ve şöyle dedi: *“İmama uymak gerekir. O rükû ettiğinde siz de rükû edin, o kıyama kalktığında siz de kalkın, o oturarak namaz kılıyorsa siz de oturarak kılın.”*<sup>35</sup>

Diğer Hanefî âlimleri ise bu hadisin mensûh olduğunu söylemişlerdir. Nâsîh olan hadis de aynı şekilde Sahîhayn'da rivayet edilen şu hadistir: Rasûlullah (s.a.s.) vefat ettiği hastalığında Ebu Bekr'e namaz kıldırmasını emretti. Ebu Bekr namaza başladığında Rasûlullah (s.a.s.) kendini biraz iyi hissetti ve iki kişinin kolları arasında çıktı, ama ayaklarını kaldıramıyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) Ebu Bekr'in soluna oturdu. Rasûlullah oturarak insanlara namaz kıldırıyordu, Ebu Bekr ise ayakta idi. Ebu Bekr Rasûlullah'a, insanlar da Ebu Bekr'e tâbi olmuşlardı.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Buhârî, “Ezan”, 51.

<sup>36</sup> Buhârî, “Mevâkî't'üs-Salat”, 139.

Bu, Rasûlüllah'ın kıldırıldığı son namazdır. Haberlerin teâruzunda en son meydana gelen hadiseyi bildiren haber esas alınır. Bu durumda önceki hadis ile amel etmek uygun olmayıp ikinci hadis ile amel edilmesi gerekmektedir.<sup>37</sup>

İmamın oturarak namaz kıldırıldığı durumlarda cemaatin ne yapması gerektiği meselesini Ali el-Kârî şu şekilde özetler: Ulemâ bu konuda ihtilafa düşmüştür. Bir kısmı cemaat da oturarak kılacağını söylemiştir. Diğer bir kısmı da imam otursa bile cemaatin ayakta kılacağına hükmetti. Bu görüşte olan âlimler, Ebu Hanife, İmam Şafî ve kendilerine tâbi olanlardır. İmam Muhammed gibi diğer bazı âlimler de, birinci hadiste ifade edilen durumun hasâisten yani, sadece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) özel olduğu olduğunu söylemişler ve ayakta namaz kılanın oturarak namaz kılana tâbi olamayacağı görüşünü savunmuşlardır. Ali el-Kârî de üçüncü görüşün daha ihtiyatlı olduğunu söyler ve bu görüşü tercih eder.<sup>38</sup>

### İbadetlerin Vasiyeti

İslam hukukunda prensip olarak mükellefler sorumlu oldukları bedenî ibadetleri kendileri yapmalıdır. Ancak oruç mükellefi birinin tutamadığı oruçların fidyelerini vermek için varislerine vasiyet edip edemeyeceği tartışmalıdır.

Hanefî mezhebinde namaz veya oruç borcu olan kişi ölmeden önce bunların fidyesinin ödenmesini vasiyet ederse istihânen bu ibadetlerin fidyesi verilmelidir. Ancak bu tür bedeni ibadetlerin bir başkası tarafından kaza edilmesi caiz değildir. Şafî mezhebinde ise yeni ve eski görüş ayrımı yapılmakla birlikte bazı Şafî âlimleri ölen kişinin eda edemediği ibadetleri velisinin yerine getirebileceğini ileri sürmüştür.<sup>39</sup> Şafî âlimlerinin bu konudaki delilleri de *el-Câmiu's-Sabîl*'de İbn Abbas'tan rivayet edilen şu hadistir: Bir adam Rasûlüllah'a gelerek, "Ya Rasûlellah, annem hac yapacağına dair adakta bulunmuştu. Bu adağını yerine getiremeden vefat etti. Ben onun adağını yerine getirebilir miyim?" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de

<sup>37</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 285.

<sup>38</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 286.

<sup>39</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mübezzeb li's-Şirâzî*, nşr. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 6: 415.

“Annenin borcu olsa sen o borcu ödeyebilir misin?” dedi. Soru soran adam “Evet” deyince, bunun üzerine Rasûlüllah da “Allah’a olan borcun ödenmesi dâba evladır.” dedi. Aynı kaynaklarda bu manada başka rivayetler de bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Hanefî âlimleri de bu konuda şöyle istidlalde bulunmaktadır: Bu hadislerin zâhiri anlamı tevil edilmelidir. Çünkü selef âlimleri bir kişinin bedeni ibadetlerini bir başkasının yerine getiremeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Nasslardaki delillere gelince; *Sünenü’n-Nesâî*’de İbn Abbas’tan gelen şöyle bir rivayet bulunmaktadır: “Kimse bir başkasının namazını kılamaz, orucunu tutamaz. Fakat namaz ve oruç yerine sadaka verebilir.”<sup>41</sup> Yukarıdaki hadisin râvîsi de İbn Abbas’tır. Görünen o ki hadisin râvîsi, rivayet ettiği hadise muarız fetva vermektedir. Nehiy ifade eden hadisin, ibâhâ ifade eden hadisi neshettiği anlaşılmaktadır.

Ali el-Kârî İmam Mâlik’in şöyle dediğini nakleder: Medine’de sahabeden ya da tâbîünden hiç kimseden bir kişinin başkasının bedeni ibadetlerini yerine getirebileceğini duymadım. Müellife göre İmam Mâlik’in bu sözü, Şafî mezhebinin ileri sürdüğü hadisin mensûh olduğuna işaret etmektedir.<sup>42</sup>

Ali el-Kârî, Şafî âlimlerinin delillerini, hadisi rivayet eden râvînin rivayetine muhalif fetva vermesinden dolayı kabul etmemektedir. Ancak yerine getirilemeyen bedeni ibadetlerin bir başkası tarafından kaza edilmesi Hanefî mezhebindeki kıyasa da muarızdır. Zira Hanefîler ibadeti üç bölümde ele almışlardır. Mâlî ibadetler, hem mâlî hem bedeni ibadetler ve bedeni ibadetler. Velayet veya vasiyet mâlî ibadetlerde muteberdir. Mesela kişi isterse zekâtını vermek üzere bir başkasını yerine vekil tayin edebilir, vekil onun adına zekâtı verir. Hem mâlî hem bedeni ibadetlerde ise normal şartlarda vekil bırakması muteber değildir. Ancak müvekkilin bedeneni o ibadeti yerine getiremeyecek olması durumunda vekâlet muteber olur. Bedeni ibadetlerde ise vekâlet veya vasiyet hiçbir şekilde

<sup>40</sup> Buhârî, “Cezaü’s-Sayd”, 24.

<sup>41</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, nşr. Muhammed Nasiruddîn el-Albanî, (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1996), “Siyâm”, 75.

<sup>42</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, I: 587.

muteber değildir.<sup>43</sup> Hadisteki ifadeye bakacak olursak, kişinin sağlığında da kılamadığı namazları bir başkasının kılabilmesi sahih olması gerekirdi. Zira hadiste borç ile yerine getirilemeyen ibadet kıyaslanmakta, borcu bir başkasının ödeyebilmesinden hareketle yapılamayan ibadeti de bir başkasının yapmasının mümkün olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla hadisin tevil edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu benzetme ile borçlar hukukundaki diğer işlemlerin de ibadetler hakkında caiz olması gerekir. Yani borcun havalesi yapılabilmekte ise ibadetlerin de havalesi söz konusu olabilecektir. Ancak bu işlemlerin hiçbiri mezheplerin ittifakı ile sahih değildir. Dolayısıyla hadisteki ibareleri teville tâbi tutmaksızın, zâhiri anlamıyla ele alıp bu anlama göre hüküm verme isabetli görülmemektedir.

Rivayet edilen hadislerin teâruzu halinde bu hadislerden hangisinin tercih edileceğine dair bazı prensipler vardır. Hanefilere göre bu prensiplerden birisi de âhâd haberi rivayet eden râvî, bu rivayetine muhalif bir fetva verir ya da muhalif bir uygulamada bulunursa bu haber kabul edilmez. Yukarıdaki konu bu kaidenin pratikteki örneği olarak değerlendirilebilir.

### Merkep ve Katır Artığının Hükümü

İbadetlerin sahih olabilmesi için İslam hukukunun gerekli gördüğü bazı ön şartlar bulunmaktadır. Bu şartların başında temizlik gelmektedir. Normal şartlar altında temizlik için su kullanılmalı ve su da hakikaten ve hükmen temiz olmalıdır. Yırtıcı hayvanlar gibi salyaları necis sayılan hayvanların su içtiği kaptaki kalan artık suyun da pis olduğu kabul edilir. Başka suyun bulunmaması halinde suyun olmadığına hükmedilir ve teyemmüm yapılır. Buna mukabil eti yenen hayvanlar gibi ağzı temiz olduğu kabul edilen hayvanların artıkları temiz kabul edilir ve bu su hakiki ve hükmi temizlikte kullanılabilir. Ancak merkeplerin içtiği suyun hükümü konusundaki rivayetlerin muhtelif bilgiler içermesinden dolayı merkep artığının hükümü konusunda da kesin bir hüküm verilememiş, literatürde bu sular *meşkeûk* olarak anılmıştır.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, (İstanbul: Der Saadet, 1905), 2: 79.

<sup>44</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye*, 1: 101-107.

Merkep ve katır artığının hükmü ile ilgili tartışmanın temelinde merkep ve katırın etinin helal olup olmadığı ve bu hayvanların temiz ya da necis olduğu münakaşası vardır. Bu konuda rivayet edilen ve bu suların necis olduğuna delil olan hadis Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sabîh*'inde Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadistir: Rasûlullah (s.a.s.) Hayber'de iken birisi geldi ve merkep etlerinin yenildiğini haber verdi. O da bunun üzerine sustu. Bu hâdise üç defa oldu. Daha sonra Rasûlullah bir münadiye emretti. O da “*Allah ve Rasûlü evcil merkep etini haram kıldı.*” diyerek insanları uyardı. Tencerelerde merkep eti pişerken insanlar bunların hepsini döktü. Neden haram kılındığı konusunda ittifak edilen bir görüş yoktur. Bazısı merkebin pislik yediğinden dolayı haram kılındığını söylemiştir. Bazısı da insanlar merkebi binek olarak kullandığından, insanların bu ihtiyacını karşılayan hayvanın azalmaması için haram kılındığını söylemiştir.<sup>45</sup>

Merkep etinin helal olduğuna delalet eden hadis ise *Sünenü Ebi Dâvûd*'ta Galib b. Ebcer tarafından rivayet edilen şu hadistir: Bir sene çok şiddetli bir kıtlık oldu. Birkaç merkebiz dışında hiçbir şeyimiz kalmadı. Rasûlullah (s.a.s.) da merkep etini haram kılmıştı. Bu durumu Rasûlullah'a (s.a.s.) anlattım. O da “*Ailene merkebinin yedir. Benim haram kıldığım merkepler, başıboş gezen ve pislik yiyenlerdir*” buyurdu.<sup>46</sup>

Ali el-Kârî sahâbîlerin de bu konuda ihtilaf ettiklerini nakletmiş ve Abdullah b. Ömer'in merkebin necis olduğuna, Abdullah b. Abbas'ın da temiz olduğuna kail olduklarını söylemiştir. Daha sonra bu iki sahâbenin de fıkıh açısından eşit olduklarından dolayı bu iki görüşten birisinin tercih edilemediğini belirtir.<sup>47</sup>

Hanefî mezhebinde meşkûk suyun hükmü ise, eğer başka su yoksa hem bu su ile abdest alınır, hem de teyemmüm yapılır. Böylelikle rivayetlerdeki ihtilaftan dolayı tam bir hüküm verilemediğini görmekteyiz. Bu örnekten çıkardığımız sonuç, Hanefî âlimleri hadisleri belli

<sup>45</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 38.

<sup>46</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997), “Et'ime”, 34.

<sup>47</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 107.

prensiplere göre kullanılmaktadır. Bu prensipler ve örnekleri yukarıda ifade edilmeye çalışıldı. Burada ise hiçbir şekilde tercih yapılamadığı durumlarda da teâruz halindeki hadislerin her ikisi ile de amel edildiğini görmekteyiz. Meşkûk su hükmünün mezhep içindeki kıyasa da muhalif olmasına rağmen mezhebin görüşünün bu şekilde olması ilginçtir. Zira bedel ile mübdelin aynı anda uygulanması kıyasa aykırıdır. Yani ya artık su temizdir, abdest alınır. Ya da söz konusu su necistir, abdest alınmaz teyemmüm yapılır. Ancak kıyasa tamamen zıt olmasına rağmen böyle bir hükmün verilmesi nasslara riayetın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

### Sonuç

İslam hukukunun temel kaynakları Kuran ve Sünnettir. Kur'an'da hukuki ayetlerin az sayıda olmasından dolayı sünnete başvurma ihtiyacı doğmaktadır. Ancak hadis kitaplarında çok sayıda rivayet bulunmasından dolayı bu kitaplardaki haberler muhtelif bilgiler içermekte, bunun neticesinde bazı rivayetler arasında teâruz oluşmaktadır. Bundan dolayı bu haberlerin bir kısmının tercih edilip bir kısmının terk edilmesi kaçınılmaz hale gelmektedir.

Hanefilerin tercih işlemlerinde mezhep içerisindeki kıyasın önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bismelenin abdestteki yeri ile ilgili örnekte görüldüğü üzere bu konudaki rivayetlerin teâruz arz etmesi durumunda kıyasa göre hüküm verilmektedir. Ancak tercih edilmeyen rivayet tamamen yok sayılmamakta, belli kurallar çerçevesinde, başka rivayetlerden örnekler getirilerek tevil edilmektedir. Ali el-Kârî ise klasik Hanefî görüşüne uygun görüş beyan etmektedir. Ancak istidlalde hadis alanındaki vukûfiyeti sayesinde hadislerden istidlallerle Hanefî mezhebinin görüşünü güçlendirmektedir.

İslam hukuku tarihinde ehl-i hadis ve ehl-i rey olarak iki temel ayrım söz konusudur. Bu tasnif içinde Hanefiler ehl-i rey içine değerlendirilmiş ve hadis kullanmadıkları, kendi görüşlerini merkeze alarak hüküm verdikleri yönünde sert eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak Ali el-Kârî'nin yukarıdaki örneklere yönelik açıklamalarına bakıldığında bu eleştirilerin haksız olduğu görülmektedir. Zira Hanefiler bazı gerekçelerden dolayı bir hadis ile amel etmezken başka rivayetle amel etmektedir. Bu durumda hadislerin dikkate alınmaması söz konusu değildir. Diğer taraftan Hanefiler zaman zaman nasslar sebebiyle kıyasa aykırı hüküm vermektedir. Hanefî hukuk sisteminde kıyasın çok önemli bir yeri olduğuna dikkate alınırsa, Hanefilerin nasslara verdiği önem daha iyi anlaşılır.



**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el- Arnaut. Beyrut: Müesseset-ür'Risâle, 1995.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. Nşr. Ahmed Ferit Mızıyadı. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teârûzu ve Tercih Kaideleri*. Yüksek Lisans, Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkah*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.
- Ebu'l-Hayr, Abdullah Mirdad. *el-Muhtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*. Nşr. Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi. Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed *İstizkâr* Nşr. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. Nşr. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut Dar'ul-Kütübi'l-İlmiye, 2005.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Fıkah Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâlî) Örneği* -. Ankara: Bizim Büro, 2017.
- Korkmaz, Ömer. "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği ". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 237-250.
- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. Nşr. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû Şerhu'l-Mübezzeb li's-Şirâzi*. Nşr. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehasin Abdülvahid b. İsmail. *Babri'l-Mezheb fî Fîrâ-i Mezhebi'l-İmam eş-Şafî*. Nşr. Ahmed İzzu İnaye ed-Dımaşkı. Beyrut: Dâru İhyai't-Türası'l-Arabi, 2002.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- Şafî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. Mansure: Dar'ul-Vefa, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Tâli*. Nşr. Muhammed Ali Bidun. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali *İrşadi'l-Fuhul ila Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Nşr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak. Beyrut: Dar'u ibn'il-Kesir, 2011.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mübezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafî*. Nşr. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. Nşr. Muhammed Nasiruddin el-Albanî. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1996.
- Zihni Efendi, Mehmet. *Nimet-i İslam*. İstanbul: Der Saadet, 1905.

*DEUİFD L / 2019, ss. 155-186.*

## KUR'ÂN-I KERÎM'DE KAT' ÜSLUBU: LÛGAVÎ BİR ÜSLUP OLARAK TÂBÎ' – METBÛ' UYUMSUZLUĞU

İzzet MARANGOZOĞLU\*

### ÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, dil ve üslubuyla her asırda müfessirlerin ve belâgat âlimlerinin ilgi odağı olmuştur. Tenzil döneminden günümüze kadar Kur'ân'ın dil ve üslup inceliklerine ağırlık veren çalışmalarla bu ilgi daima diri tutulmuştur. Bu çalışmada bazı müsteşriklerin Kur'ân'da gramer yanlış (lahn) iddialarına zemin oluşturan ancak Kur'ân'ın ilk muhataplarınınca şiir ve nesirde sıkça kullanılan; belagat ve nahiv kitaplarında da “kat'ü't-tâbi' 'anı'l-metbû (tâbi'–metbû' uyumsuzluğu)” olarak bilinen kat' üslubu ele alınmıştır. Konuyu sınırlandırmak maksadıyla bu üslup, sıfat-mevsûf uyumsuzluğu (kat'ü't-na't 'anı'l-men'ût) özelinde incelenmiştir. Araplar çeşitli sebeplerden dolayı; ya muhatapın dikkatini maktû sığata çekmek ya da mevsûfun sıfatını pekiştirmek için bu üslubu kullanmışlardır. Arapların şiir ve nesirde medih, zem ve terahhüm üslubu olarak kullandıkları bu üslubun, Kur'ân'da da aynı maksatla kullanıldığı görülmektedir. Kur'ân'ın dil ve metin yapısını yakından tanıma ve ilahî mesajı doğru bir şekilde anlamayı amaçlayan bu çalışmada kat' üslubu ana hatlarıyla ele alınmış; Kur'ân'dan ve Arap şiirinden aktarılan örneklerle konu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Nahiv, Belagat, Kat' Üslubu, Tâbi'–Metbû' Uyumsuzluğu.

### QAT' STYLE IN THE QUR'AN: TABI' – METBU' INCOMPATIBILITY AS A LINGUISTIC STYLE

#### ABSTRACT

The Qur'an has been the focus of attention of commentators and rhetoric scholars in every century with its language and style. This interest has always been kept alive with the works focusing on the language and stylistic subtleties of the Qur'an since the revelation period. Qat' style that forms a basis for

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. izzetmarangozoglul@gmail.com- ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2386-3688>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 30/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/12/2019

solecism (lahn) claims of some orientalists but often used by the first interlocutors of the Qur'an in poetry and prose and known as “qat‘u‘t-tâbi‘ ‘ani‘l-metbû (tâbi‘–metbû‘ incompatibility)” in the eloquence and syntax books has been discussed in this study. In order to limit the subject, this style has been analyzed in the context of adjective – defined (qat‘u‘t-na‘t ‘ani‘l-men‘ût) incompatibility. Arabs for various reasons; used this style either to draw the attention of the interlocutor to the maqtû adjective or to reinforce the adjective of mevsûf (defined). It is seen that this style, which Arabs used as madih, zem and tarahhum style in poetry and prose, was used for the same purpose in the Qur'an. In this study, which aims to get to know the language and text structure of the Qur'an and to understand the divine message correctly, qat‘ style has been considered in details; and the subject has been tried to be clarified with examples from the Qur'an and Arabic poetry.

**Keywords:** Qur‘ân, Nahiv (syntax), Belagat (eloquence), Qat‘ Style, Tabi‘–Metbu‘ Incompatibility.

### Giriş

Son ilahî kitap Kur‘ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber’e her türlü kusurdan uzak anlaşılır, pürüzsüz Arapça bir kitap olarak indirilmiştir. Bu hususa birçok ayet-i kerime işaret etmektedir.<sup>1</sup> Bu ayetlerde Kur‘ân’ın nazil olduğu dilin yapısı ve referans aldığı dil malzemesine dikkat çekilerek bizden bu alana yoğunlaşmamız istenmektedir. Zira Kur‘ân’ın lügavî açıdan incelenmesi, bir bakıma Kur‘ân dilinin mahiyetinin ortaya konması anlamına gelmektedir. Bu itibarla Kur‘ân’ın metni ve muhtevası üzerinde yapılacak çalışmalar, ilahî mesajın doğru bir şekilde anlaşılmasına müspet katkılar sağlayacaktır.

Arap lisanıyla indirilen Kur‘ân-ı Kerîm, nazil olduğu toplumun aşına olduğu anlatım tekniğini kullanmıştır. Bu yönüyle de asr-ı saadetten günümüze kadar yapılan lügavî araştırmaların vazgeçilmez kaynağı haline gelmiştir. Kur‘ân dili, bundan sonra da Arap dili ve belâgatı alanında yapılacak çalışmalara ışık tutmaya devam edecektir. Bu, onun en önemli

<sup>1</sup> Kur‘ân-ı Kerîm Yûsuf 12/2; er-Ra‘d 13/37; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; el-Ahkâf 46/12 ayetlerinde “arabiyyen: arapça” olarak indirildiğini beyan etmiş; en-Nahl 16/103 ve eş-Şu‘arâ’ 26/195 ayetlerinde bu dilin “mübîn: anlaşılır”; ez-Zümer 39/28 ayetinde ise “ğayre zî ‘ivec: pürüzsüz” kaydını düşerek mükemmel bir arap lisanı olduğunu vurgulamıştır.

üslup özelliklerinden biridir.

Kur'ân araştırmalarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmada Arap dilinde bir hitap ve anlatım tekniği olarak başvuru Kur'ân'da da aynı maksatla kullanılan kat' üslubu incelenecektir. Kat', tevâbi'in, gramatik açıdan kendisinden önceki kelimeye irap yönünden uymamasıdır. Tevâbi' kelimesi, tâbi'in çoğulu olup "tabi olan" manasına gelmektedir. Bir nahiv ıstılahı olarak "ancak kendisinden önce gelen başka bir lafza bağlı olarak irabı yapılabilen kelimeler" şeklinde tarif edilmektedir. Tevâbi' sıfat, atf-ı beyân, atf-ı nesak, te'kid ve bedel olmak üzere beş kısımdır. Ancak atf-ı nesak ve atf-ı beyân'ı atıf kelimesiyle ifade ederek bu sayıyı dört olarak kabul edenler de olmuştur.<sup>2</sup>

Arapçada esas olan, tâbi'in metbû'una irap yönünden uymasıdır. Örneğin "وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ - Gömleğinin üstünde yalancılıktan sahte bir kan ile geldiler." (Yûsuf 12/18) ayetinde tâbi' (sıfat) konumundaki "كَذِبٍ" kelimesiyle metbû' yani mevsûf konumunda gelen "دَمٍ" kelimesi arasında irap yönünden tam bir uyum söz konusudur. Şairin;

أَيَا أَخَوَيْنَا عَبْدَ شَمْسٍ وَنُوفَلًا      أَعِيدُكُمَا بِاللَّهِ أَنْ تُحْدِثَا حَرْبًا

*Ey kardeşlerim, Abdu Şems ve Nevfel*

*Allah sizi her savaştan uzak tutsun*<sup>3</sup>

beytinde عَبْدَ شَمْسٍ ve نُوفَلًا lafızları, kendisinden önce gelen mansûb konumundaki أَخَوَيْنَا ile irap yönünden uygunluk arz etmiştir. "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ - Sana haram ayı, onda savaşmayı sorarlar." (el-Bakara 2/217) ayetinde de bedel (قِتَالٍ فِيهِ) ve mübdel minhe (الشَّهْرِ الْحَرَامِ) irap yönünden uymuştur. Aynı uyum, "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" - Bunun üzerine

<sup>2</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1963), 283.

<sup>3</sup> İbn Hişâm, *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979), 3: 350; Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerbu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1955), 2: 414.

meleklerin hepsi topluca secde ettiler.” (Sâd 38/73) ayetindeki te’kîd konusunda müekkid (كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) ile müekked (الْمَلَائِكَةُ) arasında da görülmektedir.

Ancak tâbî‘ ile metbû‘u arasındaki bu uyum, birtakım lügavî gerekçelerle terk edilmiştir. Ortaya çıkan bu dil üslubu, terimleşerek “kat‘u’t-tâbî‘ ‘ani’l-metbû” adını almıştır. Erken dönem nahiv, kıraat ve tefsir kitaplarında da bu irap olgusunun mana ve anlam inceliklerine dikkat çekilmiştir. Takip eden dönemlerde kaleme alınan eserlerde konunun genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.<sup>4</sup>

Klasik ve modern kaynaklara dayanarak Kur’ân’da kat‘ üslubunu incelediğimiz bu çalışmada evvela kat‘ın lügat ve ıstılah manasına yer verilmiştir. Devamında Arap dilinde kat‘ın yapılış gerekçeleri ve kat‘ yapılmaması gereken durumlar zikredilmiştir. Daha sonra Kur’ân metninde irap hatası iddiasında bulunanların delil olarak ileri sürdüğü rivayetler analiz edilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise kat‘ın lügavî kullanımına dair Kur’ân’dan örnekler verilerek bu üslubun önemi ve mana üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir.

### Kat‘ın Lügat ve İstılah Manası

Kat‘ lügatte “كَطَعْتُ عَنْ حَبِيٍّ: مَنْعْتُهُ” yağmur kesildi”, “كَطَعْتُ عَنْ حَبِيٍّ: مَنْعْتُهُ” hakkına engel oldum” örneklerinde olduğu üzere kesmek, kesilmek,

<sup>4</sup> Bk. ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-cil, ts.), 2: 65; İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *İ’râbu’l-Kur’ân*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut/Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1982), 2: 741-742; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, thk. Zühayr Gâzî Zâhid (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1988), 1: 171; Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *Şerbu Teshîli’l-Fevâ’id* thk. Abdurrahmân es-Seyyid v.dğr. (Kahire: Hicr lî’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1990), 3: 319; İbn Hişâm, *Şerbu Şużûri’z-Zeheb fî Ma’rifeti Kelâmi’l-‘Arab*, thk. Abdulğani ed-Dakr (Dimeşk: eş-Şeriketü’l-Muttehîde, 1984), 559-560; diğerk örnekler için bk. İbn Hişâm, *Evdabu’l-mesâlik*, 3: 318; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Huseynî el-Alûsî, *Râhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 6: 14-15.

menetmek ve bir şeyin bazı kısımlarını diğer kısımlarından ayırarak açıklamak<sup>5</sup> gibi manalara gelmektedir.

Istılahta ise kat' ile ilgili;

a) Medih veya zem maksadıyla yeni bir cümle inşa etmek için tâbi'in, irap harekesinde, metbû'una muhalefet etmesi.<sup>6</sup>

b) Maktu öge konumundaki sıfatı, mübtedânın haberi veya fiilin mefulü kılmak.<sup>7</sup>

c) Sıfatı, mahzûf bir mübtedânın haberi veya bir fiilin mefulü kılmak.<sup>8</sup>

d) Kelimenin na't durumundan farklı başka bir duruma intikal etmesi.<sup>9</sup>

e) Bağımsız bir cümlenin başlangıcı konumundaki tâbi'in, irap harekesinde *metbû'*yla farklılık arz etmesi.<sup>10</sup>

f) Medih, zem veya terahhüm maksadıyla tâbi'i, irap yönünden metbû'dan ayırmak<sup>11</sup> şeklinde birbirine yakın tarifler yapılmıştır.

Kadim ve modern dil âlimlerince yapılan bu tariflerinden hareketle bir nahiv terimi olarak kat'ı “*medih, zem ve terahhüm maksadıyla yeni bir cümle inşa etmek için tâbi' konumundaki sıfatı, na't formundan çıkarıp ya*

<sup>5</sup> Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, “*Ḳṭ'*”, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8: 276; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-munîr fî garîbi's-Şerbi'l-Kebîr* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 194.

<sup>6</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2: 62.

<sup>7</sup> Abdullah b. Sâlih el-Fevzân, *Delîlü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Riyad: Dâru'l-Müslim, 1999), 2: 190.

<sup>8</sup> Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî, *Şerbu't-Tasrîh bi-madmûni't-tavdîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2: 126.

<sup>9</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 3: 486.

<sup>10</sup> Muhammed el-Antâkî, *el-Mubât fî'l-asvâti'l-Arabîyye ve nahvîhâ ve sarfihâ* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Arabî, ts.), 250.

<sup>11</sup> Emîl Bedî' Yakûb – Mişel Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî'l-luğati ve'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2: 986, 1256.

*mahzûf bir mübtedânın haberi veya bir fiilin mefûlû kalmak*” şeklinde tarif edebiliriz.

### Kat'ın Yapılışı

Kat'ın mahza sebebi belâğî olup Arap dilinde muhatabın dikkatini maktu olan sığata çekmek maksadıyla bu üsluba başvurulmaktadır.<sup>12</sup> Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Arapların medih, zem, terahhüm ve ihtisâs üzere kat' yaparak kelimeyi nasb ettiklerini başlıklar halinde ve Arap şiirinden örnekler getirerek açıklamaktadır. Nasb üzere yapılan söz konusu kat'ın dört durumda da gizli/muzmar “أعني” fiiliyle gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>13</sup>

Sîbeveyh (ö. 180/796) de “باب ما يُنْتَصَبُ عَلَى التَّعْظِيمِ وَالْمَدْحِ - *taẓîm ve medih üzere nasbedilenler babı*” isimli müstakil bir başlık altında ele aldığı bu konuyu şahid ve misallerle açıklamaktadır. Kişinin irap uyumunu bozmadan sıfatı, mevsufuna uygun olarak getirebileceği gibi, sıfatın başına bir mübteda takdir ederek de kat' yapabileceğini söylemektedir.<sup>14</sup>

Suyûtî (ö. 911/1505) ise manaya zenginlik ve güzellik katması sebebiyle kat' üslubunun, sıfat-mevsûf uyumundan daha belîğ olduğunu belirtmektedir.<sup>15</sup>

Kat'ın yapılışını İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfîye*'sinde yer alan şu beyit özetlemektedir:

وَأَرْفَعُ أَوْ أَنْصِبُ إِنْ قَطَعْتَ مُضْمِرًا      مُبْتَدَأً أَوْ نَاصِبًا لَنْ يَظْهَرَ

*Kat' yaparsan (sıfatları veya bir kısmını) ref veya nasb et*

*Açıkça zikretmeden bir mübtedâyı veya nasb eden (bir fiil)i.*<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 3: 492.

<sup>13</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddin Kabâve (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 61-67.

<sup>14</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 62-64.

<sup>15</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 188.

<sup>16</sup> Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *Metnu'l-Elfîyye* (Beirut: el-Mektebetü's-Şa'biyye, ts.), 35.



“*Kat'u'n-na't*” (sıfatın mevsûfa uymaması) terkihiyle de ifade edilen kat' üslubuna Arap dilinde *medih*, *zem* ve *terabhüm* makamında başvurulmaktadır. Her üç durumda da temel gaye muhatabın dikkatini maktû' sifata çekmektir.

Şayet sıfat, medih, zemm veya terahhüm sebebiyle maktû' olmuşsa mübteda vücûben hafzedilir. Dolayısıyla sıfat ref edildiğinde mukadder “هو” zamiri; nasb edildiğinde ise *medih* (övmeye) konumunda “أمدح”, *zem* (yerme) konumunda “أذم” ve *terabhüm* (acıma) konumunda “أزحم” fiili takdir edilerek kat' yapılır.<sup>17</sup> Bu kelime sıfatla ilgisi kalmadığı için sıfat olmaktan çıkar; maktû' veya munkatû' sıfat adını alır. “Maktû/munkatû sıfat” terkihindeki “sıfat” ismi, hakikî bir isimlendirme olmayıp kelimenin ilk haline işaret etmek için verilmiştir.<sup>18</sup>

Kat'ın yapılış gerekçelerini genel olarak şöyle sıralayabiliriz:

1) *Medih amaçlı kat'*: Arapçada “جاء زيد الشاعر – Şair Zeyd geldi” cümlesinde olduğu gibi esas olan, na't (sıfat)'ın men'ût (mevsûf)una irap harekesinde uyumudur. Aynı cümleyi merfû olan sıfatı mansûb okuyarak “جاء زيد الشاعر” şeklinde söylediğimizde medih amaçlı kat' yapmış oluruz. “Artık “الشاعر” kelimesi Zeyd'in bir sıfatı olmaktan çıkıp hafz edilmiş mukadder olan “أمدح - övüyorum” fiiline mefulün bih olur ve böylece irap yönünden bağımsız bir cümle teşkil eder.” (جاء زيد – أرحم – الشاعر).<sup>19</sup>

2) *Zem amaçlı kat'*: “جاء زيد الخائن – Hain Zeyd geldi” cümlesini kat' yaparak “جاء زيد الخائن” söylediğimizde Zeyd'in muhatap nezdinde bilinen bir vasfını pekiştirmiş oluruz. Burada da “الخائن” kelimesi Zeyd'in bir sıfatı

<sup>17</sup> Ezherî, *Şerhu't-Tasrîb*, 2: 126.

<sup>18</sup> Abbâs Hasan, *en-Nabvu'l-vâfî*, 3: 486.

<sup>19</sup> Ferrâ da medih üzere yapılan kat'a “إلى الملك القرم وابن الهمام \*\*\* وأنت الكئيب في المؤدح \*\*\* - Çok tecrübeli ve pek gayretli şanlı büyük hükümdara \*\*\* Savaşın en kızgın anında cenk eden ordunun aslanına” örneğini verdikten sonra beyitteki “أنت” kelimesinin medih üzere nasb edildiğini belirtmektedir. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 281.

olmaktan çıkıp hazf edilmiş mukadder “أَدُمُّ - yeriyorum” filine mefulün bih olur ve irap yönünden bağımsız bir cümle teşkil eder ( جاء زيدٌ - أَدُمُّ - الخائفُ).

3) *Terabühüm amaçlı kat*: “جاء زيدٌ المسكينُ - Miskin Zeyd geldi” cümlesini de kat yaparak “جاء زيدٌ المسكينُ” şeklinde söylediğimizde muhataba Zeyd’in ne kadar acınacak bir durumda olduğunu anlatmış oluruz. Bu kat çeşidinde de “المسكينُ” kelimesi Zeyd’in bir sıfatı olmaktan çıkar ve hazf edilmiş mukadder “أَرْحَمُ - merhamet ediyorum” filine mefulün bih olur ve irap yönünden bağımsız bir cümle teşkil eder ( جاء زيدٌ - أَرْحَمُ - المسكينُ).

Çağdaş dilcilerden Muhammed el-Antâkî (ö. 1984) Kat’ üslubunda sıfatla mevsûf arasındaki irap uyumsuzluğunun tek başına yeterli olmadığını, onun yanında mütekellimin kat’ı hissettiren bazı hareketler sergilemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunları iki maddede özetlemek mümkündür:

1-*Mütekellimin, sıfat ve mevsûf arasında kısa bir süre durması*: Örneğin “جاء زيدٌ العطارُ” cümlesini söylerken “جاء زيدٌ” der ve ardından kısa bir süre durduktan sonra “أعني” fiilinin takdiriyle söze “العطارُ” kelimesiyle başlar.

2-*Mütekellimin, haberdeki ses tonunu terabühüm, i‘câb (beğenme), ihtikâr (küçümseme) ve kat’ı gerektiren diğer durumları yansıtacak şekilde değiştirerek maktû sıfatı söylemesi*.<sup>20</sup>

Antâkî’nin kat’ın yapılışına dair ortaya koyduğu bu iki ilke, metnin sözel formuyla ilgili olup muhatabı etkilemesi açısından büyük önem arz etmektedir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Antâkî, *el-Mubût*, 250-251.

<sup>21</sup> Ses, işaret ve hareket yoluyla gerçekleştirilen bu kat’ üslubunu Antâkî dışında İbrahim Enîs gibi çağdaş dilciler de zikretmişlerdir. Bk. İbrâhîm Enîs, *el-Asvâtü’l-lügaviyye* (Kahire: Mektebetü’l-Anclü el-Mısıriyye, 1975), 230-231.

Kat' üslubu terahhüm, medih ve zem maksadıyla yapıldığında mübtedanın (هو, هي, ...) veya fiilin (أَزْمُ / أَمْدَحُ / أَرْحَمُ) hazfedilmesi vaciptir. Şayet sıfat, tahsîs konumunda gelmişse söz konusu zamir veya fiilin gizlenmesi gerekmez. Dolayısıyla “مررتُ بزيدٍ الخياطِ – Terzi Zeyd'e uğradım” cümlesini kat' yapmadan “مررتُ بزيدٍ أَعْيِي الخياطِ” ve “مررتُ بزيدٍ هو الخياطِ” demek mümkündür. Öte yandan kat' sadece ref' ve nasb ile yapılır; cer ile yapılmaz.<sup>22</sup>

Ferrâ (ö. 207/822), Arapların, medih ve zem makamında merfû bir ismi, uzun uzadıya vasfettiklerinde ref etikleri gibi bazen de medih üzere kat' yaparak nasbettiklerini belirttikten sonra el-Hırnık<sup>23</sup>’ın şu beytini şahit olarak getirmektedir:

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ سُمُّ الْغَدَاةِ وَأَفَةُ الْجُزْرِ

النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأُزْرِ

*Kavmim belak olmasın; onlar ki*

*Düşmanların zehri, cimrilerin afetidir.*

*Her cenk yerinin savaşçısıdır*

*Bütün kötülüklerden uzak iffetli kimselerdir.*<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. ‘Akîl, *Şerhu İbni ‘Akîl ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1985), 3: 204-205.

<sup>23</sup> el-Hırnık bt. Bedr b. Mâlik. Tarafe b. el-‘Abd’in anne tarafından kız kardeşidir. Bu beyitleri kocası ve aynı zamanda Beni Esed’in lideri Bîşr b. Amr b. Mirsed ve onunla birlikte öldürülenler için söylediği mersiyesinden alınmıştır. Şiir kâmil bahrinde. Bk. Muhammed ‘Abdulazîz en-Neccâr, *Diyânu’s-sâlik ilâ Evdabi’l-Mesâlik* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 4: 144.

<sup>24</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-‘Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – Muhammed Ali Neccâr – Abdulfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: Dâru’l-Mısıriyye, ts.), 1: 105; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2: 53, 1: 264. Bu beyitler “الكَارِهُونَ” şeklinde de rivayet edilmiştir. Bk. Dîvânu’l-Hırnık bt. Bedr b. Hifân, thk. Yüsrâ Abdulğani Abdullâh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 43. Ayrıca Bk. en-Neccâr, *Diyânu’s-Sâlik*, 4: 144; Ahmed b. Muhammed b. Zeyd el-‘Âtikî, *el-Fiddatu’l-mudîyye fî şerhi’s-sezretî’-ze-zehebîyye*, thk. Hezzâ’ Sa’d el-Mürşid (Kuveyt: el-Meclisü’l-

(النَّازِلِينَ) kelimesi burada mansûb olarak gelmiştir. Halîl b. Ahmed mütekellim gibi muhatabın da bu kelimenin senâ ve tazîm için nasb edildiğini bilmesi gerektiğini aksi halde insanlara bilmedikleri bir üslupla hitap edilmiş olunacağını belirtmektedir. Aynı örneği “medih ile nasb” başlığı altında zikreden Halîl b. Ahmed, Arapların, ref konumundaki sözü uzattıklarında nasb üzere kat‘ yaptıklarını, sonra o sözü tekrar ref üzere devam ettirdiklerini söylemektedir. Kat’a örnek olarak verdiğimiz beytin “والطَّيِّبِينَ...” kısmını mansûb olarak “والطَّيِّبِينَ” şeklinde zikretmekte ve bu lafzın “النَّازِلِينَ” ile birlikte medih üzere nasb edildiğini ifade etmektedir. Kıraat farklılıklarına rağmen her iki rivayet kat‘ konusuna delil teşkil etmektedir.<sup>25</sup> Neseî de Arapların, bir üsluptan diğerine geçişi dinleyici nezdinde daha etkili ve daha dikkat çekici bulduklarını belirtmektedir.<sup>26</sup>

Nahiv âlimleri, besmeledeki “الرحمن الرحيم” ibaresinin de tebeyyet sebebiyle meşhur ve tercih edilen cer halinin yanı sıra “هو الرحمان” takdirinde merfû ve “أَدُّكُرُ” veya “أَمْدَحُ” takdirinde kat‘ yaparak “الرحمان” şeklinde mansûb okunabileceğini söylemişlerdir. Bu bağlamda “أعوذ بالله من الشيطان الرجيم” ibaresindeki “الرجيم” kelimesinin tebeyyet i’rabı cerdir. Ancak zemme vurgu yapmak için ref veya nasbla kat‘ edilir. Ref’la kat‘ durumunda “الرجيم” kelimesi için vucûben hazf edilen bir mübteda takdir edilir. Yahut nasbla kat‘ edilir. Bu durumda da “أَدُّكُرُ” veya “أَمْدَحُ” takdir edilir.<sup>27</sup>

Abbas Hasan, kat‘ın bir belâgat üslubu olduğunu, belâgat bilgisine sahip olmayanların yanında bu üslubu kullanmaktan kaçınılması

Vatanî lî’s-Sekâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb, 2003), 403.

<sup>25</sup> Bk. Halîl b. Ahmed *el-Cümel fi’n-nahv*, 61-62.

<sup>26</sup> Ebu’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakaîku’t-te’vîl*, thk. Mervân Muhammed eş-Şe‘âr (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2005), 1: 32.

<sup>27</sup> ‘Âtikî, *el-Fiddatu’l-mudîyye*, 404.

gerektiğini aksi takdirde bu kişilerin kat' sebebiyle ortaya çıkan hareketin yanlışlığına hükmedebileceklerini belirtmektedir.<sup>28</sup>

Bir başka çağdaş nahivci olan Ali Rıdâ da aynı görüşte olup kat'ın, manayı kolaylaştırma aracı olarak özellikle şairler tarafından kullanılan bir üslup olduğunu belirtmektedir. O, sadece anlamayı kolaylaştırmak amacıyla bu üslubun kullanılabileceğini aksi halde dil kuralları izin verse dahi fesahat mantığının buna müsaade etmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Kat'ın yapılışına dair burada zikredilen görüşlerin tamamı –aynı fikirde olmadığımız Ali Rıdâ'nın görüşü dâhil- konunun usul ve esaslarına ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

### **Kat' Yapılamayacak Durumlar**

Kat' konusunu ele alan eserlerde özellikle çağdaş nahiv âlimlerinin çalışmalarında kat' ile ilgili özel hükümlere de değinilmiştir. Bu bağlamda kat'ın caiz olmadığı durumlar sistematik olarak örnekleriyle ortaya konmuştur. Buna göre şu durumlarda kat' yapılamaz:

a) *Sıfat ve mevsûf ber ikisi nekra olduğunda.*

Örneğin sıfatın, (أبطالاً); mevsufun, (جُوداً) şeklinde nekra olduğu “هم أبطال” – كَرَّمْتُ جُوداً أَبْطَالَءَ – Kahraman askerler ağırladım” cümlesinde “هم أبطال” şeklinde kat' yapılması doğru değildir.

b) *Mevsûf nekra olup sıfatları birden fazla ise mevsufa tahsislik kazandırmak maksadıyla birinci sıfatta.*

Ancak onu takip eden sıfatlarda kat' yapılabilir. Bununla birlikte Mevsufun ardında birkaç sıfat peş peşe gelir mevsufun tanınması için hepsine ihtiyaç varsa hiçbirisinde kat' caiz değildir. Şayet bir kısmına ihtiyaç duyulursa o ihtiyaç duyulan kısımda kat' caiz değil; diğerlerinde caizdir.

<sup>28</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 3: 492.

<sup>29</sup> Bk. Ali Rıdâ, *el-Mercî'u fi'l-lugati'l-'Arabiyye: nahvîbâ ve sarfihâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 203.

Örneğin “أَقْبَلَ رَجُلًا شَجَاعًا أَمِينًا تَقِيًّا” – Cesur, güvenilir, takvalı bir adam geldi” cümlesinde mevsûf (رَجُلًا), üç sıfat (شَجَاعًا أَمِينًا تَقِيًّا) aldığı için kat‘, birinci sıfat (شَجَاعًا) dışındaki sıfatlarda yapılabilir. Buna göre aynı cümle kat‘ yapılarak “أَقْبَلَ رَجُلًا شَجَاعًا أَمِينًا تَقِيًّا” şeklinde söylenebilir.

c) *Mevsûf marife olup sıfatları birden fazla ise ilk sıfatta.*

Ancak onu takip eden sıfatlarda kat‘ yapmak caizdir.

Örneğin “عَرَفْتُ الْإِمَامَ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُجْتَهِدَ الْعَبْقَرِيَّ الذَّكِيَّ” – Müctehid, dâhi, zeki olan İmam Ebû Hanife’yi tanıdım” cümlesinde olduğu gibi. Aynı cümleyi kat‘ yapmadan “عَرَفْتُ الْإِمَامَ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُجْتَهِدَ الْعَبْقَرِيَّ الذَّكِيَّ” veya birinci sıfat dışındaki sıfatlarda kat‘ yaparak “عَرَفْتُ الْإِمَامَ أَبَا حَنِيفَةَ الْمُجْتَهِدَ الْعَبْقَرِيَّ الذَّكِيَّ” şeklinde söylemek mümkündür.

d) *Te’kîd konumunda gelen “müekkid” sıfatta.*

Örneğin “لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ” - İki ilah edinmeyin.” (en-Nahl 16/51) ayetinde sıfat (اِثْنَيْنِ) tekid makamında geldiği için kat‘ yapılmaz.<sup>30</sup>

e) *İsm-i işaretin sıfatında.*

Örneğin “مَا أَكْثَرَ تَقْدِيرَنَا لِهَذَا النَّابِعِ” – Bu hünerli kişiye verdiğimiz değer ne kadar da çoktur!” cümlesinde mevsûf, ism-i işaret (هَذَا) şeklinde geldiği için sıfat olan “النَّابِعِ” kelimesinde kat‘ yapmak caiz değildir.

f) *Mevsûf kelime tahsîs için sıfata ihtiyacı duyduğunda.*

Örneğin “جَاءَ زَيْدٌ التَّاجِرُ” – Tüccar olan Zeyd geldi (Zeyd adında birden fazla kişi varsa).”

<sup>30</sup> Abbâs Hasan, *en-Nabvu’l-nâfi’,* 3: 488-490.

g) *Mevsufun zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu "mültezim" sıfatı.*

Örn. "القرآن الكريم" ve "المسجد الحرام".<sup>31</sup>

Suyûtî, ism-i işaretin sıfatına "en-na'tü'l-mübhem" adını vermektedir. Mültezim, müekkid ve mübhem sıfatlarda kat' yapılamayacağını da belirtmektedir.<sup>32</sup>

### Kur'ân Metninde Lahn İddiası

Kur'ân'ın dili ve anlatım üslubu İslam âlimlerinin yanı sıra müsteşriklerin de ilgisini çekmiştir. Kur'ân-ı Kerim kendi dilini "anlaşılır ve her türlü hatadan uzak pürüzsüz bir Arapça" olarak tanıtmalarına rağmen bazı müsteşrikler, Kur'ân'da gramere uymayan yapıları bir gramer hatası olarak takdim etme yoluna gitmişlerdir.<sup>33</sup> Burada söz konusu iddialara zemin oluşturan, ayrıca konumuzla da alakalı olan bazı rivayetlere ve İslam âlimlerinin bunlarla ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bu rivayetler şunlardır:

a) Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) "إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ" - Şüphesiz bunlar, iki sihirbazdır." (Tâhâ 20/63) ve "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" - Ve namazı dosdoğru kılanlar ve zekâtı verenler." (Nisâ' 4/162) ayetlerindeki tâbi'-metbû' uyumsuzluğu sorulduğunda "Yeğenim, bu, (vahiy) kâtiplerin(in) işidir. Yazıda hata ettiler" cevabını vermiştir.<sup>34</sup>

b) Haccâc b. Hârun, Zübeyr b. el-Hirrî'ten naklettiğine göre İkrime şöyle demiştir: "Mushaflar yazılıp Osman'a takdim edildiğinde

<sup>31</sup> Ya'küb – Âsî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 2: 1256-1257.

<sup>32</sup> Bk. Suyûtî, *Hem'u'l-bevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3: 125.

<sup>33</sup> Alfred Guillaume ve John Burton'un başını çektiği bu müsteşriklere çeşitli reddiyeler de yazılmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Soner Gündüzöz, *Kur'ân'ın Eşsiz Dili: Kur'ân'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 111-116.

<sup>34</sup> Bu hadis sened yönünden sahih olup Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşımaktadır. Bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matba'atu'l-Hicâzî, ts.), 1: 536; Sa'îd b. Mansûr, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh Âlu Humeyd (Riyad: Dâru'l-'Usaymî, 1414 h.), 4: 1507.

harflerinde birtakım hatalar (lahn) tespit etti. Bunun üzerine şöyle dedi: “Bunları değiştirmeyin, olduğu gibi bırakın; çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzelterekler –veya- irap edeceklerdir. Eğer kâtib (yazan) Sakî’den, mümlî (yazdıran) da Hüzeyl kabilesinden olsaydı, bu hatalar mushafta yer almayacaktı.”<sup>35</sup>

c) Ebû Bişr ise Saîd b. Cübeyr’in (ö. 94/713) “وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ” ayetini okuduğunda “bu, kâtiplerden sadır olan bir hata (lahn)dır” dediğini aktarmıştır.<sup>36</sup>

d) İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) de benzer bir değerlendirme yaparak vahiy kâtiplerinin, “إِنْ هَدَانِ لَسَاحِرَانِ” ayetinde yâ yerine elif; “وَالصَّابِغُونَ” (el-Mâide 5/69) kelimesinde ise yâ yerine vâv yazdıklarını belirtmektedir.<sup>37</sup>

Fakat İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) munkatı olan, dolayısıyla hüccet niteliği taşımayan bu rivayetleri reddetmektedir. O, Hz. Osman’ın; “أرى شَيْئاً سَنُقِيمُهُ بِالسِّنِّتِ - Birtakım hatalar görüyorum, bunları dillerimizle düzelterekleriz” sözüyle “التَّائِبُوثُ (التَّائِبُوثُ)” (el-Bakara 2/248), “وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ” (en-Necm 53/61) ve “وَعَبَّئِرِي” (er-Rahmân 55/76) gibi Kureyş dilinde yer almayan lafızları kastettiğini belirtmektedir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), bu hadisi “Osman’ın mushafına mubalefet edenlere cevap” kitabında; İbn Eşte (ö. 360/971) ise *Kitâbu'l-Mesâbif*’inde tahrîc etmiştir. Bk. Suyutî, *el-İtkân*, 1: 536; İbn Hişâm, *Şużûru’z-Zeheb*, 50-51.

<sup>36</sup> Suyutî, *el-İtkân*, 1: 536; İbn Hişâm, *Şużûru’z-Zeheb*, 50-51.

<sup>37</sup> Suyutî, *el-İtkân* 1: 539.

<sup>38</sup> Bk. Suyutî, *el-İtkân* 1: 539. Vahiy kâtipleri (Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs ve Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm) ile Zeyd b. Sabit arasında “التَّائِبُوثُ (التَّائِبُوثُ)” lafzı ihtilaf konusu olmuştur. Zeyd b. Sâbit “التَّائِبُوثُ” lafzında; diğer üç vahiy kâtibi ise “التَّائِبُوثُ” lafzında ısrar edince iş Hz. Osman’a götürülmüş o da Kureyş dilindeki “التَّائِبُوثُ” lafzının esas alınmasını istemiştir. Bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1995), 2: 328.



Zemahşerî (ö. 538/1144), Mushaf metninde lahn olduğunu iddia edenlere itibar edilemeyeceğini belirtmektedir. Onlara itibar edenlerin Kur'ân'a bakmadıklarını, Arapların dil üslubundan ve ihtisas üzere kat' yaparak sözü nasb ettiklerinden bihaber olduklarını ifade etmektedir.<sup>39</sup>

Zemahşerî *Keşşâf*'ta 'Bazılarının tâbi'-metbû' uyumsuzluğuna ilişkin mushaf hattındaki lahn/hata iddialarına itibar edilemeyeceğini belirtmektedir. Buna ancak Kitab'a bakmayan ve Arapların dil üslubunu ve kelimeyi medih ve ihtisas üzere mansûb okuduklarını bilmeyen kimselerin itibar edeceğini ifade etmektedir.<sup>40</sup>

İbn 'Âşûr da bu ifadeleri Zemahşerî'den aktardıktan sonra lafzın birbirine yakın kelimeler arasında yahut kendi irabıyla bağdaşmayan iki kelime arasındayken sehven veya hata ile yazılmasının uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.<sup>41</sup>

Bazı tevliciler "والصابرين" kelimesinin mushaf kâtipleri tarafından hata ile (خطأً) mansûb olarak yazıldığını iddia etmişlerdir. Bu iddialarını da Hz. Osman'ın kâtipler tarafından yazılan Mushaf'ı okuduktan sonra: "إِنِّي أَجِدُ بِهِ لَحْنًا سَتَقِيمُهُ الْعَرَبُ بِأَلْسِنَتِهَا" – Şüphesiz onda *lahn* görüyorum. Onu Araplar dilleriyle düzelterekler" sözüyle desteklemişlerdir. İbn 'Âşûr, Hz. Osman'a isnad edilen bu sözün asılsız olduğunu söylemektedir. Ona isnad edilen bu söz sahih olsa bile o dönemde hataya *lahn* denmediği için Hz. Osman'ın bu lafızla elifin *yâ* şeklinde yazılması gibi resmü'l-mustaftaki imlâları kast ettiğini belirtmektedir.<sup>42</sup>

O halde Allah kelâmı olduğu Müslümanların icmâıyla sabit bir kitabın lahn ve hata ihtiva etmesi mümkün değildir. Kur'ân'da bir dil ve beyan üslubu olarak kullanılan kat'ın reddedilmesi, tevatür yoluyla bize intikal eden Kur'ân'ın da reddedilmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan

<sup>39</sup> Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakā'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûbi't-te'vîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1: 245; Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâr Sahnûn, 1997), 2: 133.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 623; İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2: 133.

<sup>41</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2: 134.

<sup>42</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2: 134.

Arapçanın beyânî yönüne ve lügavî inceliklerine vakıf olan ya da muttali olan Sahabe-i Kirâm şayet mushaf metninde bir hataya rastlamış olsaydı bunu sonrakilere bırakmadan bizzat kendileri düzeltirlerdi.

Alanlarında birer otorite olan dil ve tefsir âlimlerinden aktardığımız görüşler de kat' üslubuyla ortaya çıkan irap uyumsuzluğunun vahiy kâtiplerinin hatası olmadığını bilakis Arapların fonetik veya retorik gerekçelerle başvurdukları yaygın bir üslup olduğunu teyit etmektedir.

### Kur'ân'da Kat' Üslubu

Arap dilinde muhatabın dikkatini maktû' sığata çekmek ve mevsufun sıfatını pekiştirmek için kullanılan bir anlatım üslubudur. Burada temel gaye, kişi methedilmişse onu daha fazla övmek; zemmedilmişse daha fazla yermektir.<sup>43</sup> Arapların şiir ve nesirde medih, zem ve terahhüm üslubu olarak kullandıkları bu üslubun, Kur'ân'da da aynı maksatla kullanıldığı görülmektedir. Bu bölümde Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan belli başlı kat' örnekleri incelenecektir.

### Bakara Sûresi

a) ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ . صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ“

Allah öylelerinin aydınlıklarını alıverdi ve onları karanlıklar içinde görmez bir halde bıraktı. (Onlar), sağırdırlar; dilsizdirler; kördürler. Bu yüzden artık onlar dönmezler!” (el-Bakara 2/17-18).

Bu ayetteki kat', “تَرَكَّهُمْ” lafzındaki mansûb zamire bağlı “صُمُّ بُكْمٌ” ibaresinde gerçekleşmiştir. Mansûb olması gereken bu ifade “هُمُّ” takdirinde zem ve tahkîr üzere merfû olarak gelmiştir.<sup>44</sup> veya “المَبَاقِفُونَ صُمَّ”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Esrârü'l-beyân fi't-ta'birü'l-Kur'ânî* (Dubai: y.y., 2002), 40.

<sup>44</sup> Zemahşerî, ayetin “هُمُّ صُمَّ” şeklinde mukadder bir zamirle zemm üzere ref' edildiğini “صُمَّ: هُمْ صُمَّ وَهُوَ رَفَعَ عَلَى الدَّمِّ” sözüyle ifade etmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 240. Ayetteki “صُمَّ” kelimesi, maktû bir sıfat olmadığı halde Alûsî'nin deyimiyle “رَفَعَ عَلَى” - içinde vasf manası barındırması sebebiyle zemm üzere ref' edilmiştir”. Bk. Alûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 2: 41.

b) لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ “  
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ  
وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ  
الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ - Yüzlerinizi doğu ya da batı tarafına  
çevirmeniz iyilik demek değildir. Asıl iyilik Allah'a, Ahiret gününe,  
meleklerle, kitaba, peygamberlere inanan; akrabalara, yetimlere, yoksullara,  
yarı yolda kalanlara, dilencilere ve boyunduruk altında bulunanlara  
(kölelere, tutsaklara) mallarını sevmelerine rağmen yardım edenlerin;  
namazı kılanların, zekâtı verenlerin, antlaşma yaptıklarında yapmış  
oldukları antlaşmaları yerine getirenlerin; zorda, darda ve savaş  
zamanında sabredenlerin tutumudur. İşte doğrular (sözlerinin erleri)  
onlardır, takva sahipleri de onlardır.” (el-Bakara 2/177) ayetindeki  
“وَالصَّابِرِينَ” lafzı şiddetli sıkıntılar karşısında sabretmenin fazileti ön plana  
çıkartılarak medih ve tahsîs üzere nasb edilmiştir.<sup>46</sup>

Burada (الصابرين) kelimesinin mansûb okunmasıyla iki fayda hâsıl  
olmuştur: Biri sıfatlardaki bütün kat'lardan elde edilen genel faydadır.  
Diğeri de sabredenlere ve onların temel vasıfları olan sabra dikkat  
çekmektir.<sup>47</sup>

Ebû 'Alî el-Fârisî'ye göre medih veya zem bağlamında birçok  
sıfatın bir arada zikredilmesi halinde irapta sıfatın mevsufa muhalefet  
etmesi daha uygundur. Çünkü birçok sıfatın bir arada zikredilmesi itnab  
yollarındandır. Dolayısıyla sıfatlardaki irap uyumu bozulursa maksat daha  
iyi ifade edileceği gibi söz de (Arapların) kelim ve beyan üsluplarından  
birine dönüşecektir.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ebû Abdîrrahmân Cemâl b. İbrâhîm el-Kirş, *Zâdü'l-mukri'in esnâ'e tilâveti'l-Kitâbi'l-Mübîn* (Tanta: Dâru'd-Diyâ', 1423/2002), 2: 246.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 133.

<sup>47</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2: 133.

<sup>48</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2: 133.

### Âli İmrân Sûresi

فَدُكَّانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ، - Muhakkak ki karşılaşan iki toplulukta sizin için bir ayet vardır. Bir topluluk Allah yolunda savaşıyordu. Diğeri ise kâfirdi.” (Âli İmrân 3/13).

Ayetteki “فِئَةٌ” kelimesi “فِئَتَيْنِ” lafzından bedel olarak cer konumunda gelmesi gerekirken “إِحْدَاهُمَا فِئَةٌ” takdirinde ref üzere gerçekleşmiştir.<sup>49</sup>

Ebû Hayyân el-Endelûsî “فِئَةٌ” kelimesini İbnü’s-Sümeyyî‘ ve İbn Ebî ‘Able’nin medih üzere mansûb olarak okuduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla birincisini (فِئَةٌ) medih, ikincisini ise (أُخْرَى) zem üzere mansûb okumuşlardır. Sanki “أَمْدَحُ فِئَةً تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَدُمُّ أُخْرَى كَافِرَةً” – Allah yolunda savaşan topluluğu övüp kâfir olan diğeri topluluğu ise yeriyorum” denmektedir.<sup>50</sup>

Tıpkı şu beyitte olduğu gibi:

وَكُنْتُ كَذِي رَجُلَيْنِ: رَجُلٌ صَحِيحَةٌ وَرَجُلٌ رَمَى فِيهَا الزَّمَانُ فَشَلَّتْ

*Şu iki ayak gibi oldum: Bir ayak sağlıklı*

*Bir ayak ise zamana yenik düşmüş felçli*<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Ebu'l-Bekâ' el-'Ukberî, *Îrâbu'l-kerâ'âtî's-sevâ'î*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 1: 304.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubût*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2: 411.

<sup>51</sup> Tavîl bahrinden olan bu beyit Arap platonik aşk şairlerinden Küseyyir b. Abdirrahmân el-Huzâ'î'ye (ö. 105/723) aittir. Şiirlerinde adı sık geçen sevgilisi 'Azze bt. Humeyl'e nisbetle “Küseyyir 'Azze” olarak da bilinmektedir. Bk. Ebû Hafs Küseyyir b. Abdirrahmân, *Dîvânü Küseyyir*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971), 99.

Bu beyitte bedel konumundaki “رَجُلٌ” kelimelerinin her ikisi mecrûr olması gerekirken (هُمَا رَجُلٌ) takdirinde kat' yapılarak merfû olarak gelmiştir.<sup>52</sup>

Şair (Küseyyir), bu beytinde sağlıklı ayakla aşkındaki sebatını, felçli-hasta ayakla ise sevgilisi Azze'nin vefasızlığını anlatmaktadır.<sup>53</sup> Dolayısıyla burada kendisini övdüğü için medih; sevgilisini yerdığı için zem üzere bir kat' gerçekleşmiştir.

### Nisâ Sûresi

لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ - Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlara, sana indirilen Kitaba ve senden önce indirilen Kitaba inanan müminlere, namaz kılanlara, zekât verenlere, Allah'a ve ahiret gününe inananlara, elbette büyük ecir vereceğiz.” (Nisâ' 4/162).

Arap dilinde manalar çoğaldığında söze yeni bir medihle devam etmek daha belîğ kabul edilmiştir.<sup>54</sup> Görüldüğü gibi bu ayette de büyük ecir verileceklere yönelik sıfatlar çoğaldığında “وَالْمُقِيمِينَ” lafzı, yeni bir medih ortaya koymak için mansûb olarak gelmiştir. Böylece muhatabın dikkati, namazı dosdoğru kılanların önemine işaret eden maktû kelimeye çekilmiştir.

Suyûtî de “وَالْمُقِيمِينَ” lafzındaki kat'ı daha belîğ bulduğunu, maktû'un, medih anlamındaki “أَمْدَحُ - övüyorum” mukadder fiilliyle mansûb kılındığını ifade etmektedir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 433-434.

<sup>53</sup> Küseyyir, *Dîvân*, 99.

<sup>54</sup> Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheyfî, *Netâ'icü'l-fiker fi'n-nahv*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Riyad: Dâru'r-Riyâd, 1984), 237.

<sup>55</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matba'atü'l-Hicâzî, ts.), 1: 540.

### Mâide Sûresi

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا “  
 فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ - Şüphesiz ki, ister iman edenlerden olsun, isterse Yahudi Hıristiyan ve Sâbiiler’den olsun, her kim Allah’a ve ahiret gününe inanır, doğru ve yararlı işler yaparsa, işte onlar ne korku duyacaklardır, ne de üzüleceklerdir.” (el-Mâide 5/69).

Ayette إِنَّnin ismi konumundaki “الَّذِينَ”ye matuf olan “الصَّابِقُونَ” kelimesi kat‘ yoluyla merfû okunmuştur. Buradaki temel amaç, bu grubu methedip faziletini ortaya koymaktır. Söz konusu kat‘, “الصَّابِقُونَ كَذَلِكَ” takdirinde haberi mahzûf bir isim cümlesi inşâ edilerek gerçekleştirilmiştir.<sup>56</sup>

Bu bağlamda İbn Kesîr de tâbi‘ ile metbû‘ arasında faslın uzaması durumunda belâğî gerekçelerle ref üzere kat‘ yapmanın daha uygun olacağını söylemektedir.<sup>57</sup>

Halîl b. Ahmed – وَأَذْكُرُ الْمُقِيمِينَ (namaz) kılanları da zikrediyorum” cümlesinde olduğu gibi (maktu) kelimenin, başında takdir edilen fakat zikredilmeyen bir fiille nasbedildiğini söylemektedir. İbn ‘Âşûr, aynı üslubun, el-Halîl’in görüşünü destekleyecek şekilde Nisâ Sûresinin 162. ayetinde “والمقيمِينَ الصلوة” sözüne atfedilen “لكن الراسخون في العلم” Sûresinin 69. ayetindeki “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا” sözüne atfedilen “وَالصَّابِقُونَ” lafzında tekrarlandığını zikretmektedir.<sup>58</sup>

Müfessirlerin çoğu takdim ve tehir yaparak “الصَّابِقُونَ” sözünü mukaddem mübteda kılımlar ve “إِنَّ”nin haberi kendisine işaret etmesi sebebiyle ona mahzûf bir haber takdir etme yoluna gitmişlerdir. Buna göre nazımın aslı – إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ... وَالصَّابِقُونَ كَذَلِكَ”

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 693.

<sup>57</sup> Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3: 156.

<sup>58</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 133.

Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanların ecirleri vardır... Sabîiler de aynı şekildedir.” Benzer irap değişikliğini Dâbi' İbnü'l-Hâris'in şu sözünde de görmekteyiz:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَإِنِّي وَفِيَّارٌ بِهَا لَعْرِبٌ

*Kimin bineği gecelerse Medine'de*

*Şüphesiz ben ve Kayyâr garibiz orada*

Bazı müfessirler ise Alûsî'nin beş maddede topladığı başka varsayımlarda bulunmuşlardır. İbn 'Âşûr bu görüşlere yer verdikten sonra kendi görüşünün, nazım üslubu yönünden daha açık ve bu ayetin manasına göre daha uygun düştüğünü belirtmektedir.

Arap keliminde kat' yapılan isim çoğunlukla tehir edilerek zikredilirken bu ayette takdim edilmiştir. İlk bakışta bu bir çelişki gibi görülse de yine belâğî katkısı olan bir kullanımdır. Bu katkı *muhberun anhan* irabındaki farklılığa ve bu haberi bildirmede acele edildiğine dikkat çekmek üzere iki mukteza-i hâlin birleştirilmesiyle hâsıl olmaktadır. Zira Sabîiler, bağışlanmaları konusunda ümitsizliğe düşmek üzereyken bu ayet-i kerîmeyle yüce Allah'ın mağfîretine, azametine ve Sâbiilerden de olsa, Allah'a ve ahiret gününe iman edip salih amel işleyenlerin tümünü kapsadığına dikkat çekilmiştir. İşte bu husus ref' ile birlikte takdimi gerekli kılmıştır. Bu takdim gerçekleşmeseydi böyle bir katkı hâsıl olmayacaktı.<sup>59</sup>

### Tevbe Sûresi

a) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ“

Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlünden bütün insanlara yapılmış bir duyurudur ki Allah da O'nun elçisi de müşriklerden kesinlikle uzaktır.” (et-Tevbe 9/3).

Cumhur<sup>60</sup> ayetteki “ورَسُولُهُ” lafzını ibtidâ üzere merfû okumuştur. Haberi de mahzûftur. Yani “ورَسُولُهُ بَرِيءٌ مِنْهُمْ” şeklinde takdir edilmiştir.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 6: 271.

<sup>60</sup> İbn 'Âşûr “عند الفراء كلهم – bütün kıraat âlimleri” tarafından ref üzere okunduğunu ve

Kanaatimizce “رسولُهُ” lafzı, belâğî gerekçelere dayanarak metbû’u konumundaki “الله” lafzından maktu olmuştur. İbn ‘Âşûr cümle şeklinde atıf olmasından dolayı kat‘ yapılarak kelimenin ref‘ üzere okunduğunu; zira bunu işiten kimsenin söz konusu merfû okuyuştan Allah Resulünün de müşriklerden beri olduğunu bildiğini belirtmektedir. Söz konusu merfû okuyuşun, lafızdaki icâzla birlikte son derece açık bir manaya delalet eden Kur’ân’ın dil inceliklerinden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup>

b) إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ “ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ Allah, müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır. (Onlar), Allah yolunda savaşarak öldürürler ve öldürülürler. Bu, Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’ân’da verilen gerçek bir vaattir. Verdiği sözü Allah’tan daha çok tutan kim vardır? Öyleyse O’nunla yaptığınız alışverişe sevinin. Bu en büyük başarıdır. (Onlar), Tevbe edenler, ibâdet edenler, hamdedenler, seyahat edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten menedenler ve Allâh’ın sınırlarını koruyanlardır. İşte o mü’minleri müjdele (ne mutlu onlara)!” (et-Tevbe 9/111-112).

Araplar biriyle ilgili medih ve zemmi uzattıkları zaman kelime merfû ise onu ya olduğu gibi ref üzere bırakır ya da –öncesine tâbi olmayan yeni bir medhe niyet ediyormuşçasına- kat‘ yaparak nasb etme yoluna giderler.<sup>63</sup> Ayette geçen “التَّائِبُونَ” kelimesi de Hafs kıraati üzere

bazı tefsirlerde yanlışlıkla Hasan el-Bastî’ye dayandırılan mecrûr kıraatin aslında adı zikredilmeyen bir Arâbinin okuyuşu olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn ‘Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 10: 109.

<sup>61</sup> ‘Ukberî, *İmlâ’u mâ menne bibi’r-Rahmânu min vücûbi’l i’râbi ve’l-kirââti fî cem’i’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1979), 2: 11.

<sup>62</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 10: 109.

<sup>63</sup> Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1: 105; Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi’l-luğâ ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1997), 3: 30.



merfû okunduğu gibi nasb üzere “التَّائِبِينَ” şeklinde de okunmuştur. Buna göre her iki durumda kat'a örnek teşkil eden bu kelime, mevsufu (المؤمنين) ile bağlantısı kesilerek “هم التائبون” şeklinde merfû okunabileceği gibi “أَمَدَحُ” takdirinde mansûb da okunabilir.<sup>64</sup>

### Hac Sûresi

“قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبئس المصير” - De ki: “Size, bundan daha kötü olanını haber vereyim mi? (O), Ateş'tir. Allah, onu kâfirlere vadetti. Ne kötü varış yeridir orası!” (el-Hac 22/72).

Burada yine belâgî bir gerekçeden dolayı bedel konumundaki (النار) kelimesi ref' edilerek, mübdelün minh (شر من ذلكم) ile arasındaki irap uyumu kesilmiştir. Metbû'u gibi mecrûr olması gereken bu lafız, “هي النار” takdirinde mahzuf bir mübtedanın haberi yapılarak ref' edilmiştir. Bu da tâbi' ve metbû' arasında “-Bu nedir?” şeklindeki muhtemel bir soruya “-Ateştir!” yanıtının verileceği takdiri bir sekteyle sağlanmıştır.<sup>65</sup>

Ebû 'Ubeyde “النار” kelimesinin kat' üzere ref' edildiğini “ب” harfinin istinâfiye olması sebebiyle amel etmediğini belirtmektedir. Aynı kat'ın, Ebû'z-Zahf el-Kelbî'ye ait şu urcûzede de gerçekleştiğini ifade etmektedir:

وَبَلَدٍ بِأَيْهِ مُؤَرَّرٌ ... إِذَا اسْتَقْلُوا مِنْ مَنَاخٍ شَمَّرُوا

وَإِنْ بَدَتْ أَعْلَامُ أَرْضٍ كَبَّرُوا

*Halkı (veya dağları)yla korunan bir memleket...*

*Her mola bitiminde tekrar kuşanıp yola koyulurlar*

*Yüksek bir yer (dağ, tepe vs.) gördüklerinde ise tekbir getirirler.*

<sup>64</sup> 'Ukberî, *İmlâu mâ menne bibi'r-Rahmân*, 2: 23.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 172.

Ebû ‘Ubeyde buradaki بَلَدٍ kelimesinin رَبُّ takdirindeki vâv harfiyle cer edildiğini; kat’ üslubunun ise mahzûf bir mübtedânın haberi yapılarak ref’ edilen “مُؤَزَّرٌ” sıfatında gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>66</sup>

### Sebe’ Sûresi

“فَلَنْ يَنْزِلَ رَبِّي بِلَحْمٍ عَلَامٌ الْغُيُوبِ” – De ki: Rabbim, hakkı ortaya koyacaktır. (O), tüm görünmez ve bilinmezleri hakkıyla bilendir.” (Sebe’ 34/48).

Hafs’ın kıraati “عَلَامٌ” şeklinde merfûdur. Bedel konumundaki bu kelime, mübdel minh veya mevsûf olan “رَبِّي” lafzına tâbi mansûb bir kelime iken kat’ yoluyla mahzûf bir mübtedanın haberi olarak medih üzere “هُوَ عَلَامٌ الْغُيُوبِ” şeklinde merfû‘ okunmuştur.<sup>67</sup>

Zemahşerî’ye göre bu kelime “رَبِّي” lafzının sıfatı veya “أَمْدَحُ” fiilinin mefulü şeklinde mansûb okunduğu gibi “إِنَّ”nin isminin mahalline hamledilerek veya “يُعْذِفُ” fiilinin müstetir/müstekin zamirinin bedeli şeklinde merfû‘ olarak da okunmuştur.<sup>68</sup>

### Duhân Sûresi

“رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ . رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ .”  
 - رَبِّكَ مِنْ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ  
 Şüphesiz O, işitendir, bilendir. Rabbidir göklerin ve yeryüzünün ve ikisinin arasındakilerin. Adamakıllı inanır, iyice bilerseniz. O’ndan başka ilah yoktur. O öldürür ve diriltir. Sizin de Rabbiniz, önceki atalarınızın da Rabbidir.” (ed-Duhân 44/6-8).

<sup>66</sup> Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzîl-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1381 h.), 2: 54.

<sup>67</sup> ‘Ukberî, *İmlâ’u mâ menne bibi’r-Rahmân*, 2: 198.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 600.

Ayetteki “رُبُّكُمْ” lafzı mecrûrun tâbi’i konumundayken kat’ edilerek merfû’ okunmuştur. Söz konusu kat’ burada yine lügavî bir gerekçeyle tazim ve medh için yapılmıştır.

Ayetin “رُبُّكُمْ” kısmı, mecrûr konumdaki “رَبِّكَ” lafzından bedeldir. Fakat kat’ yoluyla “هو رُبُّكُمْ” şeklinde takdir edilen bir zamirle merfû olmuştur.<sup>69</sup>

Bu kat’ın benzerini İbn Hayyât el-‘Uklî’nin şu beyitlerinde görüyoruz:

وَكُلُّ قَوْمٍ أَطَاعُوا أَمْرَ مُرْشِدِهِمْ إِلَّا مُمَيَّرًا أَطَاعَتْ أَمْرَ غَاوِيهَا  
الظَّاعِنِينَ وَلَمَّا يُطْعَمُوا أَحَدًا وَالْقَائِلُونَ لِمَنْ دَارَ نَحْلِيهَا

*Her topluluk kendi rehberine itaat etti*

*Numeyr hariç; onlar, kendilerini saptırana itaat ettiler*

*Göç eden fakat kimseyi göçe zorlamayanlardır onlar*

*Bu yurdu kime bırakıp gideceği diyenlerdir.<sup>70</sup>*

Şiirde “الظَّاعِنِينَ” kelimesi medih üzere naspedilmiştir. Bu lafzın kat’a uğradığını kendisinden sonra merfû olarak gelen “والقائلون” lafzı göstermektedir.<sup>71</sup>

### Müzemmil Sûresi

- وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا -

Rabbinin adını an, bütün varlığıyla O’na yönel! (O), doğunun ve batının Rabbidir. O’ndan başka ilah yoktur. Artık O’na güvenip dayan!” (el-Müzemmil 73/8-9).

<sup>69</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Abkâmi’l-Kur’an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2003), 16: 129.

<sup>70</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2: 64; el-Bağdâdî, *Hişânetu’l-edeb*, 5: 42. Şiir basît bahrinde dir.

<sup>71</sup> Ebu’l-Berekât Abdurrahmân el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ’ili’l-bilâf beyne’n-nahriyyîn el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, ts.), 2: 470.

Ayette “رَبُّ” kelimesi kat‘ üslubuyla “هو” zamiri takdir edilerek medih üzere merfû okunmuştur. Yine medih veya ihtisâs ifade etmek üzere mansûb olarak da okunmuştur.<sup>72</sup> Ukberî bu kelimenin, nasb üzere okunduğunda hazfedilmiş “أَعْي” fiilinin mefulü; ref üzere okunduğunda ise hazfedilmiş bir mübtedanın haberi olarak geldiğini söylemektedir.<sup>73</sup>

### Tebbet Sûresi

“سَيَصَلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ” - O, alevli bir ateşe girecektir. Odun taşıyan karısı da.” (Tebbet 111/3-4).

Zemahşerî “حَمَّالَةَ” lafzının şetm (kınama) maksadıyla mansûb okunduğunu ve kendisinin de bu kıraatı tercih ettiğini/daha güzel bulduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup> Burada “حَمَّالَةَ” lafzı “أَشْتَمُ”, “أَلْعَنُ”, “أَذْمُ” veya “أَعْي” şeklinde takdir edilen mahzûf bir fiille naspedilerek zem amaçlı bir kat‘ gerçekleştirilmiştir.

Cahiliye şairlerinden ‘Urve İbnü’l-Verd el-‘Absî’nin (ö. 596) şu beytinde de aynı üslup söz konusudur:

سَفُونِي الْحَمْرَ ثُمَّ تَكْتَفُونِي  
عُدَاةَ اللَّهِ مِنْ كَذِبٍ وَزُورٍ

*Bana içkiyi içirdiler sonra da üzerime attılar*

*-Allah’ın düşmanları- yalanlar ve iftiralar<sup>75</sup>*

“عُدَاةَ” kelimesi şetm (kınama) üzere nasb edilmiştir.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme, *İbrâzi’l-me’ânî min Harzi’l-Emânî fi’l-Kirââtî’s-Seb’ li’l-İmâmi’s-Şâtibî*, thk. Mahmûd b. Abdilhâlik Muhammed Câdû (Medine: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1413 h.), 4: 227.

<sup>73</sup> ‘Ukberî, *İmlâ’u mâ menne bibi’r-Rahmân*, 2: 271.

<sup>74</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 819.

<sup>75</sup> Beyit vâfir bahrindedir.

<sup>76</sup> Halîl b. Ahmed, Tebbet suresinde zem üzere yapılan söz konusu kat‘ın benzerinin Nisâ suresi 143. ayetindeki “مُدَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ” ve Ahzâb suresi 60. ayetindeki “مَلْعُونِينَ” sözünde geçen “أَيْتَمًا تُفْقُوا” sözünde geçen “مُدَبِّبِينَ” ve “مَلْعُونِينَ” lafızlarında da gerçekleştiğini

İbn Hâleveyh (ö. 370/980) de “حمالة” kelimesinin hal olarak veya şetm (أَشْتُمُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ) ve zem (أَدُمُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ) maksadıyla kat' üzere mansûb okunabileceğini belirtmektedir. Arapların da birini zem veya methetmek için nasb üzere kat' yaptığını söylemektedir. Bu bağlamda “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مَرْرُثُ بَرِيدِ الْفَاسِقِ” sözündeki “أبا” kelimesini medih; “مَرْرُثُ بَرِيدِ الْفَاسِقِ” cümlesindeki “الْفَاسِقِ” kelimesini ise zem üzere yapılan kat'a örnek vermektedir.<sup>77</sup>

Burada Arap şiirinden ve Kur'ân-ı Kerîm'den aktardığımız örneklerin tümü, kat'ın iddia edildiği gibi lahn olmadığını bilakis fonetik ve retorik açıdan mütakellimle muhatap arasında iletişimi güçlendiren özel bir lügavî üslup olduğunu ortaya koymaktadır. Aksini savunmak, *Kur'ân'ın ilahî koruma altına alındığı* (el-Hicr 15/9) gerçeğiyle bağdaşmamaktadır.

### Sonuç

Kur'ân-Kerîm indirilişinden beri birçok araştırmaya konu olmuştur. Yapılan bu araştırmalarla onun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Aynı gayeyi taşıyan bu çalışmada Arap şiirinden ve Kur'ân'dan aktarılan örneklerle bir nahiv terimi olarak kat' incelenmiştir. Kat'ın mana ve muhatap üzerindeki etkilerine dikkat çekilerek şu sonuçlara varılmıştır:

1- Kat' üslubu, merfû veya mecrûr konumdaki lafzın nasb edilmesiyle gerçekleştiği gibi, mansûb veya mecrûr konumdaki lafzın merfû okunmasıyla da gerçekleşir. Bu üslubun temel gayesi mütakellimin söz konusu irap uyumsuzluğuyla kastettiği manaya dikkat çekmektir. Çünkü mütakellimin kat' yaptığını anlamanın yegâne yolu irap uyumsuzluğudur.

---

belirtmektedir. Bunu da “مَنْصُوبَةٌ عَلَى الدَّمِّ كَمَا ذَكَرَ أَهْلُ النَّحْوِ” – Nahivcilerin zikrettiği gibi zem üzere nasb edilmiştir” sözüyle kat'ın bir nahiv üslubu olduğuna dikkat çekmiştir. Bk. Halil b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahv*, 63.

<sup>77</sup> Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *Kitâbu i'râbi selâsîne sûre mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Hilâl, 1985), 224-225.

2- Kat' üslubunda sıfatla mevsûf arasındaki irap uyumsuzluğu tek başına yeterli değildir. Bunun yanında mütekellimin, kat'ı hissettiren bazı hareketler sergilemesi gerekmektedir.

3- Kat' üslubunda mütekellim gibi muhatap da maktû sıfatın medh, zem ve terahhüm için nasb edildiğini bilmesi gerekir. Aksi halde insanlara bilmedikleri bir üslupla hitap edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla kat' sebebiyle ortaya çıkan hareketin yanlışlığına hükmedebilecekleri endişesiyle belâgat bilgisine sahip olmayanların yanında bu üslup kullanılmamalıdır.

4- “*Kat'u'n-na't*” olarak da bilinen ve mahza sebebi belagî olan kat' üslubuna Arap dilinde *medih, zem ve terahhüm* makamında başvurulmaktadır. Her üç durumda da temel gaye muhatabın dikkatini maktû' sifata çekmektir.

5- Araplar, bir üsluptan diğerine geçişi dinleyici nezdinde daha etkili ve daha dikkat çekici buldukları için bu üslubu kullanmışlardır. Burada temel gaye, kişi methedilmişse onu daha fazla övmek; zemmedilmişse daha fazla yermektir.

6- Medih veya zem bağlamında birçok sıfatın bir arada zikredilmesi itnâb yollarındandır. Dolayısıyla sıfatlardaki irap uyumu bozulursa maksat daha iyi ifade edileceğinden kelimeler, belagî bir üslup kazanmış olacaktır.

7- Allah kelamı olduğu Müslümanların icmâıyla sabit bir kitabın lahn ve hata ihtiva etmesi mümkün değildir. Kur'ân'da bir dil ve beyan üslubu olarak kullanılan kat'ı gramer hatası olarak görmek, tevatür yoluyla bize intikal eden Kur'ân'ı reddetmek anlamına gelmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Huseynî. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Antâkî, Muhammed. *el-Mubît fî'l-asvâti'l-Arabîyye ve nabvihâ ve sarfihâ*. Beyrut: Dâru's-Şarkî'l-Arabî, ts.
- Âtikî, Ahmed b. Muhammed b. Zeyd. *el-Fiddatu'l-mudîyye fî şerbi's-şezreti'z-zehbiyye*. Thk. Hezzâ' Sa'd el-Mürşid. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 2003.
- 'Arafa, Abdulazîz Abdulmu'tî. *Min belâğati'n-naẓmi'l-'Arabî*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâr Sahnûn, 1997.
- Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzu'l-me'ânî min Hirzi'l-Emânî fî'l-Kurâati's-Seb' li'l-İmâmi's-Şâtibî*. Thk. Mahmûd b. Abdilhâlik Muhammed Câdû. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413 h.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381 h.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-bilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Dimeşk: Dâru'l-Fîkr, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Babru'l-mubît*. Thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Enîs, İbrâhîm. *el-Asvâtü'l-lügaviyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anclu el-Mısriyye, 1975.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed. *Şerbu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1955.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerbu't-Tasrîb bi-madmûni't-tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *el-Cümel fî'n-nahv*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-‘Absî. *Me‘âni’l-Kur‘ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî – Muhammed Ali en-Neccâr – Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî. Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.
- Fevzân, Abdullah b. Sâlih. *Delîlü’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Riyad: Dâru’l-Müslim, 1999.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu’l-munîr fî garîbi’ş-Şerhi’l-Kebîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Gündüzöz, Soner. *Kur‘ân’ın Eşsiz Dili: Kur‘ân’da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Halhâlî, Şemsüddîn Muhammed b. Muzaffer el-Hatîbî. *Miftâhu Telhâsi’l-Miftâh*. Thk. Hâşim Muhammed Hâşim Mahmûd. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006.
- Hasan, Abbâs. *en-Nabvu’l-vâfi*. Kahire: Dâru’l-ma‘ârif, ts.
- Hırnık bintü Bedr b. Hifân b. Mâlik. *Dîvânu’l-Hırnık binti Bedr b. Hifân*. thk. Yüsrâ Abdulğani Abdullâh. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1410/1990.
- İbn ‘Akîl, Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh, *Şerhu İbni ‘Akîl ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Dımeşk: Dâru’l-Fıkr, 1985.
- İbn Hâleveyh, Ebû ‘Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed. *Kitâbu i‘râbi selâsîne sûre mine’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru’l-Hilâl, 1985.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Evdabu’l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1979.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Şerhu Katri’n-Nedâ ve Bellî’s-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1963.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Şerhu Şuzûri’z-Zeheb fî Ma‘rifeti Kelâmi’l-‘Arab*. Thk. Abdulğani ed-Dakr. Dımeşk: eş-Şeriketü’l-Müttehîde, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâil b. ‘Ömer. *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-‘Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.



- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâi. *Metnu'l-Elfiyye*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şa'biyye, ts.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâi. *Şerbu Tesbîli'l-Fevâ'id*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid v.dğr. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1990.
- İbn Mansûr, Sa'îd. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*. Thk. Sa'd b. Abdillâh Âlu Humeyd. Riyad: Dâru'l-'Usaymî, 1414 h.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Kıt". *Lisânu'l-'Arab*. 8: 276. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kırş, Ebû Abdirrahmân Cemâl b. İbrâhîm. *Zâdü'l-mukri'in esnâ'e tilâveti'l-Kitâbi'l-Mübîn*. Tanta: Dâru'd-Diyâ', 1423/2002.
- Konevî, 'İsâmuddîn İsmâîl b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuseyyir, Ebû Hafs b. Abdirrahmân. *Dîvânu Kuseyyir*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1971.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Neccâr, Muhammed 'Abdulazîz. *Diyâu's-sâlik ilâ Evdabi'l-Mesâlik*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbu'l-Kur'an*. Thk. Züheyr Gâzî Zâhid. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Rıdâ, Ali. *el-Merci'u fi'l-lügati'l-'Arabiyye: nahvihâ ve sarfihâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Esrârü'l-beyân fi't-ta'bîri'l-Kur'ânî*. Dubai: y.y., 2002.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem‘u‘l-bevâmi‘ fî şerhi Cem‘i‘l-Cevâmi‘*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ‘ulûmi‘l-Kur‘ân*. Kahire: Matba‘atu‘l-Hicâzî, ts.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *Netâ‘icü‘l-fiker fi‘n-nahv*. Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Riyad: Dâru‘r-Riyâd, 1984.
- ‘Ukberî, Ebü‘l-Bekâ‘ Abdullah b. Huseyn. *İmlâ‘u mâ menne bibi‘r-Rahmân min vücûbi‘l i‘râbi ve‘l-kırâati fî cem‘i‘l-Kur‘ân*. Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1979
- ‘Ukberî, Ebü‘l-Bekâ‘ Abdullah b. Huseyn. *İ‘râbu‘l-keirâ‘ati‘ş-şevâz*. Thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed ‘Azzûz. Beyrut: ‘Âlemü‘l-Kütüb, 1996.
- Ya‘kûb, Emîl Bedî‘ – ‘Âsî, Mişel. *el-Mu‘cemü‘l-mufasssal fi‘l-luğati ve‘l-edeb*. Beyrut: Dâru‘l-‘İlm li‘l-Melâyîn, 1987.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *İ‘râbu‘l-Kur‘ân*. Thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut/Kahire: Dâru‘l-Kütübî‘l-İslâmiyye, 1982.
- Zemahşerî, Mahmûd b. ‘Ömer. *el-Keşşâf ‘an bakâ‘iki‘t-tenzîl ve ‘nyûni‘l-ekâvil fî vücûbi‘t-te‘vîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-Arabî, 1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü‘l-‘irfân fî ‘ulûmi‘l-Kur‘ân*. Beyrut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-Arabî, 1995.

## الأخطاء المنهجية المتداولة في الإجراء الأسلوبي

\* أسامة اختيار / Ousama EKHTIAR

### ملخص

المنهج الأسلوبي من المناهج المهمة في مجال التحليل الأدبي، وعلى الرغم من انتشاره بين الباحثين إلا أننا نجد أن بعض التطبيقات الإجرائية الأسلوبية في كثير من البحوث النقدية لا تخلو من أخطاء منهجية تأتي من الفهم الخاطئ لبعض الأدوات التي يقوم عليها هذا المنهج، لذلك أقمنا هذا البحث على قضية مهمة هي تتبع تلك الأخطاء المنهجية المتداولة في معرض التحليل الأسلوبي للنصوص الأدبية. لن نقف في هذا البحث عند تفصيلات النشأة الأولية للمنهج الأسلوبي؛ فهي مطروحة في الكتب، لكننا نلتفت إلى ظاهرة متروكة تستدركها هذه المقالة هي الخلل الناتج من الفهم الخاطئ لأدوات التحليل الأسلوبي، ومن هذه الأخطاء: الاستعمال الخاطئ لأداة الإحصاء، وتجاهل نتائج محور الاستبدال اللغوي، والخلط بين الأسلوبية والمفهوم التقليدي للأسلوب، وأخيراً: القصور في فهم العدول البنيوي. إنَّ أبرز ما نقصده من هذه الدراسة الأخذ بيد الباحثين نحو معرفة منهجية أسلوبية توافق الإجراء الأسلوبي في النقد الأدبي.

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية، الإحصاء، الاستبدال، التنظير، الإجراء.

## İNCELEME YÖNTEMİ UYGULAMALARINDA YAYGIN METOT HATALARI

### ÖZ

Edebiyat alanında inceleme yöntemi önemli yöntemlerden biridir. Bu yöntem Modern edebiyatçılar arasında yaygın olmasına rağmen, edebi tenkit araştırmalarındaki üslup uygulamalarının bu hatadan uzak olmadıklarını görürüz. Söz konusu hata, inceleme yöntemlerinin üzerine bina edildiği bazı temel araçların yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı araştırmamızı edebi metinlerdeki üslup tahlili alanındaki yaygın hataları inceleme konusu üzerine inşa ettik. Araştırmada inceleme yönteminin ortaya çıkışı ile ilgili ayrıntılar üzerinde durmayacağız. Çünkü bu konu, değişik kaynaklarda detaylı

\* Prof. Dr, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğeti Anabilim Dalı, (dr.ousama23@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8511-0545>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 01/12/2019

olarak ele alınmıştır. Fakat biz, ele alınmayan bir olguyu yani üslup tahlili araçlarının yanlış anlaşılmasından kaynaklanan hataları ele alıp onları inceleyeceğiz. İnceleme yönteminin uygulanması esnasında ortaya çıkan hatalar şunlardır: İstatistiki araçların yanlış kullanılması, kelimeleri farklı kullanmakla ilgili temel bilgilerin bilinmemesi, modern yöntem ile geleneksel yöntemin karıştırılması ve son olarak da inceleme yönteminin yapısal özelliklerinden ayrılmasıdır. Çalışmamızda amaçladığımız önemli husus, edebi tenkit alanındaki üslup incelemesine uygun olan uygulama yöntemlerini araştırmacılara sunmaktır.

**Anahtar kelimeler:** İnceleme Yöntemi, İstatistik, Farklı Kullanım, Teori, Uygulama

#### THE COMMON METHODOLOGICAL ERRORS IN STYLISTIC ANALYSIS

##### ABSTRACT

The methodological approach is one of the most important approaches in literary analysis. Despite the spread of this approach among the researchers, however, we find that some stylistic applications in many of the critical research are not without systematic errors which come from the misconception of some of the basic tools that the methodological method based on them. Therefore, we study in this research an important issue. It is revealing these systematic errors in the exhibition of the methodological analysis of literary texts. In this study, we will not discuss the details of the first evolution of stylistic approach, it is in the books. But, we look at a phenomenon that the researchers left behind and we redress it in this article. It is the defect that resulting from the misinterpretation of stylistic analysis tools. Some of these errors are: misuse of the statistical tool, ignore the data of the linguistic replacement, confuse between stylistic approach and traditional concept of style and the failure to understand the structural deviation. The most important thing we mean by this study is to help researchers to understand stylistics that correspond to the correct rules of the method of literary criticism.

**Keywords:** Stylistics, Statistics, Axis of Substitution, Theory, Procedure.

#### الأخطاء المنهجية المتداولة في الإجراء الأسلوبي

##### مدخلٌ إلى فهم العلاقة بين النصّ والمنهج

وُضِعَ المنهج الأسلوبي في أصله ليعالج النصوص من جهة بنائها اللغوي، وبما أنه يقوم على التحليل اللغوي للنصوص الأدبية، فهذا يجعله أقرب المناهج النقدية إلى روح الصناعة الأدبية؛

لأنَّ الأسلوبية تشارك النَّصَّ الأدبيَّ في أصل وجوده، وذلك الأصل هو اللُّغة، فإجراء اللُّغة على طريقةٍ مخصوصةٍ في النُّصوص الأدبية يميِّز فنَّ الكلام في الصِّناعة الأدبية، وقد أُقيِمَ المنهج الأسلوبية على أساس لغويٍّ لتفسير مواطن الجمال ومناط الدِّلالة في الإجراءات اللغوية الأدبية، ومعرفة التَّأليف اللغويِّ للنَّصِّ من جهة عناصره البنيوية ووظائفها، فالعلاقة بين النَّصِّ والمنهج الأسلوبية وثيقة، على التَّقْيِيز من المناهج غير اللغوية، إذ اللُّغة هي الأصل الذي يقوم عليه النَّصُّ، ودراسة اللُّغة هي الأصل الذي يقوم عليه المنهج الأسلوبية أيضاً، ممَّا جعل الأسلوبية منهجاً أصيلاً من جهة نسبيته إلى الأدب، وقد فَصَّلْتُ هذا الجانب في مقالٍ نشرته قبل ما يقرب من عَقْدَيْن<sup>1</sup>، لكنني في هذا المقال أسعى إلى جانبٍ آخرٍ مُغايرٍ هو دراسة الأخطاء المنهجية في التَّطبيق الأسلوبية.

لا ريب في أنَّ حدوث الأخطاء غير المنهجية في بعض الدِّراسات التَّطبيقية الأسلوبية أفضى إلى صَرْفِ المنهج الأسلوبية عن مقاصده التي وُضِعَ لها، وأدَّى إلى نتائج غير صحيحة، هدفنا من هذه المقالة بسِّطُ القول في تلك الأخطاء لا من جهة التَّشهير، بل من جهة الحرص على تجاوزها في الإجراء التَّطبيقية للأسلوبية، وأبرزها الخلط بين المدارس الأسلوبية، وما نتج من تدخل الأسلوبية بغيرها، على النَّحو الذي سنفصِّله تحت العنوان الآتي.

### الخلط بين المدارس الأسلوبية

لا ننكر أنَّ الدِّراسات الأسلوبية النَّظرية أخذت حظَّها من التَّكامل النَّظريِّ، منذ نشأة علم الأسلوب الحديث باصطلاحه الموسوم بـ (الأسلوبية) إلى اليوم، غير أنَّ المشكلة كامنة في الإجراءات التَّطبيقية لها، وما كان من مفارقتها للأصول النَّظرية، ولا يخفى أنَّ أصول المنهج إنما وُضِعَتْ لتكون نَجْحاً يسير عليه المحلِّل الأسلوبية في تناوله للنُّصوص الأدبية على اختلاف مشاربها؛ ولاسيما أنَّ البناء اللغويِّ هو عمود الأسلوبية الإجراء التَّحليلية.

<sup>1</sup> اختيار، أسامة، أهمية التحليل الأسلوبية للنصوص الأدبية ومراحلها، مجلة التريية، قَطْر، الدوحة، العددان 135-136، ديسمبر 2000 - مارس 2001، ص 47.

لا ننكر أهمية اصطلاح الأسلوب بمفهومه القديم، لكنّ الأسلوبية الحديثة لم تقتصر على الجانب البلاغيّ من الأسلوب؛ لأنّها تتناول الجوانب اللغوية في النصّ في كلّ مظاهرها وصورها البنيوية، كالصّوامت والصّوائت والألفاظ، والتراكيب وتطورها التاريخي وتطورها لدى شاعرٍ ما أو ناثرٍ ما، والبناء اللغويّ الشكليّ للنصّ، والوحدة البنيوية التي يتركّب منها، ثمّ العلاقات الظاهرية والضمّنية، والبنية التصويرية وعلاقتها النصّية، ولم تكتفِ الأسلوبية الحديثة بموافقة الكلام في النصّ الأدبيّ لمقتضى حال المخاطب تبعاً للمفهوم البلاغيّ في المعاني، فانطلقت منه إلى موافقة الكلام لمقتضى حال المتكلّم أيضاً تبعاً لمفهوم الخطاب في الأسلوبية، ولذلك وجب التنبؤ على ما يميّز المفهوم القديم للأسلوب من الأسلوبية الحديثة.

لا ريب في أنّ مصطلح الأسلوب سابق للأسلوبية، فالأسلوب الأدبيّ بمفهومه القديم قام على أصول بلاغية لا نقلل من أهميتها في معرض تحليل النصّ الأدبيّ، لكنّ الأسلوبية التي نشأت بعد ذلك قامت على مفهوم أشمل من الجانب البلاغيّ للخطاب، فالأسلوبية تتضمّن جوانب بلاغية في بعض مساراتها، لكنّها لا تقف عند ذلك، بل تتجاوز البلاغة إلى الدّراسة غير البلاغية للبنية اللغوية للنصّ الأدبيّ، وهنا ننبّه على أنّ خطابنا لا يعني تجاهل ما قدّمته القواعد البلاغية من جهودٍ في مجال دراسة الأسلوب بمفهومه القديم، غير أنّ التقدّ التّطبيقيّ الإجرائي الذي تقوم عليه الأسلوبية يجب أن لا يقتصر على ذلك إن أُريد له أن يكون تحليلاً أسلوبياً، ولا ندعو هنا إلى القطيعة بين الجهود القديمة لفهم الأسلوب، بل نريد استعمار الفهم الحديث والجهود المبذولة التي أنضجت ذلك الفهم حتى استوى في صورة أسلوبية مغايرة.

حين نتحدّث عن الأسلوبية بمفهومها الحديث المغاير للمفهوم القديم للأسلوب إنّما نقصد الأسلوبية الحديثة التي شرع في إنجاز أول حُطواتها شارل بالي (Charls Bally 1865-1947) في أبحاثه التي اهتمت بتقانة التعبير العاطفيّ، وعُرفت بعد ذلك بأسماء عدّة، منها: أسلوبية بالي، والأسلوبية الفرنسيّة السّويسريّة، والأسلوبية التّعبيرية، والأسلوبية الانفعالية، وسُميت التّعبيرية أو الانفعالية لأنّها ربطت اللّغة بالمتوى الشّعوريّ، والأساليب المتاحّة لها، والأساليب المتغيرة تبعاً للانفعال السائد لحظة إنشاء القول؛ لذلك تبقى الوظيفة الانفعالية للّغة هي الجانب المسيطر في الأسلوبية التّعبيرية لدى (بالي) حتّى إنّّه ذهب إلى القول: "إنّ اللّغة تكشف في كلّ مظاهرها حالة

فكرية، وحالة عاطفية<sup>2</sup>، فهو بذلك لا يحصر الأسلوبية بالآثار الأدبية، خلافاً لكثير من المدارس الأسلوبية التي نشأت بعده، بل يجعلها نمطاً متوافراً في كلام غير الأدباء، فالقيمة الأسلوبية عنده هي قيمة انفعالية متعلقة بالحساسية الشعورية للغة لدى جميع المتكلمين بما على اختلاف مشاربهم، وهذه مشكلة حقيقية، لكنها عُولجت بعد ذلك في المدارس الأخرى، والحساسية اللغوية لدى (بالي) هي النتيجة المنظور إليها في مجال التطبيق الأسلوبية الإجرائية، وهي تختلف عن الأساليب القديمة الوصفية في المفهوم القديم للأسلوب، إذ يجب أن تُحلل المظاهر اللغوية في الأسلوبية التعبيرية من خلال التعبير الانفعالي للغة، ومن خلال المدخل العاطفي وإجراءاته اللغوية، وهنا لا بد من تحديد مستوى كل منها: (لغة بسيطة، أو لغة متوسطة، أو لغة رقيقة)، ثم دراسة طبقة القول، ونعني بها الطبقة التي ينتمي إليها القول: (لغة العصر، لغة المكان، طبقة المتكلم، خبرته، جنسه، تطوّر الخطاب اللغوي لديه)، فكل من ذلك خصوصية مؤثرة في الأسلوب تحكمها المتغيرات اللغوية للمتكلم، سواء في اللغة الأدبية وغير الأدبية، ثم تُعرض الأسلوبية خصائص اللغة المستعملة على الفردة اللغوية المتعلقة بالقائل، ولا تقف عند اللفظ المفرد أو التركيب أو البنية اللغوية الراجحة، بل تتناول اللغة في مظاهرها كلها، من وجه الاستعمال الوضعي للقول إلى وجوه المجاز الماثلة فيه، ثم المحتملة فيه، ولا يتصور (بالي) اللغة من دون النظر إلى وظيفتها الانفعالية، وعلى المحلل الأسلوبية أن يبحث عن تلك القيم التعبيرية الانفعالية، وأن يدرسها في سياق العلاقات اللغوية المرتبطة بها، والمرافقة لها، ليعرف النظام اللغوي العام للنص كله، مع ملاحظة ما ينتجُه النص من الدلالات الإضافية على وجه الزيادة، أو وجه التقصير في الدلالة، وهذا يتعلق بمفهوم الكلام، وعلاقات الممارسة اللغوية، ومزاياها لدى المتكلم.

من هذا المنطلق نقول: إن أي تطبيق إجرائي للأسلوبية الحديثة يجب أن ينطلق من فهم دقيق للأسلوب المنظور إليه في الأسلوبية الحديثة من جهة، ومن المدرسة التي تنتمي إليها الأسلوبية خلال مرحلة التحليل التطبيقي الأسلوبية الجارية، فليس ثمة أسلوبية واحدة، بل هنالك مناهج أسلوبية متعددة، وإن الخلط بينها يُفضي إلى فوضى في التحليل يُفارق بها التحليل التطبيقي

<sup>2</sup> Bally, Charles, *Traité De Stylistique Française*, Librairie Klincksick, Paris, 1951, P. 11.

الأصول النظرية التي تنتمي إليها كل مدرسة من المدارس الأسلوبية، فالنظر في العلاقات بين البنى اللغوية محكومٌ بخصوصية الأسلوب المستند إلى الانفعال في المدرسة التعبيرية تبعاً لمفهوم (بالي)، في حين يختلف في المناهج الأسلوبية الأخرى، كالأسلوبية المثالية التي تجعل الجمال قيمةً مثاليةً أعلى.

الأسلوبية المثالية تمثلها المدرسة الألمانية، وترى الجمال قيمةً أسلوبيةً أعلى من الانفعال، لذا بحثت عن رؤية مثالية للصياغة الأسلوبية، ولذا أخرجت النصوص غير الأدبية من تطبيقاتها الأسلوبية على النقيض من المدرسة التعبيرية، وتقوم الأسلوبية المثالية على العلاقات اللغوية ومبادلاتها القائمة في النص، على النقيض من الأسلوبية الفرنسية التعبيرية التي تدرس اللغة من طرفيها؛ المائل في النص، والغائب عنه المحتمل فيه، والفرق بين المنهجين، أن الغاية الأسلوبية عند (بالي) هي دراسة الطاقة الانفعالية للأسلوب اللغوي، أما غاية الأسلوبية الألمانية المثالية فهي دراسة الخبرة الجمالية، ورسم صورة لغوية لصاحب القول من منظور أساليبه اللغوية، والوسيلة المعنية في ذلك هي أسلوب القول، أو أسلوب الكتابة، من خلال المنجز اللفظي والتركيبي والتصويري في الأسلوب، وقد حدّد كارل فوسلر (Karl Vossler 1872- 1949) -المتزعم لهذه النظرية- جملة من القضايا التي تقوم عليها، وجعل في مقدمتها تحليل الخبرة الجمالية في النص لمعرفة روح الأديب من خلال أسلوبه، وذهب إلى أن الأسلوب طاقة لغوية جمالية كاشفة لروح الأديب، وتلك هي حقيقة اللغة الأدبية لديه، ولذلك رأى أن اللغة هي الحياة نفسها<sup>3</sup>، والأديب الذي يتحرى الطريقة المثلى تُكشّف له أرقى القيم اللغوية الجمالية، فيلتبس التعبير بها، ووظيفته المحلل الأسلوبي أن يكشف تلك العلاقات التي تتعلق بأسباب تفضيل الأديب لأسلوب على غيره من خلال دراسة القيم الجمالية لنظامه اللغوي في النص، إن الهدف هنا هو العلاقات الجمالية وأساليبه الفنية الباهرة التي تحقّق للقائل أقصى ما يصبو إليه من الجمال اللغوي ومجالات التعبير، وقد وجدنا الأسلوبية التعبيرية قائمة على خصائص الانفعال في اللغة الخيالية واللغة البسيطة؛ لأنها ترى أن الانفعال قد يسيطر على النصوص الخيالية وغير الخيالية، نحو قولك: أنا غاضب منك

<sup>3</sup> Vossler, Carl, *The Spirit Of Language Civilization*, Published By Routledge, London, 1932, P. 99.



لأنك لم تأت، ثم قولك: عَضِبْتُ مِنْكَ لِأَنَّكَ لَمْ تَأْتِ. هذا ما يُسَمَّى التَّنْوِيعَ الانفعالي للتعبير، وهذه الإجراءات تنتقل إلى المفهوم الحجاجي للغة، ولا ريب في أن نمط القول في الحياة اليومية فيه نحو ذلك، أما الأسلوبية المثاليَّة الألمانية فقد نقلت الدِّراسة الأسلوبية من العام إلى الخاص حين خصت المنهج الأسلوبي بالأدب وحده، فصارت الأسلوبية منهجاً أدبياً في اصطلاحهم، في حين أُنْهَتْ في اصطلاح الأسلوبية التعبيرية منهج لغوي عام، هذه الحقيقة غابت عن كثير من الدراسات التطبيقية الإجرائية المعاصرة، فوقع الخلط بين المنهجين في التطبيق، ففي المدرسة الألمانية المثاليَّة لا يجوز أن يُعَمَّدَ التَّطَبُّقُ الأسلوبي على موازنة أسلوبيَّة بين قولين أحدهما ينتمي إلى اللغة الوضعيَّة، والآخر ينتمي إلى اللغة المجازيَّة، في حين يجوز ذلك في المدرسة التعبيرية، فالتَّصوُّر الاستبدالي للقول في الأسلوبية المثاليَّة هو انزياح لغوي جماليِّ مجاله الأدب فحسب.

إنَّ التعبيرية اختصاراً للغة وإجراءاتها، سواء أكانت أدبيَّة أم غير أدبيَّة، لكشف مقدرتها الانفعاليَّة، أما المثاليَّة الألمانية فهي اختبار لأسلوب الأديب وإجراءاته القوليَّة لكشف مقدرته الأدبيَّة وخبراته الجماليَّة من خلال التَّرجيح الأسلوبي.

علِّمنا أنَّ المناهج اللغويَّة صالحة لكلِّ نصِّ أدبيِّ قديمٍ أو حديثٍ أو معاصرٍ، هذه الحقيقة بصيغتها المنهجية ذكرها أمادو ألونسو (Amado Alonso 1896- 1952) حين رأى أنه في الإمكان تطبيق المنهج الأسلوبي على النصوص الأدبية كلها بصرف النظر عن عصورها<sup>4</sup>، لكن ذلك لا يعني الخلط بين المناهج الأسلوبية، فلكلِّ منهج خصوصيَّة، بل إنَّ بعضها يتعارض، كالتعبيرية الفرنسية والجمالية الألمانية، في حين أنَّ بعضها الآخر مُكْتَمِلٌ لغيرها، كالأسلوبية التفسيرية الإسبانية التي جاءت توسعةً للأسلوبية الجمالية الألمانية وامتداداً لها، فجاز أن يتوافرا في التطبيق الأسلوبي على النصِّ الواحد؛ لانتفاء التعارض بينهما، ويُطْلَقُ على الأسلوبية الإسبانية اصطلاح الأسلوبية التفسيرية؛ لأنَّها تقوم على تفسير تطوُّر الاستخدام اللغويِّ في الأدب وبدائله على مرِّ العصور؛ ومعرفة الخصائص الأسلوبية التي ينتمي إليها النصُّ، والقيم الأسلوبية المشتركة بين النصِّ وعصره، أو غيره من العصور، فالأسلوبية التفسيرية تكشف الخصائص الأسلوبية

<sup>4</sup> Alonso, Amado, *Poesiay Estilo De Pablo Neruda*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, P. 86.

للنصّ، وتكشفُ الخصوصيةَ الأسلوبيةَ للكاتبِ، وعلاقةَ القيمِ الجماليةِ لأدبِهِ بعصرِهِ أو بغيرِهِ من العصورِ، فهي أسلوبيةٌ مفسّرةٌ أو كاشفةٌ لكلِّ ذلك، لكنّها تهدف أيضاً إلى معرفةِ الوشائجِ التي تربطُ أسلوبَ أديبٍ ما بثقافةٍ أخرى، فلربّما كان الأديبُ معاصراً وكانت ثقافتهُ مغايرةً لعصرِهِ تمتخُ من معينِ عصرٍ سابقٍ، أو تسبقُ عصرها فتأتي بما لم يأتِ بهِ الأوائلُ، لذلك لم تُحدّدِ الأسلوبيةُ الإسهابيةُ المنهجَ الأسلوبيةَ بعصرٍ، بل جعلتهُ مُتاحاً لكلِّ الأدبِ، فيكونُ المنهجُ الأسلوبيةُ صالحاً لإجرائهِ على الأدبِ القديمِ باختلافِ عصورِهِ، والأدبِ الحديثِ على اختلافِ مشاربِهِ وأجناسِهِ، والغايةُ الأولى منه معرفةُ القيمِ الجماليةِ لأسلوبِ الأديبِ من خلالِ نصوصِهِ الأدبيةِ.

إنَّ عدمَ الوعيِ بالفرقِ بينِ المناهجِ الأسلوبيةِ المتنوّعةِ هو جانبٌ آخرٌ من جوانبِ الخلطِ بينها في الدِّراساتِ التّطبيقيةِ الأسلوبيةِ، فلا يخفى عليكم أنّ كثيراً من الدِّراساتِ التّطبيقيةِ الحديثةِ موسومةٌ بعنوانِ فضفاضٍ من مثل: دراسةُ أسلوبيةِ في شعرِ فلان، أو دراسةُ أسلوبيةِ لظاهرةٍ أدبيةِ في أدبِ فلان، ولا نجدُ في عنوانِ الدِّراسةِ أو منهجها تحديداً دقيقاً للمدرسةِ التي ينتمي إليها منهجُ التّحليلِ الأسلوبيةِ للدِّراسةِ، وكأنما الأسلوبيةُ مدرسةٌ واحدةٌ، ثمَّ نجدُ البحثَ يخطُ في متنِ الدِّراسةِ بينَ مناهجِ أسلوبيةِ متنافرةٍ، كالتعبيريةِ والمثاليةِ مُتَنَقِّلاً بينَ أدواتها المعرفيةِ واصطلاحاتها، من غيرِ تسميةٍ للمنهجِ المتَّبَعِ في ذلك، وتلكِ التّمازجُ أكثرُ من أن تُحصى هنا، والمتابعُ لحقلِ الدِّراساتِ التّطبيقيةِ الأسلوبيةِ من خلالِ موضوعاتِ الرِّسائلِ الجامعيةِ وبعضِ الكتبِ المنجزةِ المنشورةِ في مجالِ التّطبيقاتِ الأسلوبيةِ يُدرِكُ عِظَمَ الفاجعةِ بذلكِ الخلطِ، بدءاً من عنوانِ الرِّسالةِ الجامعيةِ أو الكتابِ المنشورِ، مروراً بالمسارِ الذي تُستعملُ فيه الاصطلاحاتُ الأسلوبيةُ متداخلَةً، لذلك نرى أنّه لا بدّ من تحديدِ المنهجِ الأسلوبيةِ الذي ينتمي إليه التّطبيقُ الأسلوبيةُ في النصوصِ الأدبيةِ المحلّلةِ، على وجهِ بظهِرِ اتجاهها الصّريحِ (الأسلوبيةِ التعبيريةِ، الأسلوبيةِ المثاليةِ، الأسلوبيةِ التّفسيريةِ، الأسلوبيةِ اللسانيةِ، الأسلوبيةِ البنيويةِ، وهكذا...)؛ لأنَّ كُلَّ مدرسةٍ من هذه المدارسِ لها أدواتها الأسلوبيةِ الخاصةُ، وبعضها متنافرٌ، وأهدافها مختلفةٌ أحياناً، ومساراتُ التّحليلِ مختلفةٌ في المقاربةِ التّطبيقيةِ. إنَّ هذا الجانبَ ما زال غائباً عن كثيرٍ من الدِّراساتِ الأسلوبيةِ الإجرائيةِ على صعيدِ التّطبيقِ، ولذلك وجبَ التّنبيةُ عليه ليكونَ محلّ عنايةٍ.

كذلك يجب أن لا تقتصر الدراسات التطبيقية الأسلوبية على المفهوم القديم للأسلوب، فعلى سبيل المثال يمكن أن يكون (التضاد) لغوياً صرفاً، كالتضاد بين (قريب) و(بعيد)، وهذا نمط له حضوره في المفهوم التراثي للأسلوب، ولا ننكر أهميته، ولا نعتصم بحدائقه تقطع المائل في النص الأدبي عن أصوله التراثية القديمة إن وجدت، فالجهود البلاغية القديمة ما زال في الإمكان الاستفادة منها كلما لزم الأمر لدراسة الأسلوب تبعاً للمنهج الوصفي، وهذا المستوى ممكن عند الاحتياج، لكن مستوى دراسة (التضاد) الذي يجب أن يكون حاضراً في التحليل الأسلوبية الحديث مختلف عن التضاد اللغوي القائم على الطباق أو المقابلات مع أهميتهما، نعي ذلك التضاد الذي يكون بين ما هو معروف عن الأديب، وما يطرحه في نصوص الأديبة، من مثل مدائح حارة تتخللها صيغ لغوية مغايرة تسرب إليها الفتور بعد شدة، فتأتي الأسلوبية لتفسير هذه الصيغ اللغوية من جهة تضادها الضمني، لكشف علاقتها الانفعالية بالنص، هذا نمط من التضاد خفي تحمله بنية لغوية مفارقة للأولى، وإن في شعر بعض العذريين ما يدفعك إلى إعادة النظر في بعض ما ينتمي إلى التيار العذري منه حين يتسرب إليه الفتور في التعبير الذي تحمله تراكيب أو صور مفارقة للأصل الذي ينتمي إليه النص، هذا مسمى التضاد في الأسلوبية التفسيرية الحديثة، ويجب أن يُدرس في إجراءات الأبنية اللغوية واللفظية والتركيبية، لأنه يكشف معاني اجتماعية ونفسية ووسائل تعبير تؤكد القرائن اللغوية، ولذلك نهنا على هذه القضايا، لأن العلاقة بين النظريات الأسلوبية والتطبيق الأسلوبية لا تخلو من إشكال. حقاً إن الأسلوبية تأخذ من علمين آخرين؛ هما علم الأدب وعلم اللغة، لكن ما يميّزها هو مقدرتها على تطوير أدواتها الخاصة في نظام التحليل الأسلوبية للنصوص، وعلى الأسلوبية أن تكشف البناء اللغوي للنص من غير مفارقتها لخصوصية الأدب، ويجب أن تكشف الاختيارات اللغوية للمؤلف، وكثافة حضورها في النص، وأثرها فيه، وأثرها في المتلقي من حيث القبول أو الرفض وأسبابها الثقافية والعاطفية والجمالية، ويجب أن تكشف الموقف التاريخي اللغوي من البنية اللغوية للنص؛ لأن اختيارات المؤلف صالحة للتفسير الأسلوبية، لكنها معرضة للزبد، فليس كل جديد مبتكر مستحسن في العموم، ولا كل قديم موروث ذاهب البهاء، بل منه الذي كلما سمعته شعرت بارتباط حميمي بالذاكرة الجمعية للأمة، يملك إليه سلامة الأسلوب ومخزون الارتباط الحميمي في الذاكرة، مع أن الذاكرة استحضرت من أعماق التاريخ الغابر البعيد، فما الوسائل الأسلوبية التي أعانت في ذلك أو أخفقت بها في ذلك؟ ما العناصر

الفنيّة ذات الأثر الجماليّ التي أحاطتْ بظروف إنتاج النّصّ حتّى عَدَا بهذه الصّورة اللغويّة المنجزّة المؤثّرة في وجداننا عند كلّ لحظةٍ قراءةٍ جديدةٍ له؟

إذا جمح الدّارسُ الأسلوبيّ باللّغة في سياق التّحليل التّطبيقيّ فخيرٌ ما ينبغي أن يصطفيه من المناهج الأسلوبية التي تُوافق ذلك الجموح هو المنهج الأسلوبيّ اللّسانيّ الذي أفاد من علم اللّسانيّات، ومن المعروف أنّ علم اللّسانيّات أسّسه العالم اللّغويّ فرديناند دوسوسير (Ferdinand De Saussure 1857- 1913) وأقامه على دراسة العلاقة بين الدّالّ والمدلول بدءاً من الصّوامت والصّوائت، مروراً باللّفظ، وانتهاءً بالتركيب<sup>5</sup>، لكنّ هذا العمل اللّغويّ بقي لغويّاً إلى أن أخرجّه النّاقِدُ ليو سبيتسر (Leo Spitzer 1887- 1960) إلى حقل الأدب، فنشأت الأسلوبية اللّسانية، التي تميّزها من غيرها بأنّها لم تلتفت إلى التّفسير النّفسيّ للاستعمالات اللغويّة؛ لأنّ هدفها يقوم على تتبّع الظواهر اللغويّة من جهة علم اللّسانيّات، مع تطويع اللّسانيّات لخدمة اللغة الأدبيّة للكشف عن القيم اللغويّة الإبداعية، بعيداً عن التّأويلات النّفسيّة أو التّفسير الانفعاليّ للتعبير، هذا المنهج أشبه ما يكون بمبضع جراح يأتي النّصّ من بنيته السّطحيّة ويمضي إلى الأعماق الغائرة، وهو لا يخلو من جفافٍ في معرض التّحليل، لكنّه مميّزٌ في نهج الموازنة اللغويّة بين النّصوص، ومميّزٌ في الكشف عن الخصائص اللّغويّة للنّصوص الأدبيّة بالأدوات التي يعتمدها في التّحليل، فهو يدرس النّصّ اللغويّ دراسةً أسلوبيةً محايدةً من غير أن يشغله التّأويل النّفسيّ أو الانفعاليّ للمظاهر اللغويّة، وأكثر ما يشغله البحث عن الخصائص المغايرة التي تجعل الأدب أدباً من جهة بنائه اللّغويّ، وليس من جهة الانفعال دون الوقوف على المظاهر النّفسيّة أو الاجتماعيّة للغة الأدبيّة. هذا المنهج يعود بالأسلوبية الأدبيّة إلى وظيفتها اللغويّة التي تشغلها ظاهرة فرادة الأسلوب، فيدرسها من جهة البناء الأسلوبيّ دراسةً لسانيّةً تبدأ من الصّوامت والصّوائت إلى الألفاظ فالتركيب، وليست غايته إنجاز دراسةً أسلوبيةً تهتمّ باللّغة بمفهومها اللّسانيّ العامّ، بل

<sup>5</sup> De Saussure, Ferdinand, *Cours De Linguistique Generale*, Payot, Paris, 1967, P. 8.

إنجاز دراسة أسلوبية لسائبة تهتم باللغة بمفهومها اللساني الأدبي الذي يُعنى بالسمات اللغوية الخاصة بكل أديب من خلال آثاره التي يتجلى فيها استخدامه الخاص للغة<sup>6</sup>.

اللغة هي معين الإبداع الأدبي، وهي المادة التي يُعنى المنهج الأسلوبية لكشف سمات اللغة الأدبية في نص أدبي ما، وهذا التشارك بينهما يدفعنا إلى الاهتمام بالإجراءات اللغوية من جهة الاستعمال الأدبي مع الاستعانة بما أنتجه علم اللسانيات، لكنّ الدرس اللساني للأدب على وجه مخصوص منوطٌ بفهم جديدٍ للبلاغة، لذلك يرى علماء الأسلوبية اللسانية أنّ الأسلوبية ورثت البلاغة القديمة، وعمّلت في تطويرها إلى ما يُسمّى بالبلاغة الحديثة، فتطوّر الأساليب فرض تطوّر جديداً في الدرس البلاغيّ وطرائق جديدة للقول، نتجت منها البلاغة الحديثة، ولذلك ذهب بيير جيرو (Pierre Guiraud 1912- 1983) إلى القول: "إنّ الأسلوبية هي البعد اللساني لظاهرة الأسلوب"<sup>7</sup>، غير أنّ بعض الدراسات الأسلوبية التطبيقية الحديثة فهمت هذا القول خطأً، أو حرّفت ذلك القول عن القصد، فعمّدت إلى إعلان القطيعة بين البلاغة القديمة والبلاغة الحديثة، وأقامت معارك طاحنة لإعلان تلك القطيعة، وكأنّ الأسلوبية مشروعٌ عدائيّ، هذا السلوك التعسفيّ أفضى بأنصار الأسلوب القديم إلى الرّد بعنفٍ فنشأت معركةٌ جدليّة جوفاء بين أنصار البلاغة القديمة وأنصار البلاغة الحديثة، والحقيقة العلمية المنصفّة تؤكد أنّ الأسلوب بمفهومه القديم مفهومٌ بلاغيّ ماثلٌ في البلاغة القديمة، أمّا الأسلوبية الحديثة فهي التي تعتمد مفهوماً للتحليل اللغويّ يستثمر منجزات كلِّ علمٍ - بما في ذلك البلاغة القديمة - لفهم العلاقات اللغوية داخل البيئة اللغوية للأدب، على نحوٍ يميّزه من ضروب القول الأخرى، أو يميّز جنساً أدبيّاً من غيره، لكنّها تنطلق من الفهم القديم عند الحاجة ولا تقتصر عليه؛ لأنّ: "ظهور مصطلح الأسلوبية لم يُبلغ مصطلح الأسلوب، وإنما تحدّدت للمصطلح القديم دائرةً ووظيفةً في إطار المصطلح الجديد"<sup>8</sup>، فليست الأسلوبية منقطعةً عن البلاغة القديمة، وليس مطابقةً ماثلةً لها في الإنجاز، فالصورة الأدبية لها طريقة دراسة في البلاغة القديمة تقوم على قوانين تلك البلاغة، ولا

<sup>6</sup> Leo Spitzer, *Etudes De Style*, Paris, 1970, P. 13.

<sup>7</sup> Guiraud, Pierre, *La Stylistique*, presses Universitaires De France, Paris, 1972, P. 65.

<sup>8</sup> درويش، أحمد، *الأسلوب والأسلوبية*، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد 1، 1984، ص 61.

يمنع مانع أن نستعين بشيء منها في الدراسة الأسلوبية الحديثة، لكن لا يصح الوقوف عند ذلك، بل يجب الانطلاق إلى تأطير جديد لأنواع الصورة ينتمي إلى الحقل الأسلوبي من حيث النظر إلى مكوناتها البنيوية، كالصور الجزئية، والصورة الكلية، والصورة العضوية، والصور المتوالدة، وهكذا.

ثمة مشكلة أخرى هي الخلط الواضح الذي يقع في التقد الأسلوبي التطبيقي الحديث بين منهجين أسلوبيين متقاربين: كالمنهج الأسلوبي اللساني الذي سبق أن ذكرناه آنفاً، والمنهج الأسلوبي النبوي، فالأسلوبية اللسانية سابقة للأسلوبية البنيوية، تقوم الأولى على الاستعانة بعلم اللسانيات مع تطويعه للأساليب الأدبية بعيداً عن المقاربة النفسية أو المقاربة العاطفية، وقد قام المنهج الأسلوبي النبوي بجهود ميشيل ريفاتير (1924-2006) Michael Riffaterre الذي شغله: "البحث عن الأسس الموضوعية لإرساء علم الأسلوب على أساس بنوي"<sup>9</sup>، فذهب إلى دراسة الأسلوب تبعاً لرؤية بنوية، وكانت غاية الأسلوبية البنيوية العناية بالإجراءات اللغوية وتبدلاتها انطلاقاً من نتائج الدراسات اللغوية البنيوية في ضوء رؤية كلية لإنتاج أديب ما، لذلك يقوم المنهج الأسلوبي النبوي على تفكيك رموز النص التي تُوسم باصطلاحي (العلامات) و(الشقار التواصلي)، وتهتم الأسلوبية البنيوية بالقيمة الأسلوبية من حيث الموازنة بين بنية القانون اللغوي العام وبنية اللغة الخاصة في النص الأدبي<sup>10</sup>، لكنها تعرض لغة النص على سائر النصوص الأدبية.

هذه الأسلوبية تتعرض لأركان العمل الأدبي كلها (النص، المبدع، المتلقي)، لكنها تهتم على وجه الخصوص بالأسلوب من جهة علاقته بالمتلقي، وتفترض أن المتلقي للنص الأدبي مُتَلَقٍ خاص؛ لأن لديه المقدرة المعرفية الخاصة التي تؤهله للتفوذ إلى أغوار النص، لذلك كانت هذه الأسلوبية حطرة، على الرغم من أهميتها، إذ تجرأ عليها قوم بدراسات تطبيقية أولوا بها النصوص على الهوى في أباطيل وأسما، من غير قرائن بنوية صحيحة، وهذه الأسلوبية تبحث عن مطابقة أفق التوقع للمتلقي الخاص لِمَا كان يتصور أن يجده في النص، وقد يصدمه أن يخالف النص أفق توقعه، وتفسر الأسلوبية البنيوية موافقة أفق التوقع أو مخالفته تبعاً لقرائن لغوية ظاهرة أو ضمنية،

<sup>9</sup> Riffaterre, Michael, *Essais De Stylistique Structural*, Flammarion, Paris, 1971, P. 12.

<sup>10</sup> جيرو، بيير، الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سورية، 2، 1994، ص 49.

لكنَّ مجالها التحليلي كثيراً ما يذهب غائراً في العمق، هنا حدثت المشكلة إذ شرعت بعض الدراسات التطبيقية الأسلوبية - التي فهمت الأسس النظرية لهذا المنهج خطأ - تُعزق في الإجراء التحليلي للأسلوبية النبوية، تحت مسمى (السبْر) بهتاناً وزوراً، فجاءت بافتراءات على النص الأدبي وصاحبه، على نحو لا تقوم به القرائن المصاحبة للدراسة، فصارت دلالة النص العميقة في وادٍ والتحليل السابر المزعوم في وادٍ آخر، على نحو لا نسميه سبراً للبنية اللغوية العميقة، بل جناية عليها، ولا ريب في أن فرقا كبيرا بين تأويل النص والتألي عليه.

### التألي على النص الأدبي

التألي على النص يمين كذب عليه، ومفعد كبير فوقه، وتقصير عن الفهم الحقيقي للمنهج الأسلوبية النبوية، وكما أن الدراسة الأسلوبية التطبيقية التي تقصر عن تحليل البنية العميقة للنص الأدبي خارجة عن النبوية الأسلوبية، فكذلك الدراسة التي تفتري على تلك البنية بما لم تحمله هي دراسة خارجة عن الفهم السليم للنبوية الأسلوبية.

إنَّ الأسلوبية النبوية تهدف إلى تفسير الوقائع اللغوية، لكنَّها لا تُفضي إلى الإغراق في أوهام غير دلالية، وهنا يجب أن يحذر المحلل الأسلوبية من خطأين؛ الأول: خطأ التأويلات المبالغ فيها والمضخمة لبنيات لغوية لها حضور جزئي في النص الأدبي، وليست سمة عامة لخصائص اللغة فيه، وأسْمِي هذا الخطأ (خطأ الإحالة المُخِلَّة)، والثاني: (خطأ الثُصور)، وتكون فيه القيم الأسلوبية المُستنبطَة أقل من تلك القيم الماثلة حقيقة في الواقع اللغوي للنص الأدبي، ممَّا يؤدي إلى إهمال بعض القيم التعبيرية في التحليل الأسلوبية المُنجَز، فمثلاً إنَّ دراسة التناسب تقتضي النظر إلى مواطن التنافر، ودراسة التقابل الدلالي تقتضي حضور الدلالة العامة السائدة في النص، والكلام على الجوانب الماثلة من أنماط بلاغية يقتضي عدم الجناية على النص في تحميل الصور ما لم تحمله من الدلالات. إنني ما زلتُ أفق مُدهشاً أمام التأويلات الأسطورية للشعر الجاهلي التي جعلت الشاعر الجاهلي صانع أساطير، في حين أن كثيراً من ذلك لا تحمله دلالات شعر مشهد الصيد الجاهلي الذي استمد كل صورته من البيئة المحيطة به على نحو فطري سادته الطبع لا الافتعال، في حين ركب متنه كثيراً من أصحاب التفسير الأسطوري للشعر الجاهلي في دراساتهم التطبيقية فافتروا عليه بأقويل لا دليل عليها في النص أو الحياة الجاهلية، على الرغم من أن دراسة

المظاهر الفنيّة الجماليّة للبنية اللغويّة تقتضي الاستناد إلى قرائنها الدالّة عليها، وهذه القرائن مجاها الكاشف لها هو النصّ وحده، ولذلك رأى ريفاتير (Michael Riffaterre 1924- 2006) أنّ: "التفكير الأسلوبيّ يجب أن يقتصر على النصّ وحده"<sup>11</sup>، وقد دفعه إلى ذلك القول الخشبيّ من التّمادي في التّأويل الذي لم يكن يوماً من وظائف المنهج الأسلوبيّ أصلاً، إنّما هو عارضٌ عليه؛ لأنّ: "هدف الأسلوبيّة قبل كلّ شيءٍ دراسة الوظيفة التّأثيريّة والجماليّة"<sup>12</sup>، نضرب في لهذا مثلاً موجزاً من الاستنتاج غير الصّواب للتّفسيرات الأسلوبيّة، نحو: "أمّا عبد الوهّاب البيّاتي فيعبّر عن غاياته ومواقفه وقيمه بطريقة سلبيةّ في أغلب الأحيان، إذ إنّ كثيراً من مجمله وعباراته في صبغة النّفّي، ولذا تشيع في قصائده كثيرٌ من أدوات النّفّي والنّهي... نحو: "يا قلب لا تهزم... لا تدعني في الصّقيع"<sup>13</sup>، هذا استنباطٌ غير دقيقٍ للظاهرة الأسلوبيّة، فليس في قول البيّاتي قيمة سلبيةّ، ثمّ إنّ النّفّي إنّ كان قيمةً سالبةً من جهة النّحو الوظيفيّ فإنّه من جهة النّحو التّوليديّ قد يغدو قيمةً إيجابيّةً تبعاً لمقاصد الأسلوب الذي ورد في سياقه النّفّي.

### التّعسف في توظيف الأداة الإحصائيّة

إذا نظرنا إلى الدّراسات التّطبيقية الأسلوبيّة التي جرى اعتماد الإحصاء في أدواتها التحليليّة ندرك الخطأ الناتج من سوء الفهم لوظيفة تلك الأداة، فقد غصّ بعض تلك الدّراسات بجداول إحصائيّة لكلّ شيءٍ في النصّ الأدبيّ، فتحوّل الأدب إلى ميدان تعبت به الجداول الرّقميّة والرّسومات، ثمّ كانت التّنتائج المستفادّة عقيمةً أو بائسةً. لا يمكن أن ننكر أنّ القارئ للتّقدي قد شغفه الأدب حبّاً من قبل، ولعلّه حين توجّه إلى قراءة التّقدي أراد من ذلك أن يجد تفسيراً لسرّ ذلك السّحر ومصدر ذلك الجمال، فأخذ يبحث في التّقدي عن الإقناع مع الإمتاع، ولذلك يروقه أن يقرأ أدباً على الأدب، ولا نعني بذلك أن تكون لغّة التّقدي عاطفيّةً أو شاعريّةً، بل جدية

<sup>11</sup> Riffaterre, Michael, *Essais De Stylistique Structural*, Flammarion, Paris, 1971, P. 7.

<sup>12</sup> Mounin, Georges, *Clefs Pour Linguistique*, Ed. Seghers, Paris, 1968, P. 167.

<sup>13</sup> عزت، علي، *الاتجاهات الجديدة في علم الأساليب*، دار أبي الهول، القاهرة، 1996، ص24. وانظر الشّعر في ديوان: البيّاتي، عبد الوهّاب، كلمات لا تموت، دار الآداب، بيروت، ط2، د.ت، ص110.



بالنص الذي تمتح منه مادتها المعرفية، لذلك يجب أن لا تنحدر لغة النقد الأدبي إلى سباح الأرقام، حيث جفوة الإحصاء العقيم الذي لا يأتي بشيء يكافئ الجهد المبذول في إنجازه، وما ينبغي لنا أن نجعل حقل النقد الأدبي مادة للأرقام تخبط فيه، منتجة تلك المخمصة الفكرية التي يجفوها كل ذي ذوق سليم، لأبأس من اعتماد الإحصاء في حالات قليلة إن يُفضى إلى نتائج فنية تفسر الجمال، شرط أن لا يصحبه الإفراط، وشرط أن تكون الحاجة إليها ملحّة، وأن تكون النتائج المستخلصة لها صبغة فنية شافعة للضرورة الإحصائية.

يُعدُّ بيير جيرو (Pierre Guiraud 1912- 1983) من أوائل الدعاة إلى الإحصاء في الأسلوبية<sup>14</sup>، ونضرب مثالا له مجال الكلمات المفاتيح، وهي: "الكلمات التي تتمتع بمعدل تكرار لدى مؤلف يفوق نسبتها عند معاصريه"<sup>15</sup>. إنه لبحث عظيم ذلك الذي أعده محمد الهادي الطرابلسي في شعر شوقي<sup>16</sup>، لكنّ الجداول الإحصائية في دراسته الأسلوبية التطبيقية أثقلت كاهل الدراسة، في حين وُفق صلاح فضل إلى دراسة التكرار في شعر شوقي، من غير الولوج في عمل إحصائي مُتطرف يُسقم الدراسة<sup>17</sup>. إن إقحام العلوم الجافة في ميدان التطبيق الأسلوبية الأدبي يعود غالباً بمضرة على الأدب والنقد الأدبي، كالمُنجز من بحوث الجغرافية الأسلوبية<sup>18</sup> أو الهندسة الأسلوبية.

### تجاهل معطيات محور الاستبدال

يُقصد بمحور الاستبدال دراسة القيم اللغوية الدلالية والجمالية الماثلة في النص مع استحضار المحتمل بدلاً منها، لعقد موازنة بينها، ولمعرفة دوافع الأديب لإصطفاء أحدها من دون

<sup>14</sup> Guiraud, Pierre, *Les Caracteres Statistiques De Vocabulaire*, presses P.U.F, Paris, 1954, P. 15.

<sup>15</sup> فضل، صلاح، علم الأسلوب، دار الشروق، مصر، ط1، 1998، ص284.

<sup>16</sup> الطرابلسي، محمد الهادي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، الرسمية، تونس، 1991، ص43-45.

<sup>17</sup> فضل، صلاح، ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد4، 1981، ص209.

<sup>18</sup> مصلوح، سعد، من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية، عالم الفكر، المجلد22، العدد3، مارس،

1994، ص11.

غيرها، وتعدُّ الأسلوبية الشعرية التي تزعمها رومان جاكسون (Roman Jakobson 1896- 1982) من أهم المدارس الأسلوبية التي اعتنت بالاستبدال، وجاءت هذه المدرسة نتيجةً لتطوير المدرسة الأسلوبية البنيوية، لكنَّ أساسها قائمٌ على دراسة الوظيفة الشعرية للغة في مظاهر الاستبدال<sup>19</sup>، وهذا المحور يجعل المتلقي شريكاً في بناء احتمالاتٍ أسلوبية لغويةٍ مُقابِلةٍ للواقع اللغوي المائل في النصِّ، ويجري تحليل المائل في النصِّ والمحتمل تبعاً للأسلوبية الشعرية التي تُعنى بالمؤثر الجماليِّ، ويقع الاستبدال في كلِّ ما هو ممكن لغويّاً، في اللفظ والتّركيب والصُّورة والوزن والقوافي وروبيّها ومجرّها، إن كانت لذلك دلالةٌ مستحقّةٌ، أو قيمةٌ جماليّةٌ، والغاية من هذا الإجراء معرفةُ المستوى الجماليِّ، ثمَّ إدراك الأسباب الوجدانية التي أفصّت إلى ذلك الاختيار.

من الواضح أنّ بعض الدِّراسات الأسلوبية التطبيقية تجاهلت معطياتٍ مهمّةً للاستبدال حين حصرته في المنظور الأسلوبية البنيويِّ، لكنَّ التّأصيلَ التّطريّ للمنهج الأسلوبية جمع بين مقوّمات المنظورين البلاغيِّ والأسلوبية البنيويِّ<sup>20</sup>. حقاً إنّ البلاغة علم معياريٌّ يرسل الأحكام التّقييمية، لكن لا يمكنك تجاهل أثرها في نتائج الاستبدال الأسلوبية، وإنَّ علم المعاني مرحلةٌ سابقةٌ لنتائج الدِّراسات البنيوية، لكنَّ فصلَ جانبيها الحدائثي عن الأصول التّراثية سوف يفضي إلى خللٍ في فهم نتائج محور الاستبدال اللغويِّ، إذ لا نستطيع أن نقول: إنّ ذلك الحدائثي حاضرٌ بصورته في التّراث، ولا ننكر أنّ مظهره الأولى لها أصولها التّراثية، ثمَّ إنّ محور الاستبدال اللغويِّ لا يختبر الأسلوب من جهة علم المعاني فحسب، بل من جهة علم الأصوات وعلم التّحوّ وعلم الصّرف والصُّور الفنيّة وغيرها، وما ينبغي للمحلّل الأسلوبية أن يتجاهل أنّ النصّ الأدبيّ هو حاصلٌ انسجامٍ بين الأصوات والمعاني والتّصوير وعلاقات المجاز، وكلُّ ما يتشكّل منه النصّ الأدبيّ من ظواهر لغويةٍ أخرى.

<sup>19</sup> Jean, Dubois, *Dictionnaire De Linguistique*, Larousse, Paris, 1991, P. 458.

<sup>20</sup> المسدي، عبد السلام، *الأسلوب والأسلوبية*، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص52.

### القصور في فهم العدول النبوي

أهم ما تقرره المناهج الأسلوبية على اختلاف اتجاهاتها في دراسة النص الأدبي أن: "الأسلوب هو في جوهره انحراف عن قاعدة ما"<sup>21</sup>، أي انحراف عن أصل كان عليه الأمر من قبل، وبما أن وظيفة الأسلوبية النبوية: "دراسة لغة الكلام عند الفرد"<sup>22</sup> فإننا نرى أن الانحراف يجب تفسيره من جانبين؛ جانب السياق اللغوي، وجانب التأليف الجمالي، فالصورة -مثلاً- إن كانت تشبيهاً؛ فهي عند الأسلوبيين عدول عن الحقيقة، مثلما هي عدول عن الاستعارة، وتلك مستويات متفاوتة في التعبير من حيث اللفظ والمعنى والجمال، وهذا التفاوت لا يعود إلى الشكل البلاغي فحسب، بل إلى القيمة المعنوية والقيمة الجمالية للصورة، فرب تشبيه عند الأسلوبيين خير من استعارة من جهة التأثير في المتلقي، فالصورة صيغة نقل ضمنية للمعنى لها وظيفتها الجمالية، ولا يجب أن يقتصر تفسيرها على الجانب البلاغي البسيط (مشبه، مشبه به، وجه شبه، أداة تشبيه) بل يجب تفسيرها من جانب عدول الأديب عن الاستعارة إلى التشبيه، أو العكس، ومن جانب العدول عن مادة الصورة إلى غيرها، وهذا كله له أسبابه الثقافية أو النفسية.

يقوم مفهوم العدول لدى الأسلوبيين على جانب من فهم البلاغيين له، لكنه يتجاوز ذلك إلى أنماط العدول الأخرى النفسية والاجتماعية والثقافية، وينطلق في أدلته النصية من أصغر قيمة لغوية، كالصوت (تكرار جنس محدد من الصوامت أو الصوائت)، إلى أعظمها كالتركيب المفيد، والنص تاماً.

إن البلاغيين يقدمون أحكاماً قيمية معيارية للعدول، وهذا حسن، لكن الأسلوبيين يفسرون الوظائف النبوية للعدول، وعوامل وجوده اللغوية في النص بدءاً من الصوت، فيعمدون إلى تحليله بكل ما يُتاح لهم من أدوات النظر فيه، اللغوية والثقافية والفنية والجمالية والنفسية، ومقتضى الإدهاش الفني بالتعبير المعدول إليه هو المقصود هنا، والعدول النبوي ليس مسرحاً

21 فضل، علم الأسلوب، ص208.

22 مانويل، فيتور، الأسلوبية علم وتاريخ، ترجمة سليمان العطار، مجلة فصول، المجلد 1، العدد 1، 1981، ص133.

لاصطلاحاتٍ جافّةٍ أو جوفاء، إنّما هو تفسيرٌ كمالِ التّعبيرِ عن الحال، كمثّلِ رَعَشَةٍ مسّتْ مُبدِعِ النَّصِّ، فنقلها إلى المتلقّي، فأحدثت فيه ذلك التّأثير، إنّه علامةٌ خاصّةٌ يمكن أن تُنسب إلى طريقة الأديبِ في إبداعِ أدبه، تلك العلامةُ تُسمّى أسلوبَ هذا الأديبِ الذي يميّزه من غيره، ولذلك يُختصّرُ الأسلوبُ بـ: "صورة اللّغة المتحقّقة في الواقع في استعمالِ فردٍ معيّنٍ في حالةٍ معيّنة"<sup>23</sup>، ووظيفتهُ المحلّلُ الأسلوبيّ أن يفيسّرَ سحرَ ذلك التّأثيرِ.

في العدولِ الأسلوبيّ لا بدّ من دراسة أسبابِ الاصطفاء ودواعي الاختيار التي يملئها النَّصُّ، أو يكشفها حالُ المتكلّم، ودراسة النّظامِ الأسلوبيّ للعدول، والدّلالة التي يقوم بها في السياق، لكن الدّراسة يجب أن تبقى بعيدة عن التّعسّف في استحضار القيمِ التّعبيّريّة قسراً، وكما أنّه لا ينبغي تجاهلُ العدولِ البلاغيّ، فيجب أن لا يفسّرَ العدولُ في ضوء رؤيةٍ وصفيّةٍ بلاغيّةٍ، فهذا مجاله علم البلاغة، إنّما في الإمكان الإفادة من علم البلاغة لبناء حقيقةٍ أسلوبيّةٍ تفضي إلى تفسير العدول باختلافِ الانفعالات<sup>24</sup>، ولا بدّ من فهمِ العدولِ البنيويّ في ضوء التّفكيرِ الجماليّ له، فالاستعارة ليست مظهراً مجازياً قائماً على علاقة المشابهة فحسب، إنّها بنيةٌ لغويّةٌ معرفيّةٌ فنيّةٌ جماليّةٌ تحمل مخزوناً عاطفيّاً ربّما يفيض بالعلاقات الجديدة المفاجئة للمتلقّي في بعض صيغها الأسلوبيّة اللافتة، لذلك يجب أن لا يتوقّف الدّرسُ عند حدودها الشكليّة، كذلك يجب أن لا يقتصر العدولُ على المظهر البلاغيّ في الدّراسات الأسلوبيّة، على أهمّيّته، فالعدولُ عن تيّارِ شعريّ إلى غيره هو نمطٌ من أنماطِ العدولِ الأسلوبيّ يجب أن يُدرّس، كذلك العدولُ عن موضوعٍ إلى غيره، وثمة دراسةٌ قيّمةٌ أنشأها (عيّاد) تناول فيها الظواهرَ الأسلوبيّة في شعرِ حافظ إبراهيم<sup>25</sup>، فلم يبحث عن قواعد المدرسة الإيحائيّة الاتباعيّة في شعره حافظ، بل بحث عمّا شرعَ حافظ إبراهيم في إنشائه مخالفاً تلك المدرسة، ذلك هو العدولُ الأسلوبيّ المنشود، كالعدول عن بنيةٍ شكليّةٍ إلى

<sup>23</sup> عياد، شكري، مدخل إلى علم الأسلوب، دار أصدقاء الكتاب، القاهرة، 1998، ص28.

<sup>24</sup> الشايب، أحمد، الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1991، ص73.

<sup>25</sup> عياد، شكري، قراءة أسلوبية في شعر حافظ، مجلة فصول، المجلد الثالث، العدد2، 1983، ص13.

غيرها، والعدول عن عمود الشعر الذي لا يجافي الصنعة إلى ما أتى به المولّدون، هذا كلّ له أسبابه الثقافية والاجتماعية والنفسية، ولا يخفى أنّ ذلك العدول قيمةً جماليةً يجب أن تُدرّس على أساس من التّصوّر الذّهنيّ، كالذي سعى وراءه من غاصّ خلف المعاني حين رأى الجمال في غور المعاني، فخالقه من كان أقوم منه بعمود الشعر، تاركاً الغوص وراء المعاني لأنّه رأى الجمال في التزام عمود الشعر، هذا نمط من العدول له تفسيره الجماليّ عند الطّرفين.

### الخاتمة والنّتائج

خلّصت هذه الدّراسة إلى أنّ الأسلوبية غير الأسلوب بمفهومه القديم، مع أهميّة كلٍّ منهما، وأنّه لا توجد أسلوبية واحدة، بل هناك مناهج أسلوبية متعدّدة، وأنّ أبرز مظاهر الخلل في الدّراسات الأسلوبية التّطبيقية ظهر في الخلط بين الأسلوب والأسلوبية، والخلط بين المناهج الأسلوبية التي نشأت في العصر الحديث على اختلاف اتجاهاتها في دراسة النّص الأدبيّ، وحدّرت هذه الدّراسة من التّأليّ على النّص بدلاً من تأويله بقرائن ماثلة فيه مثولاً لغويّاً ظاهريّاً أو ضمناً، وببنت خطورة التّعسف في استعمال الأداة الإحصائية في الدّراسات الأسلوبية التّطبيقية على نحو أورت التّفاد جفافاً وذهاب بطلاوته، وكشفت ضرورة استنباط معطيات محور الاستبدال لِمَا لها من أهميّة، مع التنبه على ضرورة تجاوز القصور في تفسير العدول من جهة مقاصده الدّلائية ومظاهره الجمالية، مع العناية بأنواع العدول الأخرى تظهر في النّص، من مثل العدول عن موضوع إلى غيره، أو مذهب شعريّ إلى غيره، أو بنية لغوية إلى غيرها، وكانت الحقيقة الكبرى التي وصلت إليها هذه الدّراسة هي أنّ المناهج الأسلوبية على اختلاف مشاربها هي أقرب إلى روح العمل الأدبيّ من حيث التّنظير، لكنّ المشكلة تبقى في بعض الإجراءات التّطبيقية القاصرة عن ذلك، وهذا ما اجتهدنا لِكشفه في هذه الدّراسة الموجزة.

### المصادر والمراجع

- اختيار، أسامة، أهمية التحليل الأسلوبى للنصوص الأدبية ومراحلها، مجلة التربية، قَطْر، الدوحة، العددان 135-136، ديسمبر 2000 مارس 2001.
- البياتي، عبد الوهاب، كلمات لا تموت، دار الآداب، بيروت، ط2، د.ت.
- جيرو، بيير، الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سورية، 1994.
- درويش، أحمد، الأسلوب والأسلوبية، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد1، 1984.
- الشايب، أحمد، الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب العربية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1991.
- الطرابلسي، محمد الهادي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، الرسمية، تونس، 1991.
- عزت، علي، الاتجاهات الجديدة في علم الأساليب، دار أبي الهول، القاهرة، 1996.
- عياد، شكري، قراءة أسلوبية في شعر حافظ، مجلة فصول، المجلد الثالث، العدد2، 1983.
- عياد، شكري، مدخل إلى علم الأسلوب، دار أصدقاء الكتاب، القاهرة، 1998.
- فضل، صلاح، ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد4، 1981.
- فضل، صلاح، علم الأسلوب وصلته بالعلوم الأخرى، مقالة في مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد1، 1984.
- فضل، صلاح، علم الأسلوب، دار الشروق، مصر، ط1، 1998.
- مانويل، فيتور، الأسلوبية علم وتاريخ، ترجمة سليمان العطار، مقالة في مجلة فصول، المجلد1، العدد1، 1981.
- المسدي، عبد السلام، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982.
- مصلوح، سعد، من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية، مجلة عالم الفكر، المجلد22، العدد3، مارس، 1994.

### KAYNAKÇA

- Alonso, Amado, *Poesiay Estilo De Pablo Neruda*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Bally, Charles, *Traité De Stylistique Française*, Librairie Klincksick, Paris, 1951.
- De Saussure, Ferdinand, *Cours De Linguistique Generale*, Payot, Paris, 1967.
- Derviş, Ahmed, *el-Uslûb ve'l-uslûbiyye*, Mecelletu Fusûl, el-Mucelledu'l-Hâmis, el-aded 1, 1984.
- EKHTIAR, Ousama, *Ehemmiyyetu't-tablîli'l-uslûbiyyi li'n-nusûsu'l-edebiyye ve merâbiluhu*, Mecelletu't-Terbiye, Katar, Doha, 135-136, December 2000 March 2001.
- El-Museddî, Abdusselam, *el-Uslûb ve'l-uslûbiyye*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Tunus, 1982.
- Eş-Şâyib, Ahmed, *el-Uslûb dirâse belâğîyye tablîliyye li usûli'l-esâlîbi'l-Arabiyye*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, el-Kahire, Sekizinci Baskı, 1991.
- Et-Tarâbulsî, Muhammed el-Hâdî, *Hasâisu'l-uslûb fi's-Şevkîyyât*, el-Matbaatu'r-Resmîyye, Tunus, 1981.
- Fadl, Salâh, *İlmu'l-uslûb*, Dâru'ş-Şurûk, Mısır, Birinci Baskı, 1998.
- Fadl, Salâh, *Zavâbiru uslûbiyyetun fî şî'ri Şevkî*, Mecelletu Fusûl, 1/4, 1981.
- Giroux, Pierre, *el-Uslûbiyye, Tercüme Münzîr Ayâşî*, Merkezu'l-İnmâi'l-Hadari, Halep, Suriye, 1994.
- Guiraud, Pierre, *La Stylistique*, presses Universitaires De France, Paris, 1972.
- Jean, Dubois, *Dictionnaire De Linguistique*, Larousse, Paris, 1991.
- Leo Spitzer, *Etudes De Style*, Paris, 1970.
- Mounin, Georges, *Clefs Pour Linguistique*, Ed. Seghers, Paris, 1968.
- Riffaterre, Michael, *Essais De Stylistique Structural*, Flammarion, Paris, 1971.
- Vossler, Carl, *The Spirit Of Language Civilization*, Published By Routledge, London, 1932.

Iyâd, Şükrî, *Kırâe uslûbiyye fî şî'ri Hâfîz*, Mecelletu Fusûl, 1/2, 1983.

Iyâd, Şükrî, *Medhal ilâ ilmi'l-uslûb*, Dâru Esdikâi'l-Kitâb, Kahire, 1998.

İzzet, Ali, *el-İtticâhâtü'l-cedide fî ilmi'l-esâlîb*, Dâru Ebî'l-Hevl, Kahire, 1996.

Manuel, Vitor, *el-Uslûbiyye İlmun ve tarih*, Tercüme Süleyman el-Attar, Mecelletu Fusûl, 1/1, 1981.

Maslûh, Sa'd, *Mine'l-coğrafiyyeti'l-luğaviyyeti ilâ'l-coğrafiyyeti'l-uslûbiyye*, Mecelletu Âlemi'l-Fikr, 22/ 3, Mart 1994.



*DEUİFD L / 2019, ss. 209-222.*

**KAYNAŞTIRMA VE SOSYAL BÜTÜNLEŞTİRME  
BİLİNCİNİN ARTIRILMASI: ÖZEL EĞİTİM DERSİNİN  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KAYNAŞTIRMA  
YETERLİK ALGILARINA ETKİSİ\***

Hilmi TÜRKİYILMAZ\*\*

ÖZ

Psikoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarının insana verdiği önem ve insan hakları alanında gözlenen gelişmeler yanında genel ve özel eğitim alanındaki değişme ve gelişmeler kaynaştırma düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kaynaştırma, özel gereksinimli bireylerin normal sınıflarda eğitimlerini sürdürmeleri yoluyla akademik ve sosyal anlamda onların toplumsal bütünleşmelerini sağlayan bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Kaynaştırma ve bütünleştirme uygulamaları dünya genelinde hızla yaygınlaşmasına rağmen ülkemizde tam olarak başarılı olunduğu söylenemez. Sahada yapılan araştırmalar incelendiğinde başarıya ulaşılmasındaki engellerden birisi de olumsuz öğretmen tutumları olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğretmen adaylarına verilen Özel Eğitim dersi bu engeli ortadan kaldırmaya yönelik bir işlev görmektedir. İşte bu araştırmada Özel Eğitim dersinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin kaynaştırma ve bütünleştirme ile ilgili yeterlik algılarına etkisi araştırılmıştır. Araştırma, tek grup ön test-son test deneysel modele göre desenlenmiştir.

Araştırmanın sonuçlarına göre ders öncesine göre öğrencilerin kaynaştırma yeterlik algıları ve kendilerine duydukları özgüven anlamlı derecede artmıştır. Öğrencilere konuyla ilgili verilen dersin yararlı olduğu görülmekte olup, Özel Eğitim vb. derslerin İlahiyat Fakültelerinde okutulmasına devam edilmesi önerilmektedir. Bu araştırmanın konuyla ilgili yararlı bir tartışma ortamı oluşturacağı düşünülmektedir.

---

\* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi tarafından 2-4 Mayıs 2019 tarihinde düzenlenen I. Uluslararası Bilim, Eğitim, Sanat ve Teknoloji Sempozyumu'nda sunulan tebliğden geliştirilmiştir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, hilmiturkiyilmaz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7490-6612>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22/10/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/12/2019

**Anahtar Kelimeler:** Özel Eğitim, Kaynaştırma, Bütünleştirme, Sosyal Bütünleşme, İlahiyat Fakültesi

INCREASING MAINSTREAMING AND SOCIAL INTEGRATION  
AWARENESS: THE EFFECT OF SPECIAL EDUCATION COURSE ON  
THE INCLUSION PRACTICES COMPETENCE OF DIVINITY  
FACULTY STUDENTS

ABSTRACT

In addition to the importance given to human by science such as psychology and sociology and the developments observed in the field of human rights, changes and developments in the field of general and special education led to the idea of mainstreaming. Mainstreaming is accepted as an application that enables the social integration of exceptional children in academic and social terms by continuing their education in normal classes. Although mainstreaming and integration practices are rapidly spreading throughout the world, it cannot be said that they have been successful in our country. When the researches in the field are examined, one of the obstacles to success is negative teacher attitudes. The Special Education course given to prospective teachers has a function to eliminate this obstacle. In this research, the effect of Special Education course on the competence of the students of the Faculty of Divinity related to mainstreaming and integration was investigated. The research was designed according to one group pretest-posttest experimental model. According to the results of the study, students' perceptions of mainstreaming competence and their self-confidence increased significantly compared to the pre-lesson level. It is seen that the course given to the students is useful and it's suggested to continue to be taught special education, etc. courses in Faculties of Divinity. It is thought that this research will provide a useful discussion environment.

**Keywords:** Special Education, Mainstreaming, Integration, Social Integration, Faculty of Divinity

### I-Giriş

Eğitimde yakın zamana kadar geleneksel eğitim olarak adlandırılan bir sistem kullanılmaktaydı. Bu yaklaşımda öğretme-öğretme sürecinde zamanın büyük bir bölümünü öğretmen kullanmakta yani öğretmen merkezli bir eğitim tercih edilmekte ve iletişim de tek yönlü olmaktadır. Toplu öğretimin esas olduğu bu yaklaşımda öğrencilerin bireysel farklılıkları, yetenekleri, ilgileri, beklentileri öğrenme hızı vb. noktalar dikkate alınmamakta idi. Fakat bilim ve teknolojideki gelişmeler, ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal alanlarda görülen gelişme ve

değişmeler mevcut eğitim paradigmalarında değişikliğe gidilmesine neden olmuştur. Yeni paradigma, öğretmeni değil öğrenciyi merkeze alan, bireysel farklılıkları dikkate alan, araştırmacı, öğrenmeyi öğrenen, problem çözme yeterliliğine sahip bireyler yetiştirmeyi ilke edinen bir yaklaşıma sahiptir. (Balay, 2004, 3; Çelikkaya, 2009, 66-67; Girgin, 2011, 3; Numanoğlu, 1999, 347; Özden, 2011, 6-7; Sünbül, 2007, 149.)

Günümüzde her birey kendine özgü fiziksel özellikler, zekâ, sosyoekonomik düzey, cinsiyet ve kültür değişkenlerinin bileşimi ile bir bütün ve eşsiz olarak kabul edilmektedir. Eğitim sistemine dahil olan bireyler, okul ve sınıf gibi fiziksel ortamlara doğuştan veya sonradan edinilmiş özelliklerini getirerek kendilerine sunulan eğitimden en üst düzeyde yararlanmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla eğitim kurumlarında oluşturulan sınıflarda öğrenci sayısı kadar farklı bireysel özelliklere sahip kişi ve grupların bulunması doğal bir sonuçtur. Bu sınıflarda gelişim özellikleri bakımından normallik gösteren öğrencilerin yanında, birçok konuda yetersizliği ve engeli olan öğrenciler de bulunmaktadır.

Günümüz eğitim sistemi sınıf içindeki söz konusu farklı özellikleri çeşitlilik ve zenginlik kabul eden bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla engeli olan bireylerin mümkün olduğunca kendi akranlarıyla birlikte genel eğitim sınıfında normal öğrencilerle eğitim görmesi gerektiği savunulmaktadır.

Önceki dönemlerde engelli öğrencilerin devlet okullarında genel sınıflarda eğitime alınması çoğunlukla kabul edilmiyordu. Bu durumda engelli bireyler ya çeşitli kurumlara yerleştiriliyor ya da aileler özel okullara para ödemek zorunda kalıyordu. Bugün yasal olarak bütün engelli öğrenciler ücretsiz ve ihtiyaçlarına uygun eğitim alma hakkına sahiptir (Mastropieri - Scruggs, 2016, 3). Günümüzdeki yaklaşım, engelli öğrencilerin genel eğitim sınıflarından en az şekilde ayrıştırılarak eğitilmelerini önermektedir. Buna göre mümkün olduğu ölçüde, engelli öğrenciler özel okullara veya özel sınıflara gönderilmemeli ve bu öğrenciler koşullar elverdiğince engelli olmayan öğrencilerin bulunduğu sınıflarda eğitim almalıdır (Mastropieri - Scruggs, 2016, 7).

Yukarıda da ifade edildiği gibi eğitimde her birey, bir diğerinden farklıdır. Her çocuk kendine özgü bedensel yapıya ve işlevlere, çeşitli alanlarda öğrenme özelliklerine ve hızına, duygusal özelliklere sahiptir. Bu farklılıklar belli sınırlar içinde olduğunda, öğrenciler genel eğitim hizmetlerinden yararlanabilmektedir. Bununla birlikte farklılıkların daha

büyük boyutlu olduğu çocuklarda, genel eğitim hizmetleri yetersiz kalmakta ve özel eğitim hizmetleri gerekli olmaktadır. (Kırcaali - İftar, 1998.)

Özel eğitim, yetersizliği olan öğrencilerin, öğrenmelerini ve okul sonrası yaşama hazırlanabilmelerini sağlamak üzere oluşturulmuştur (Polloway – Serna – Patton - Bailey, 2014, 3).

Her ne kadar 1973 tarihinde çıkarılan Milli Eğitim Temel kanunu 8. Maddesinde “özel eğitime ve korunmaya muhtaç çocukları yetiştirmek için özel tedbirler alınır” ifadesine yer verilse de ülkemizde yeni bakış açısıyla özel eğitim ve kaynaştırma uygulamaları 1980’li yıllarda başlamıştır. Fakat söz konusu uygulamaların, 573 sayılı Özel Eğitim Hakkında Kanun Hükmünde Kararname’nin (KHK) 1997 yılında çıkarılmasıyla yaygınlaştığı söylenebilir. Bahsedilen KHK’de tanımlar başlığı altında “özel eğitim”, özel eğitim gerektiren bireylerin bu eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için özel olarak yetiştirilmiş personel, geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleriyle onların özür ve özelliklerine uygun ortamlarda sürdürülen eğitim olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifade ile özel eğitim, ortalama öğrenci özelliklerinden önemli ölçüde farklılaşan öğrencilere sağlanan, bireysel olarak planlanmış ve bireyin bağımsız yaşama olasılığını en üst düzeye çıkarmayı hedefleyen eğitim hizmetlerinin bütünüdür (Kırcaali -İftar, 1998, 3).

Özel eğitim gerektiren, diğer bir deyişle “özel gereksinimli öğrenciler” ise aynı kararnamede; çeşitli nedenlerle, bireysel özellikleri ve eğitim yeterlilikleri açısından akranlarından beklenen düzeyden anlamlı farklılık gösteren birey olarak tanımlanmıştır.

Genel olarak özel gereksinim, hem gelişimsel yetersizliği olan hem de üstün zekâlı çocukları ifade etmek için kullanılır. Özel gereksinimli çocuk, zihinsel özellik, duysal beceri, iletişim becerisi, duyu ve davranış gelişimi ve fiziksel özellik bakımından diğer çocuklardan farklı olan çocuk anlamına gelmektedir (Kirk – Gallagher - Coleman, 2017, 5). Kısaca özel gereksinimi olan birey ifadesi bireysel özellikleri ve eğitim yeterlilikleri açısından yetersizlik gösteren bireylerin yanı sıra üstün performans sergileyen bireyleri de kapsamaktadır. Bu bağlamda özel gereksinimli birey ifadesinin, engelli birey ifadesine göre daha bütünleştirici ve kapsayıcı bir niteleme olduğu söylenebilir.

Eğitim sisteminde ayrıştırılmış sistemlerden kaynaştırma eğitimine geçişte psikoloji, sosyoloji gibi bilim dallarının insana verdiği önem, insan hakları ve demokrasi anlayışında yaşanan gelişmeler yanında genel ve özel eğitim alanındaki değişme ve gelişmeler de etkili olmuştur.

“Kaynaştırma”, özel eğitim gerektiren bireylerin diğer bireylerle karşılıklı etkileşim içinde bulunmalarını sağlamak ve eğitim amaçlarını en üst düzeyde gerçekleştirmek için geliştirilmiş eğitim ortamlarını ifade etmektedir. Bu yönüyle kaynaştırma, özel gereksinimli bireylerin normal sınıflarda eğitimlerini sürdürmeleri yoluyla akademik ve sosyal anlamda onların toplumsal bütünleşmelerini sağlayan bir uygulama olarak kabul edilmektedir. Yetenekli öğretmenler tarafından sunulan iyi bir eğitim sayesinde yetersizliği olan öğrenciler, öğrendiklerini hayatın zorlukları karşısında uygulayabilme becerisi geliştirebileceklerdir (Polloway – Serna – Patton - Bailey, 2014, 3).

Kaynaştırma programının başarılı yürütülmesi çeşitli değişkenlere bağlıdır. Bunlar arasında kaynaştırma eğitiminin başarıya ulaşması için öğretmenin ve okul personelinin kaynaştırma yaklaşımını benimsemesi, kaynaştırma sınıfının hazırlanması, eğitim programının bireyselleştirilmesi, etkili sınıf yönetimi tekniklerinin kullanılması gibi bazı faktörler bulunmaktadır. (Kırcalı-İftar, 1998, 19-22)

1970’li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri’nde başlatılan kaynaştırma uygulamaları artık bizim eğitim sistemimizde de yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dünya genelinde hızla yaygınlaşan kaynaştırma ve bütünleştirme uygulamalarıyla ilgili ülkemizde yapılan araştırmalar incelendiğinde, sahada bazı engellerle karşılaşıldığı görülmektedir. Bunlardan birisi de olumsuz öğretmen tutumları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaştırma uygulamalarının istenilen düzeye ulaşması ancak bu engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Öğretmenlerle ilgili olan engellerin ortadan kaldırılması ve kaynaştırma uygulamalarının başarıya ulaşması, öğretmen adaylarına uygulama konularında verilen eğitimle yakından ilgilidir. Genel olarak bakıldığında öğretmenlerin olumsuz tutumlarının değiştirilmesi Hizmetiçi eğitim programları ve Hizmet öncesi eğitim programları olmak üzere iki yolla mümkün olduğu söylenebilir. Öğretmen adaylarına verilen Özel Eğitim dersi bu amaca yönelik bir işlev görmektedir. İşte bu araştırmada Özel Eğitim dersinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin kaynaştırma ile ilgili tutumlarına etkisi araştırılmıştır.

Özel eğitim dersi, İlahiyat Fakültelerinde<sup>1</sup> okutulan Pedagojik formasyon derslerinden biridir. Fakat bu ders, pedagojik formasyon eğitimi derslerinde seçimlik ders havuzunda yer aldığından söz konusu dersin okutulması fakültelerin tercihinin bırakılmıştır. Dolayısıyla bazı fakültelerde özel eğitim dersine yer verilirken bazı fakültelerde bu derse yer verilmemektedir.

Günümüzde İlahiyat Fakültelerinden mezun olan öğrenciler Diyanet İşleri Başkanlığı'nda din görevlisi olarak ve Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmeni olarak istihdam edilmektedir. İlahiyat Fakültesi mezunları, ister DİB'nda<sup>2</sup> isterse MEB'nda görev alsın din eğitimi ve öğretimi yapması sebebiyle bireylerle/insanlarla muhatap olduğundan toplumda bir şekilde özel gereksinimli bireylerle karşılaşmaktadırlar. Bunun yanında DKAB öğretmenlerinin MEB kaynaştırma sınıflarında da görev yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla İlahiyat Fakültesinden mezun olacak öğretmen ve din görevlisi adaylarının özel gereksinimli bireylerin özellikleri, onların sosyo-psikolojisi hakkında bilgi sahibi olması son derece önemlidir. Özel eğitim dersi bahsedilen işlevi yerine getirmek üzere konulmuş derslerden birisidir. Onun için bu çalışmada ilk olarak öntest çalışması ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kaynaştırma ve sosyal bütünleştirme konusundaki bilgi ve yeterlik algıları tespit edilmiştir. Daha sonra da Özel Eğitim dersini alan aynı öğrencilerin geldiği nokta son test çalışması ile ortaya konulmuştur.

Öğretmenlerin kaynaştırmaya yönelik tutumlarını incelemek üzere birçok araştırma yapıldığı görülmektedir. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu engelli öğrencinin kaynaştırılmasına ilişkin kendi bilgilerinin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerin eğitim almaya en çok gereksinin duydukları konuların sırasıyla, öğretim yöntemleri, diğer

<sup>1</sup> “İlahiyat Fakülteleri bazı şehirlerde farklı isimlerle yer almaktadır. Fakat eğitim müfredatları aşağı yukarı birbirine benzemektedir. Bu isimler, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Dinî İlimler Fakültesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi.

<sup>2</sup> Özel gereksinimli bireyler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din hizmeti götürdüğü gruplar içinde yer almaktadır. Bu alana yönelik din hizmetleri DİB ile Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı arasında yapılan 26/10/2011 tarihli protokol gereğince gerçekleştirilmektedir. (Kızılabdullah - Kızılabdullah, 2018, 146)

öğrenci velilerini bilgilendirme, farklı engel gruplarındaki çocukların genel özellikleri ve programı çocukların özelliklerine uyarlama olduğu görülmektedir (Kargın- Acarlar - Sucuoğlu, 2003, 60).

Kaynaştırma uygulamalarında çalışan ve çalışmayan öğretmenlerin zihinsel engellilerin kaynaştırmasına yönelik tutumları araştırılmış (Diken - Sucuoğlu, 2001), bir diğer çalışmada ise kaynaştırmaya yönelik olumsuz tutumları azaltmak amacıyla hizmet içi eğitim programının düzenlenmesi gerektiği vurgulanmıştır (Yıkılmış – Şahbaz - Peker, 1997). Öğretmenlerin engelli öğrenciler ve kaynaştırmaya yönelik tutumlarını inceleyen bir başka çalışmada ise öğretmenlerin çoğunun tam gün kaynaştırmayı onaylamadıkları ve engelli öğrencilere ancak eğitsel destek verebileceklerini belirttikleri görülmüştür. (Baykoç – Dönmez - Avcı - Aslan 1997)

Yetiştirilecek olan öğretmen adaylarının kaynaştırmaya yönelik olarak bilgilendirilmelerinin öğretmenlerin tutumlarını önemli derece etkilediği görülmektedir. Bu konuda araştırmalara bakıldığında daha çok sınıf öğretmenleri üzerine yapıldığı görülmekle birlikte az da olsa branş öğretmen adaylarına yönelik yapılmış bazı çalışmalara rastlanılmaktadır. Örneğin Gözün ve Yıkılmış'ın yaptığı çalışmada, Matematik, Fen, Sosyal ve Türkçe Öğretmen adaylarına yönelik kaynaştırma bilgilendirme programına katılan deney grubundaki öğretmen adaylarının, kaynaştırmaya yönelik tutumlarında olumlu yönde anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. (Akçamete - Kargın, 1994; Kilgor, 1982; Leyser - Abrams, 1983; Mayhew, 1994; Yıkılmış - Şahbaz - Peker, 1997; Gözün - Yıkılmış, 2004). Fakat İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarına yönelik herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Onun için bu çalışma Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Meslek Dersleri öğretmen adayları olan öğrencilere yönelik olarak yapılmıştır.

## **II-Araştırmanın Modeli**

Araştırma, tek grup ön test-son test deneysel modele göre desenlenmiştir. Özel Eğitim dersini alan İlahiyat Fakültesi öğretmen adayları üzerinde gerçekleştirildiği için tek grup öntest-sontest deneysel modele göre çalışma yürütülmüştür. (Karasar, 2006)

### III-Ders İşleme Süreci

İlahiyat Fakültesinde 2017-2018 öğretim yılı bahar döneminde yapılan Özel Eğitim dersinde haftalara göre şu içerikler anlatılmıştır. a) Özel Eğitimi Tanımlayan Temel Kavramlar (1. Hafta), b) Özel Eğitim ve Kaynaştırmaya Tarihsel Bakış/Tarihçe (2. Hafta), c) Özel Gereksinimli Çocukların Sınıflandırılması (3-4. Hafta), d) Özel Gereksinimli Çocukların Belirlenme Süreci (5. Hafta), e) Eğitim Programları Nasıl Bireyselleştirilir? (BEP) (6. Hafta), f) Kaynaştırma Sınıflarında Uygulanacak Eğitim Düzenlemeleri (7. Hafta), g) Kaynaştırma Sınıflarında Uygulanacak Eğitim Yöntem ve Teknikleri (8-9-10. Hafta), k) Değerlendirme ve Örnek Olaylar (11-12. Hafta)

### IV-Çalışma grubu

Araştırma, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2017-2018 öğretim yılı bahar döneminde Özel Eğitim dersini alan ikinci sınıf öğrencileri ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada öntest uygulamalarında 79, son test uygulamalarında ise 71 öğretmen adayına ulaşılmıştır.

### V-Veri Toplama Aracı

Araştırmada veriler Umesh Sharma, Tim Loreman ve Chris Forlin (2011) tarafından geliştirilip Türkçe uyarlaması Bayar (2015) tarafından yapılan “Kaynaştırma Uygulamalarında Öğretmen Yeterliği Ölçeği” ile toplanmıştır.

Kaynaştırma Uygulamalarında Öğretmen Yeterliği Ölçeği (KUÖYÖ) toplamda 18 maddeden oluşmakta ve 6'lı Likert tipi bir derecelendirme içermektedir (“1” Kesinlikle Katılmıyorum, “2” Katılmıyorum, “3” Kısmen Katılmıyorum “4” Kısmen Katılıyorum, “5” Katılıyorum, “6” Kesinlikle Katılıyorum). Ölçekten alınabilecek puanlar 18 ile 108 arasında sıralanmaktadır. Yükselen puanlar bireyin kaynaştırma eğitimi uygulamalarındaki yeterlik algısına yüksek düzeyde sahip olduğunu göstermektedir.

Uyarlanan ölçeğin bütününde Cronbach Alpha ( $\alpha$ ) değeri 0.89 olarak hesaplanmıştır. Bu araştırma kapsamında ölçeğin bütünü için Cronbach Alpha ( $\alpha$ ) değeri tekrar hesaplanmış ve 0.88 olduğu belirlenmiştir.



## VI-Verilerin Analizi

Verilerin analiz edilmesinde SPSS 22.0 programı kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde aritmetik ortalama, standart sapma, ilişkisiz örneklem için t testi (Independent Samples T-Test) kullanılmıştır.

## VII-Bulgular

### *Birinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorumlar*

Araştırmanın birinci alt problemi “Özel Eğitim dersini alan İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve din eğitimcisi/öğretmeni<sup>3</sup> adaylarının kaynaştırma yeterlikleri ön test ve son testten puanları arasında anlamlı farklılık var mıdır?” şeklinde belirlenmiştir.

Tablo 1

Öğretmen Adaylarının Öntest ve Sonteste Göre Kaynaştırma Yeterliği Puanlarının İlişkisiz Örneklem İçin t Testi Sonuçları

Uygulama	n	$\bar{X}$	S	d	t	p
Öntest	79	83,29	10,10	148	-3,50	,01
Sontest	71	88,91	9,40			

Tablo 1 incelendiğinde öğretmen adaylarının kaynaştırma yeterlikleri öntestten sonteste anlamlı derecede artmıştır [ $t_{(148)} = -3,50$ ,  $p < .05$ ]. Özel Eğitim dersinin öğretmen adaylarının kaynaştırma yeterliklerini geliştirmede etkili olduğu söylenebilir.

<sup>3</sup> İlahiyat Fakültesinden mezun olan öğrencilerin, hem Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni hem de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'an kursu öğreticisi, imam, müezzin vb. görevlere aday olduğundan burada genel bir ifade olarak “din eğitimcisi/öğretmeni adayı” ifadesi kullanılmıştır.

*İkinci Alt Probleme İlişkin Bulgular ve Yorumlar*

Araştırmanın ikinci alt problemi “Özel Eğitim dersini alan öğretmen adaylarının özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilere eğitim verme konusundaki öz güvenleri ön testten son testte anlamlı derecede farklılık göstermekte midir?” şeklinde belirlenmiştir.

*Tablo 2*

Öğretmen Adaylarının Öntest ve Sonteste Göre Özgüven Puanlarının İlişkisiz Örneklem İÇİN t Testi Sonuçları

Uygulama	n	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Öntest	79	1,89	,59	148	-2,99	,03
Sontest	71	2,18	,56			

Tablo 1 incelendiğinde öğretmen adaylarının özgüvenleri öntestten sonteste anlamlı derecede artmıştır [ $t_{(148)} = -2,99$ ,  $p < .05$ ]. Adaylara özgüven aralığı “düşük, orta ve yüksek” olarak sunulmuştur. Olumlu ifadelerle ilişkin yanıtlara “düşük” den “yüksek” e doğru ve 1’den 3’e doğru sayısal değerler verilerek puanlanmıştır. Değerlendirme ölçeğinin puan aralığının hesaplanmasında  $(3-1=2)$  ( $2/3=0.66$ ) katsayısı esas alındığında; ağırlıklı aritmetik ortalamalarının değerlendirme aralığı şu şekilde oluşturulmuştur: 1.00-1.66 arası düşük, 1.67-2.33 arası orta ve 2.34-3.00 arası ise yüksek olarak belirlenmiştir. Verilen cevaplara göre adaylar kendine orta düzeyde güvenmektedir.

Veriler incelendiğinde İlahiyat Fakültesindeki Özel Eğitim dersinin öğretmen adaylarının özgüvenlerini geliştirmede etkili olduğu söylenebilir.

### **VIII-Sonuç ve Öneriler**

Bu araştırma İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin kaynaştırma ve sosyal bütünleştirme konusunda bilinçlerinin artırılmasına yönelik olarak yapılmıştır. Bu bağlamda Özel Eğitim dersinin İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının kaynaştırma ile ilgili yeterlik algılarına etkisi araştırılmıştır.

Araştırma sonucunda Özel Eğitim dersi, öğretmen adaylarının kaynaştırma yeterlik algılarını anlamlı derecede artırmıştır. Ayrıca öğretmen adaylarının özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilere eğitim verme konusundaki öz güvenleri ön testten son teste anlamlı derecede artmıştır.

Bu konuda Yavuz (2005) ve Battal'ın (2007) yaptıkları çalışmalarda öğretmenlerin, Camadan'ın (2015) çalışmasında ise öğretmen adaylarının kendilerini kaynaştırma eğitiminde yeterli gördükleri sonucuna ulaşmışlardır. Bu sonuçlar araştırmadan elde edilen sonuçlarla örtüşmektedir.

İlahiyat fakültelerinden mezun olan öğrencilerin günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nda din görevlisi olarak ve Milli Eğitim Bakanlığı'nda ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri öğretmeni olarak istihdam edildiği düşünüldüğünde, din eğitimi hizmeti sundukları ortamlarda özel gereksinimli bireyler ile karşılaşma ihtimali çok yüksektir. Onun için araştırma sonucunda da görüldüğü gibi Özel Eğitim dersinin önemli bir işlevi yerine getirdiği düşünülmektedir. Söz konusu ders her ne kadar seçmeli dersler arasında yer alsada bu alandaki bütün öğrenciler için faydalı olduğu görülmektedir. Ayrıca özel gereksinimli bireylerin özellikleri ve sosyopsikolojisi düşünüldüğünde onları daha iyi anlamaya yönelik daha farklı derslerin lisans eğitimi esnasında okutulması din eğitimi açısından önemli görülmektedir.

Kuşkusuz 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de önemi anlaşılan ve özellikle 2000'li yıllardan itibaren üzerinde yapılan bilimsel çalışmaların ciddi anlamda artış gösterdiği özel eğitim, eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak devam edecek ve çalışmalar daha da artacaktır.

Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı din hizmeti faaliyetlerini hem cami içerisinde hem de cami dışında yürütmektedir. Cami dışında yapılan

din hizmetleri kapsamında cezaevleri, yetiştirme yurtları, çocuk evleri, huzurevleri vb. kurumlarda Diyanet İşleri Başkanlığı personel istihdam etmektedir. Başkanlık sosyo-kültürel faaliyetleri de içeren cami dışı din hizmetleri ile toplumun hemen her kesimini kucaklamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda toplumun hemen her alanına ulaşmaya çalışan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın önündeki en ciddi konulardan biri "nitelikli personel yetiştirilmesi" meselesidir. Özellikle dezavantajlı olarak tanımlanan gruplara hizmet götüreceği personelin, sadece hizmet içi eğitim programlarına alınması yeterli değildir. Bu çerçevede mezun olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev alacak öğrencilere daha lisansta iken görev alacakları alandaki hedef kitlenin sosyo-psikolojini anlamaya yönelik eğitimler verilmeli, ilgili alanda uzmanlaşmaları sağlanmalıdır. Bunun için de İlahiyat Fakülteleri içinde gerekli programların ve derslerin açılması, bu alanlarda daha fazla bilimsel çalışmaların yapılması teşvik edilmelidir.

### KAYNAKÇA

- Akçamete, Gönül - Kargın, Tevhide. Hizmetiçi Eğitim Programının Öğretmenlerin İşitme Özel Gereksinimlilere Yönelik Tutumlarına Etkisi. *Özel Eğitim Dergisi*, (1994)1(4): 13-19.
- Balay, Refik, (2004) “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 37, Sayı: 2, Ankara.
- Baykoç Dönmez, Necate - Avcı, Neslihan - Aslan, N. “İlk ve Orta Öğretim Kurumu Öğretmenlerinin Engellilere ve Kaynaştırmaya İlişkin Bilgi ve Görüşleri”, *IV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Eskişehir: 10-12 Eylül 1997.
- Baykoç Dönmez, Necate - Avcı, Neslihan - Aslan, N. “Entegrasyona Katılan ve Katılmayan Bireylerin Entegrasyona İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”. 7. Özel Eğitim Günleri. Eskişehir, 1997.
- Battal, İbrahim. Sınıf Öğretmenlerinin ve Branş Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterliliklerinin Değerlendirilmesi (Uşak İli Örneği) *Yüksek Lisans Tezi*, Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi, 2007.
- Camadan, Fatih. Sınıf Öğretmenleri ve Sınıf Öğretmeni Adaylarının Kaynaştırma Eğitimine ve BEP Hazırlamaya İlişkin Öz yeterliliklerinin Belirlenmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, 11(39): 128-138.
- Çelikkaya, Hasan, (2009), *Eğitim Bilimlerine Giriş: Eğitimcilik ve Öğretmenlik*, 4. Baskı Ankara: Nobel Yayıncılık, 2009.
- Girgin, Günseli. “Çağdaş Eğitim Sisteminde Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Rehberlik”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (Ed. Alim Kaya), Ankara: Anı Yayınları, 7. Baskı, 2011.
- Gözün, Özlem - Yıkılmış, Ahmet. “Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Konusunda Bilgilendirilmelerinin Kaynaştırmaya Yönelik Tutumlarının Değişimindeki Etkililiği”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 2004, 5 (2): 65-77.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.

- Kargın, Tevhide - Acarlar Funda – Sucuoğlu, Bülbin, “Öğretmen (2003), Yönetici ve Anne Babaların Kaynaştırma Uygulamalarına İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 2003, 4 (2): 55-76.
- Kırcaali-İftar, Gönül. *Özel Eğitim*, (Ed.Süleyman Eripek), İlköğretim Öğretmenliği Lisans Tamamlama Programı, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları No: 1018, 1998.
- Kırk, Samuel – Gallagher James - Coleman, Mary Ruth, *Özel Gereksinimli Çocukların Eğitimi*, (Çev. Ed. S. Rakap, S. Kalkan), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017.
- Kızılabdullah, Yıldız - Kızılabdullah. Şahin. “Cami Dışında Din Hizmetleri”, *Din Hizmetlerinde Rehberlik ve İletişim*, Ed. Recai Doğan, Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Leyser, Yona - Abrams, Peder D. “A Shift to the Positive: An Effective Programme for Changing Pre-service Teachers' Attitudes toward the Disabled”. *Educational Review*, 35(1) 35-43, 1983.
- Mastropieri Margo A. - Scruggs Thoms E. *Kaynaştırma Sınıfı* (Çev. Ed. M. Şahin, T. Altun). Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016,
- Numanaoğlu, Gülcan. “Bilgi Toplumu-Eğitim-Yeni Kimlikler-II: Bilgi Toplumu ve Eğitimde Yeni Kimlikler”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32, (1-2), Ankara, 1999.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Polloway, Edward A. - Serna Loretta - Patton James R. - Bailey Jenevie W. *Özel Gereksinimi Olan Öğrenciler İçin Öğretim Stratejileri* (Çev. Ed. Ş. Y. Özkan). Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Yavuz, Canan. Okul Öncesi Eğitimde Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi. *Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi, 2005.
- Yıkılmış, Ahmet - Şahbaz, Ümit - Peker, Sevinç. “Hizmetiçi Eğitim Programlarının Öğretmenlerin Kaynaştırmaya Yönelik Tutumlarına Etkisi”. *V. Özel Eğitim Günleri*. Eskişehir: Karatepe Yayınları, 1997.

**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,  
EMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

**ve**

**BİLİMSEL ÇEVİRİLER**





*DEUİFD L / 2019, ss. 225-238.*

**IX. DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALLARI  
KOORDİNASYON TOPLANTISI & GENÇLERİN DİNİ  
PROBLEMLERİ VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ SEMPOZYUMU  
13-15 Eylül / ADANA**

İlker YENEN\*

İki yıl aradan sonra Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısının dokuzuncusu ve **Günümüz Gençlerinin Dinî Sorunları ve Çözüm Arayışları Sempozyumu**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nın ev sahipliğinde 13-15 Eylül tarihlerinde, Adana'da (Anemon Hotels) gerçekleştirildi. Bu programın tertiplenmesinde emeği geçen ve maddi-manevi destek verenleri metnin başında anmadan geçmemek gerekir.<sup>1</sup> Zira kurumsal ve özel sektörden destekler olmadan, bu tür geniş katılımlı bilim şöenlerini tertipleme önümüzdeki süreçte zorlaşacaktır. 13 Eylül Cuma günü öğleden sonra katılımcılar Anemon Otel'de bir araya geldi. Koordinasyon toplantılarının en önemli tarafı akademisyenler ve akademisyen olmaya adaylar arasında paylaşımların/danışmanlığın olması; dostlukların pekişmesi; yeni bilimsel programların oluşumu; fikir teatisinde bulunma; bilgi birikimi, alanda gelişmeler, tecrübe ve yeni düşüncelerin yüz yüze sohbet ortamında açığa çıkması ve çoğalmasdır.

14 Eylül Cumartesi günü Günümüz Gençlerinin Dinî Sorunları ve Çözüm Arayışları Sempozyumu, saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başladı. Ardından açılış konuşmalarına geçildi. İlk konuşmacı Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) toplantıya katılan rektör, dekan, meslektaş ve tüm misafirleri sevgi, saygı ve muhabbetle selamlayarak konuşmasına başladı. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalınca

---

\* Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı İzmir, Turkey, ilker.yenen@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5833-2233>.

<sup>1</sup> Adana Valiliği, ÇÜ Rektörlüğü, ÇOMU Vakfı, İlim Yayma Cemiyeti, Kıvanç Tekstil, Sarıçam Belediyesi, Saygılı Grup, Yüreğir Belediyesi, Beyza Piliç, Adanapost, Ova Yayıncılık, Maarif Mektepleri, Karahan Kitabevi, Işın Eğitim Kurumları.

düzenlenen “9. Din Psikolojisi Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı ve Günümüz Gençlerinin Dinî Sorunları ve Çözüm Arayışları Sempozyumu”nun önemine değinen Kayıklık: “Bu güzide topluluk, bundan sonra da çalışmalarına devam edecektir ve dünyada ihtiyaç duyulan bir alanın uzmanları olarak daha da güzel çalışmalara imza atacaklardır” dedi.

Sayın Kayıklık; Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. Erdoğan Fırat, Prof. Dr. Veysel Uysal, Prof. Dr. Hüseyin Peker ve adını sayamadığı bazı hocaların toplantıya katılmayacaklarını, tüm katılımcılara hocalarımızın selamları olduğunu söyledi.

Heyecanı yüzünden, sevinci beden dilinden anlaşılan hocamız: “Bu arada içimizde hem hocalarım hem de öğrencilerim var. Tekrar hepimize hoş geldiniz diyorum. Bu özel topluluk bizi heyecanlandırdı” dedi.

Sempozyumla ilgili olarak ise Sayın Kayıklık: *İnsanın olduğu her yerde problemler var. Asıl meselemiz insan yetiştirmek. Öyleyse insan nedir? İnsan modelimiz nedir? Konuya geniş bir perspektiften bakmak, psikolojiyi merkeze alarak insanın en ince ayrıntılarını ele almalıyız. İnsana yönelmeli ve tüm dikkatimizi ona vermeliyiz. İnsanı doğru okumaya ve onu anlamaya çalışmalıyız. Önce problemleri doğru tespit etmek, sonra çözüm üretmemiz gerekiyor. İnsanı tanıyıp reçeteyi ona göre yazarsak başarılı olacağımızı düşünüyorum* diyerek sözlerini bitirdi.

İkinci konuşmacı Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi ve toplantı başkanı Prof. Dr. Asım Yapıcı’ydı. Sayın Yapıcı sözlerine: *Sayın Rektörüm, Sayın İl Müftüm, Dekanlarım, muhterem misafirler, saygıdeğer basın mensupları hepimiz hoş geldiniz. İbrahim Tenekeci “Kalmış mıdır kalesi düşmüş bir şehrin cazibesi” der bir şiirinde. İnsanın kalesi nedir? İnsan nereden düşer?* diyerek başladı.

Prof. Dr. Asım Yapıcı sözlerine şöyle devam etti: Günümüzde birçok problem yaşıyoruz; ruhsal, sosyal ve ekonomik sorunlar, bu bağlamda sekülerizm, kapitalizm ve neo-kapitalizm temelli din ve inanç problemleri genelden özele doğru problemler artmış görünüyor. Değişen dünyanın değişen insan anlayışları, insan gerçeği; benlik ve kimlik algımız, idraklerimiz, dünya görüşlerimiz, hayat anlayışlarımız, tutumlarımız... Kısaca her şey değişiyor. Yeme-içme, eğlenme ve dinlenme alışkanlıklarımız bile bu değişimden nasibini almış durumda. Anamız da

babamız da mutlu, ama bizler mutlu değiliz. Tüm alışkanlıklarımız değişiyor. Değerlerimiz dönüşüyor. Hazcılık artıyor. Ölüme yüklenen anlamlar değişiyor. Yaptığımız bilimsel çalışmalarda ortaya çıkan sonuca göre bir yandan dindarlığımız artıyor, diğer yandan cinselliğe dayalı hazcılık eğilimimiz yükseliyor. Philippe. Ariés tarafından **Yasaklanan Ölüm** isimli bir kitap yazıldı.<sup>2</sup> Geleneksel toplumlarda cinsellik tabu, ölüm doğal iken; modern toplumlarda cinsellik doğal, ölüm tabu haline gelmiş durumda. İnsan kendisini ıskalıyor. İçimize dönme, kendi zenginliklerimizi keşfetme, kendimizle buluşma derdimiz azalıyor. Erich Fromm'un tabiriyle **olmak değil, sahip olmak arzusundayız**. İlginç ve farklı bir nesille karşı karşıyayız. Kimisi -İ nesli, Y kuşağı, Ben nesli, kimisi özsaygı ve kaygı patlamasından bahsediyor. Çözüm, bana göre ana akım psikolojide. Kader ve tasarım arasında **yeni insandan** söz ediliyor. Risk toplumunda **paranoyak anne-babalık** diye bir kavram çıkıyor karşımıza. Yakınlarda "Freud'a ne yaptık da çocuklarımız bu hale geldi" başlıklı bir tiyatro eseri dilimize çevrildi.<sup>3</sup> **Dinî şüpheler, deizm, ateizm vb tartışma konuları aslında birer imdat çılgılığı olabilir mi? değişen dünyaya uyum sağlamak zorlanan, bir türlü anlamını bulamayan insanın...** Radikal dinî gruplar, bir yandan din ve dindarlık algısını değiştiriyor hatta olumsuz etkiliyor, bir yandan da taraftar topluyor. **Kötülüğün galip geleceği bir dünyadan bahsedener var.** Artık sadece dine ilgisizler değil, mütebedeyin insanlar da çok ciddi inanç krizleri yaşıyor.

Geçenlerde birisi sordu, "hocam Allah var mı?" Sence? dedim. "Sizin fikrinizi soruyorum." dedi. Ben de şöyle dedim ona: "Benim fikrimin önemi yok, sen ne düşünüyorsun bu konuda?" Kızımız cevaben: "Olabilir" dedi. "Olabilir olan Allah, nasıl bir Allah'tır?" diye sordum. "Muhtemelen kötü, zalim bir Allah" diye cevap verdi. Neden böyle düşünüyorsun diye sordum: "Adana'nın bu sıcaklığında erkekler rahat giyinip dolaşırken niye ben bu çileyi çekiyorum" dedi. Bugün ergen de ergen, 35 yaşındaki de ergen, 70 yaşındaki de ergen. Hepsi cinsellik ve

<sup>2</sup> Philippe Aries, *Batılının Ölüm Karşısında Tavrı*, çev.: M. A. Kılıçbay (Gece Yayınları, 1991); *Batı'da Ölümün Tarihi*, çev.: Işın Gürbüz, İstanbul: Everest Yayınları, 2015).

<sup>3</sup> Catherine Mathelin, *Freud'a Ne Yaptık Da Çocuklarımız Böyle Oldu? Ana Babalara Notlar*, çev.: Ela Güntekin (İstanbul: Kitap Yayınları, 2018).

kimlik problemleri yaşıyor. Yani hepsi ergenlik problemleriyle boğuşuyor. Boşanmalar her yaş grubunda artıyor. TÜİK raporlarına göre 26 yıldan daha fazla evli olanlarda bile % 12 oranında boşanma yaşanmış 2018 yılında. Önemli bir rakam bu.

Bauman “**İnsan özgür değildir, her şeyi belirlenmiştir. Ancak iki konu hariç. Birincisi din eleştirisi, diğeri cinsellik serbestliği** der. Büyük fotoğrafı görmeden, çağın ruhunu dikkate almadan mikro çözümler geliştirmek mümkün değil. Sosyo-kültürel ve psikolojik faktörler iç içe geçmiş durumda ve gelişimsel etkenler de ergenlikte yaşanan **kimlik krizi, inanç krizi** ile doğrudan ilişkili.

İslamcı romanlarda konular değişti. “Huzur İslam’da” temasından, “hangi İslam huzur verir” teması, bireysel Müslümanlıklar ön plana çıkıyor. Başa dönersek **gönlümüz (göynümüz) kalemizdir**. Kalemiz düşünce ruhen çirkinleşiyor gibiyiz. Ancak umudumuzu kaybetmiyoruz. **Mümin, Allah'tan ümidini kesmez**. Kökü mazide, kolları atide bir milletiz. Çıkarız, çıkacağız, yaşadığımız buhranlardan çıkmak zorundayız. Konuşacak çok şey var değerli dostlar...

Türkiye'nin farklı yörelerinden gelen 70 akademisyen, 65 akademisyen adayımız var. Bugün burada gençlerin dinî sorunları konusu farklı boyutlarıyla tartışılacak. Tüm hocalarımıza, meslektaşlarımıza, arkadaşlarımıza, öğrencilerimize ve misafirlerimize hoş geldiniz diyorum. Bu programın şekillenmesinde destek verenleri anmadan geçemeyeceğim. Sayın Yapıcı, toplantının gerçekleşmesinde emeği geçenlere tek tek teşekkür ederek konuşmasını sonlandırdı.

Üçüncü konuşmacı Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Osman Ateş'ti. Prof. Dr. Ali Osman Ateş: “Sayın il Müftüm ve saygıdeğer katılımcılar, hepinizi sevgi ve saygı ile selamlıyorum. Toplantımız alanımız için fakültemiz için önemli. Bu tür bir toplantı Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ilk kez tertip ediliyor. Emeği geçenlere teşekkür ederim” diyerek sözlerine başladı.

Sayın Ateş alanının hadis olduğunu ve Hadis Usulündeki bir kaideden “**-Akranın akrana cerh ve tadil'i kabul edilmez-**”

bahsederek<sup>4</sup> hadis usulcileri, din psikolojisinden / psikolojiden haberdar, psikolojiden yararlanmışlar, çünkü kıskanır, aralarında çekememezlik olur diye kaide geliştirmişler dedi. Sayın Ateş ayrıca “din psikolojisi derken biraz da **İslam Psikolojisine yönelmemiz gerekmiyor mu?**” diye temennilerini dile getirdi ve başarılı bir toplantı geçmesi dilekleriyle konuşmasını sonlandırdı.

Son konuşmacı Adana İl Müftüsü Hasan Çınar’dı. Tüm katılımcıları selamlayarak “Din Psikolojisi, Din Felsefesi ve Din Sosyolojisi olmazsa olmazımızdır. Sayın dekanımızın da belirttiği gibi İslam Psikolojisine biraz daha yönelmemiz lazım. Görevim boyunca depresyonda vs durumlarda olan cemaatimden bazı kişilere ayet ve hadislerle rehberlik yapmaya çalıştım” dedi. Sayın Çınar, psikiyatristlere bir eleştiri getirerek: “Bu arkadaşlar bizi namaz, oruç ve sırat-ı müstakim ile tedavi etmediler, Batılı argümanlarla hep tedavi ettiler” dedi.

İl Müftüsü Çınar, Bursa, İnegöl müftüsü iken yaşadığı, Müslüman olmak isteyen bir genç kızın **dinsel arayış tecrübesinden** kısaca bahsetti. Farklı dinî tecrübeler yaşayan, hatta Nirvana’ya ulaşacakken kendisine “İslam’ı da incele!” dendiğinde “el-kaideyi mi tavsiye ediyorsunuz?” dediğini, fakat daha sonra Kuran’ı Kerim’i ve Hz. Peygamberi inceledikten sonra “hayatıma her yönüyle hitabeden, sözü olan bir din” dediğini ve daha sonra Müslüman olduğunu aktardı. Sayın Çınar konuşmasını şöyle sürdürdü: “Dinin yanlış anlaşıldığını, Hz. Osman’ı, Hz. Ali’yi biat etmediler diye şehit ettiler. Bizler kapitalizmin komünizmin kulları değiliz. Özgür de değiliz, Cenab-ı Allah’ın kullarıyız. Ne trajedidir ki La İlahe İllallah diyen, La ilahe illallah diyeni öldürüyor. Niye bu gençlik kaderi inkar ediyor, ateist olduğunu söylüyor? Geçenlerde TUĞVA’da AMATEM’de öğrencilere hitap ettim. Siz Kur’an okumasını biliyor musunuz? diye sordum. 2-3 kişi cevap verdi. Daha ziyade müzik dinliyorlarmış. Müzik nasıl onları terapi ediyorsa. Ah bu Batı psikolojisi! Gençler Kuran okuyacaksınız Kuran’la hayat bulacaksınız” dediğini aktardı. Sayın Çınar sempozyumun hayırlara vesile

---

<sup>4</sup> “akran olanların birbirleri hakkında sözleri makbul değildir.” Detaylı bilgi için bk.: İbnü’s-Sübki, “Cerh ve Ta’dil İlminde Temel Kural”, çev. İbrahim Tozlu, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 16 / Sayı: 2, (2016), 221-245.

olacağını umduğunu ve emeği geçen herkese teşekkürlerini dile getirerek sözlerini bitirdi.

Açılış konuşmalarının ardından çay ve kahve arası verildi.

Aranın ardından **Gençlerin Dinî Problemleri ve Çözüm Arayışları Sempozyumu** başladı. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Hayati Hökelekli'nin yaptığı **Gençlerde Din ve İnanç Sorunları** başlıklı ilk oturumda birinci konuşmacı, İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Kaplan'dı. Sayın Kaplan, toplantıyı düzenleyen heyete teşekkürlerini iletip ve tüm katılımcıları selamladıktan sonra **Gençlerde İnanç Krizi** başlıklı tebliğine geçti. Prof. Dr. Hasan Kaplan tebliğini sunarken, gençlerin dinsel problemleri ile ilgili bilimsel fotoğrafın net olmadığını, ancak ortada da bir sorunun olduğunu ve “bu sorunu nasıl adlandıracağız? Bana göre bu bir inanç krizidir ve bu kriz doğaldır. Doğaldır derken, doğa boyutundan, fıtratı kastediyorum.<sup>5</sup> (Fıtrat), (Fetret), önemli iki kavram. Fıtrat, insan doğasının en temel özelliğidir. İnsanın doğal, gelişen, dönüşen, değişen bir canlı olmasıdır” dedi. Sayın Kaplan konuşmasına:

*İnsan gelişimi, insanın rubunda, bedeninde, zihinsel, duygusal, sosyal, spritüel alanlarda oluyor. İnsan gelişiminde en önemli, en kritik evre ergenlik dönemidir. Bu dönemde inançlar zihnimizde dar ve saçma gelmeye başlayabilir. Dinî şüpheler de olabilir. Somuttan soyuta geçme sürecinde soyut ve sembolik bir inanç arayışına girebiliriz. Diğer yandan kimlik arayışında bu dönem, taklitten tabkike geçmektir. E. Erikson geçiş süreçlerine, krize vurgu yapar.<sup>6</sup> Krizler hem fırsat, hem riskler içerir. Burada fırsat olarak büyüme konusu ele alınabilir. Son 3-4 yıldır gençlerin dinî problemleri (deiizm) konusu gündemde, ancak yetişkinler hep (bu konuyu) tartışıyor. Aslında gelişim/değişim/dönüşüm söz konusu. Bana göre deiizm korkulacak bir mesele değil, taklitten tabkike geçiştir, içselleştirilmiş iyi bir fırsattır. Paniklemeden, Batıdan geldi! diye ötekileştirmemeliyiz. Aksisi takdirde gençleri, kendimize yabancılaştırırız. şeklinde devam etti.*

Açılış konuşmalarına atfen “sıratı müstakimde olmalıyız!” dedi Sayın Müftüm. **Anlatmakla o yolda olunmaz, yaşayarak olunur.** Bu durum gençlerin doğal tepkisidir. Fıtratı, insan doğasını dikkate alarak

<sup>5</sup> Nature and nurture.

<sup>6</sup> “Mortoryum”

tercihler oluşturmalyız. Gençlerle barışık yeni bir inanç biçimi söylemi oluşturmalyız. Fıtrat boyutu, İslam'ın vahiy tarafı. Bu kriz aslında gelenekte var olan bir durumdur ve **Haniflik** bunun örneğidir. Hz. İbrahim'i Hanif olarak niteliyoruz. Bu konuda bir makale yayınladım.<sup>7</sup> Haniflik bir din değil, tutumdur. Kuran'ı Kerim Hanif durumu teşvik ediyor. Deizm olmasa, Hanif kavramı kullanılırdı. **Hız. İbrahim'in putları kırması, tipik bir ergen tutumudur.** diyerek konuşmasını sonlandırdı.

Oturum başkanı Prof. Dr. Hayati Hökekleli, Sayın Kaplan'a teşekkür ederek "gençlerden inanç olgunluğunu beklemek hata olur. Gençlerin anne-babalarından, çevresinden aldıklarını, gördüklerini eleştirmeleri, tartışmaları son derece doğal. 'Bizim ergenimiz deist olamaz' tepkisi doğru (bilimsel) bir tepki değil. **Gencin bu arayışını doğru (sağlıklı) inanç noktasına nasıl ulaştırabiliriz?** endişesiyle hareket etmeliyiz. **Ateist düşüncelere dalan bir gence 'sen nasıl böyle düşünürsün? tepkisi pedagojik değil.** Burada (gençlere) yaklaşım çok önemli. Gençlerin aşılarmaya değil, iknaya ve delillere ihtiyacı var. Peki, Allah'ı kim yarattı? Bu türden ifadeler vesvese hadislerinde de geçiyor. **Manevi danışmanlık işte tam da budur, bir bireyi inanç krizinden kurtarmaktır** dedi.

İlk oturumun ikinci konuşmacısı, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Doç. Dr. Ahmet Albayrak'tı. Sayın Albayrak'ın tebliğinin başlığı ise **Gençlerimizi Anlayabilir miyiz? (Gençleri Tanımlama ve Motive Etme Sorunu)** di. Genç kelimesinin etimolojik tahlilini yapan hocamız: Genç/kenç Farsça hazine demek. Bu hazineye ne oluyor? Genç, maske arıyor. Kendi kimliği, farkındalık düzeyi henüz oluşmamış. Teknoloji değişmiş, onların ideallerini gerçekliklerini görmeden anlayabilir miyiz?

Sunumunda Sayın Albayrak birçok eser ve kavram üzerinden konusunu işledi: Yankı Yazgan'ın **99 Sayfada Ergenlikten Gençliğe**, Alim Kahraman, Yetiştirici Kişilik, Sabır, Anlama (anlayış), Cesaretlendirme.

<sup>7</sup> Hasan Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik", *Çanakkale OMÜİFD*, Sayı: 10, (2017), 7-23.

M. Foucault'un, "dünya, yöneticileri psikologlar ve halkı da hastalar olan büyük bir tımarhanedir."

M. Fisher'in **Kapitalist Gerçeklik: Başka Alternatif Yok Mu?** kitabında Kapitalizm ve toplumlar karşısında bireyin tek başına kaldığından bahseder.

"Eskiden dünyada, görünüşte dağınık ama iç dünyaları derli toplu insanlar vardı. Oysa şimdikilerin dış görünüşleri derli toplu ama iç dünyaları dağınık."

**İnsan ve Sembolleri**, C. G. Jung. Ebedi semboller, psikoloji-metafizik ilişkisi.

Sezai Karakoç'un, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi**.

Anlam yoksunluğu: Ontolojik anlam'ın kozmolojik anlama yükselmesi, tümünden geliyoruz, o halde tüme varmalıyız.

Farabi, (Kitâbu'l-Hurûf) **Harfler** Kitabı. Farabi'nin bu eseri boşuna yazmadığını ve gençlerden mükemmel olmalarını istiyoruz, oysa doğal olmaları yeter dedi.

**İnanç da Sevgi de Aklın Yolunu İzlemez**, Hermann Hesse,

**Bir Merkeze Sahip Olmak**, Frithjof Schuon, sonuç olarak; **sevgi sana neleri öğrenmen gerektiğini öğretecek.**

"Ruhuna dokunan insanı bul, konuştuğunda gözleri gülen ve seni olduğun gibi seven." Leo Buscaglia.

Tanımaya çalışmadan tanımlamamız ve perspektifimizin yaptırma dayalı değil, inşacı olması gerektiğini belirtti.

Alev Alath. Gencimizin olgunlaşması zorlaşıyor.

**Bilincin Evrimi**, Theodore Roszak.

W. Dilthey. "İnsanı anlamanın yolu, onun bütüncül kimliğini göz önünde bulundurmadır."

"Anlamak masraflı iştir. Emek ister, gayret ister, samimiyet ister. Yanlış anlamak kolaydır oysa. Biraz kötü niyet, biraz da yetersizlik kâfidir." Sezai Karakoç.



**Dijital Çağda Müslüman Kalmak**, Nazife Şişman. Hakikate yeniden yönelerek Müslüman kalabiliriz.

Gencin gerçekliğiyle kalben bağlantı kurmak ve onun günahında Allah'ı müşahade etmemiz lazım derken Sayın Albayrak Muhammed İkbâl'in şu dizelerini okudu:

“Gençlere sabah çığlıklarımı ver,  
Bu kartal yavrularına tüy ver, kanat ver,  
Dileğim budur ki Allah'ım,  
Onlara basiret nurunu yay.”

Hocamız, “sonuç olarak bizim dünyamız farklı, onlarınki farklı. Onlar dijital çağın çocukları. Beni dinlediğiniz için teşekkür ederim. diyerek tebliğini sonlandırdı.

Bu oturumun üçüncü konuşmacısı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Sevde Düzgüner'di. Sayın Düzgüner'in **Gençlerin Din Algısındaki Güncel Eğilimlere Sosyo-Psikolojik Bir Yaklaşım** başlıklı tebliği, birçoğu (ya da hepsi) kendi danışmanlığında yapılan araştırmaların sonuçlarını içeriyordu. Sayın Düzgüner'in sunumu, çok dinamik ve içerisinde resim, grafik, şiirsel ifade ve hüküm cümleleri barındıran bir nitelikteydi. Yaptığı sosyal deneylere; inanç çeşitlerine; bilgiye, güzelliğe dair inanç kalıplarının olduğuna; bilgi sahibi olmadığımız konularda umanın gerçekleştiğine değinen Sayın Düzgüner'in konuşmasındaki temel kavramlardan biri “önyargı”ydı. İnanıcı etkileyen faktörler üzerinde de duran Dr. Öğr. Üy. Düzgüner, bunları şöyle sıraladı: İnternet, aile, okul, doğru-yanlışın bir arada olması, otoritesizlik vd.

Sayın Düzgüner'in, “Allah Âlemlerin Rabbidir, sanal âlem de buna dâhildir.”cümlesi salondaki dinleyiciler tarafından alkış aldı. Orada bir peygamber var uzakta, **uzaktan sevilen peygamber algısı** üzerinde duran Düzgüner, zamanın sınırlılığından dolayı reytingi yüksek konuşmasını sonlandırmak zorunda kaldı.

Bu oturumun son konuşmacısı, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Kenan Sevinç, **İnançsızlığın Sosyal Kaynakları** başlıklı bir tebliğ sundu.

Sayın Sevinç, dünyada herhangi bir dine inananların haritasının artık değiştiğini, günümüzde üçüncü sırayı herhangi bir dine inanmayanların oluşturduğunu ifade etti. Ateist, agnostik, apateist, inançsızlık tipleri, tutum farkları, demografik farklılıkların olduğuna değinen Dr. Kenan Sevinç, insanlar nasıl inançsız olur? sorusunun cevabını:

-sonradan % 70'i inançsız oluyor ve

-inançsızlığın nedenleri de; sosyal, psikolojik, entelektüel sebepler şeklinde verdi. Agnostik ve ateizmle ilgili kavramların net olmadığını ifade eden Sayın Sevinç, asgari düzeyde dini sosyalleşme olduğunu söyleyebiliriz diyerek sözlerini bitirdi.

Zaman sınırlılığından dolayı oturum başkanı Prof. Dr. Hayati Hökekleli, müzakere ve katkı yapmak isteyenlere söz vermedi. Öğleden sonraki oturumun sonunda müzakerelerin yapılmasını istedi ve oturuma ara verildi.

**Gençlerde Din ve İnanç Sorunlarının Gündelik Hayata Yansımaları** başlıklı ikinci oturumun başkanlığını Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Abdülvahit İmamoğlu yaptı. Sayın İmamoğlu zaman kaybetmeden sözü ilk konuşmacıya Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Araş. Gör. Bilal Kartal'a verdi. **Gençlerde Dinî Radikalleşme** başlıklı tebliğine hazırlanırken Sayın Kartal, 27 genç ve bazı ailelerle görüşmeler yaptığını belirtti. Örneklemin demografik özelliklerinden (eğitim düzeyi vs) kısaca bahsettikten sonra radikalizmin sözlük ve terim anlamlarına (aşırılık, uçta olma, sınırda yaşama) değindi ve radikal kişinin kendisi, ailesi ve çevresindeki hayata etkilerinin olduğunu söyledi. Sonuç olarak;

-Radikalleşen kişide mental ve fiziksel olarak değişiklikler meydana geliyor.

-Radikalleşen kişinin yaşantı ve eylemleri temsil ettiği dine zarar veriyor.

-“bunlar Müslümanca ben değilim” şeklinde aynı dine bağlı kişilerde tepkiler doğuyor. dedi.

Sayın Kartal sözlerine şöyle devam etti: “Ailelerden bazıları radikal gençlerin rehabilitasyonu için psikolog ve psikiyatrlar ile

görüşmüşler. “biz inanmıyoruz, siz de inanmayın, kurtulun” şeklinde telkinlerle karşılaştıklarını belirtmişler.” Araş. Gör. Kartal, din-sosyal hayat ilişkisinde yeni uygulama alanlarının gerekliliğine inandığını belirterek tebliğini sonlandırdı.

Oturum başkanı Sayın İmamoğlu, **gençlerde böyle bir eğilim olduğu için mi dinî radikalleşmeye gençler meylediyorlar, yoksa buldukları ortam mı onları radikal bir dindarlığa sevk ediyor?** Bununla ilgili çalışmalar yapılmalı dedi ve sözü ikinci konuşmacıya Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Dr. Araş. Gör. İsa Ceylan’a verdi. Sayın Ceylan’ın tebliğinin başlığı, **Madde Bağımlılığı Sorunu ve Manevi İhtiyaçlar**’dı.

Sunumunun başında bağımlılık kavramı üzerinde duran Dr. İsa Ceylan, madde bağımlısı kişilerde hangi manevi ihtiyaçların eksikliğinin olduğunun tespiti için çalıştığını belirtti ve madde bağımlılığı seminerleri yapma talebinden dolayı gelişen, çalışmasının hikâyesine kısaca değindi. Sayın Ceylan bağımlılığın iki boyutunun DSM 4’te geçtiğini (fizyolojik/nörobiyolojik; davranışçı bağımlılık); bağımlı kişilerde daha çok gözlemlenen manevi ihtiyaçların **anlam bulma, ait olma** olduğunu söyledi. Ayrıca manevi ihtiyaçlara cevap arayışları olarak **farkındalık, anlam, tevekkül, olumlu düşünce** ve **bağlılık** gibi bağımlı kişilerin ihtiyaçlarına kısaca değinerek tebliğini sonlandırdı.

Sayın İmamoğlu, Dr. İsa Ceylan’a teşekkür ettikten sonra dinleyicilere **olumlu bağımlılık var mı?** diye bir soru yöneltti ve sözü Leyla Başkonuş’a verdi. Sayın Başkonuş’un **Ergen Suçluluğu ve Dindarlık** başlıklı tebliğinin diğer yazarı ise Doç. Dr. Saffet Kartopu’ydu. Leyla Başkonuş sunumunda ergenlik döneminin özellikleri, suçluluk kavramı, konuyla ilgili Freud, Horney, Hökelekli, Vergote’nin görüşlerine yer verdikten sonra dindarlık eğilimleri ile suçluluk duygusu arasındaki ilişkiye dair araştırmasından elde ettiği sonuçlardan bahsetti. Elde ettiği sonuçlardan en önemlisi ve dinleyicilerin de dikkatini çeken: “İHL’nde okuyan, ailesi dindar olan ve dindar eğilimi olan bireylerde suçluluk düzeyleri yüksek çıkmıştır”dı

Oturum başkanı Sayın İmamoğlu, tebliğle ilgili olarak ailelerin çocuklarına dini sağlıklı bir şekilde öğretmediğini, ergenlerin kendilerini suçlu hissetme düzeylerinin yüksek olduğunu ve bunun anormal bir durum olabileceğini; ailelerde yaşanan bu durumun “**kendilik saygısının kaybı**”, “**kendini değersiz hissetme**” olabileceğini söyledi.

Bu oturumun son konuşmacısı ise Furkan Güven'di. Tebliğinin başlığı ise, **Din ve Makyavelizm**'di. Sayın Güven tebliğinde makyavelizm'den (amaca ulaşmak için her yolun mübah olarak görülmesi) ve araştırmaya katılanların genel özelliklerine dair verilerden bahsettikten sonra araştırma sonuçlarına değindi. Sayın Güven araştırmasında **Makyavelizm-dindarlık arasında, negatif anlamda bir ilişki vardır** hipotezinin doğrulanmış olduğunu söyledi.

Sunumların ardından katkılara geçildi. Zamanın baskısı ve katılımcıların heyecanı, sempozyumun atmosferini etkilediği gözlemleniyordu. Oturum başkanı ilk oturumdaki konuşmaları da dikkate alarak katkı yapmak, soru sormak isteyenlere zaman sınırlamasını da belirterek kısa kısa söz vereceğini ifade etti.

-Soru: Suçluluk duygusu, negatif bir şey. İslam dini özünde insanda suçluluk duygusunu arttıran özellikler taşıyor mu? Sahabelerin dindarlığı, modern Müslüman bireyde suçluluk yaratıyor diyebilir miyiz?

-Cevap: Bu duygunun farkına vararak İslam'a yönelmemiz lazım.

Prof. Dr. Abdülvahit İmamoğlu: Anlama ve yorumlama farkı. Asıl olan ahlaklı insan yetiştirmektir dedi.

-Katkı: Radikal gruplar oluşturuluyorsa kim oluşturuyor? O grupları kim-ler oluşturdu ve niçin? Anlatılan ve anlatılmayanlarla ilgili dış destekleri keserseniz sorun çözülür kanaatindeyim. Eğitim politikalarının değişmesi bence şart.

-Katkı: Deizm problemine inanmıyorum. Gündeme geldi, ancak o kadar velveleye gerek yok. Sorun gençlerin deist olması değil, sorun dini, günün şartlarına göre doğru anlatamamaktır.

-Gençliği bu hale getirmek için özellikle dış çabalar var.

-Dinî obsesyonlar, suçluluk duygusuyla bağlantılı olabilir.

-Branşlaşmalardan dolayı, bütün olarak bakılamıyor. Bu durum sanki ilahiyat alanı için de geçerli. İyi hekim, hastaya bütünsel bakabildirir.

Soru ve katkılardan sonra sempozyum sona erdi.

Aranın ardından toplantının koordinasyon bölümüne geçildi. Oturum başkanlığını Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü Prof. Dr.

Mustafa Doğan Karacoşkun Bey yaptı. Hocamız alanla ilgili bazı durum tespitlerinde bulunarak Hâlihazırda Din Psikolojisinde asistan olmanın prestijli hale geldiğini söyledi. Akabinde gündem maddeleri / konuları oluşturularak, tüm akademisyenlerin görüş ve katkılarına sunuldu.

**Madde-1: Din Psikolojisi alanında lisans düzeyinde karşılaşılan problemler**

-İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde ders içeriği ve kredi bakımından bir koordinasyonun sağlanmadığı, dolayısıyla ders konuları hususunda ortak bir birliğin sağlanması ve **Psikolojiye Giriş** dersinin de programlarda yer alması gerektiği.

Değerlendirme oturumunda söz alan Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Recep Yaparel, eğitim geçmişine temas ederek (Lisans: ODTÜ Psikoloji Bölümü, Yüksek Lisans: Hacettepe Üniversitesi, Doktora: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) yaşadığı travmalardan bahsetti: “kendi kendime Recep sen ne yaptın? Ne olduğumu bilemiyordum, DEÜİF’nde ‘Psikolojiye Giriş’ dersiyse kimliğimin oturduğunu hissettim. **Psikolojisiz Din Psikolojisi, atıldır.**” Sayın Yaparel, bir taraftan İlahiyat ve İslami İlimler programından Psikolojiye Giriş dersini kaldırıp diğer taraftan Tıp, Psikoloji, Hukuk, PDR ve Sosyal Hizmet gibi bölümlerde Din Psikolojisi vb derslerin olmasını talep etmenin doğru bir yaklaşım olamayacağını söyledi.

-Ders kredisinin fakültele göre farklılık göstermesi. Kredi sayısının, ders saatinin ve din psikolojisi dersinin hangi dönem(ler)de okutulması gerekliliği hususunda ortak bir uygulamaya gidilmesi gerekir.

-Din Psikolojisi dersinde hangi konuların işleneceğinin kararlaştırılması.

-İLİTAM programlarında Din Psikolojisi alanına ait ders ya da içeriğın olmaması.

**Madde-2: Din Psikolojisi alanında lisansüstü düzeyde karşılaşılan problemler**

-Ortak bir lisansüstü programın oluşturulmadığı ve belirli konulara ağırlık verildiği meselesi. Bu doğrultuda tez konuları da diğer hocalara danışılabilir.

-Alana ilginin akademik /bilimsel düzeyde değil, duygusal boyutta olduğu.

Bu oturumda söz alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Öznur Özdoğan, yakın zamanda hapisneden şartlı tahliye olanların üniversiteli bir gencin ölümüne sebep olduğu olaydan ötürü çok üzüntü duyduğunu söyledi. Sayın Özdoğan mahkûmların rehabilitasyonunun tam olarak sağlanmadan hapisneden çıkmamaları gerektiğini belirtti. Adalet Bakanlığıyla yürüttükleri projeye değinen Sayın Özdoğan, geliştirdiği **Değer Odaklı Manevi Güçlenme Programından** kısaca bahsetti.

### **Madde-3: İlahiyat/İslami İlimler dışındaki bölümlerde görev yapan din psikologlarının problemleri**

Bu konu üzerinde çok kısa duruldu. Psikoloji-Din ilişkisinin doğru bir şekilde ele alınması gerektiği, alanların birbirlerine karşılıklı saygı, söz hakkı, var olma imkanının sağlanması gerektiği belirtildi.

Din Psikolojisi alanına dair görüş, tespit ve katkılardan sonra Doç. Dr. Mustafa Koç yakında çıkacak olan iki derginin müjdesini verdi:

#### **-Türk-Din Psikolojisi Dergisi**

#### **-Türk-Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi**

Sayın Koç, tüm akademisyenlerden dergilere destek olmalarını istedi.

Yine bu oturumda söz alan İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hasan Kaplan Din Psikolojisi Derneğinin faaliyetleri hakkında kısaca bilgi verdi.

Bu oturumda son olarak X. Din Psikolojisi Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısının Ankara'da yapılması kararlaştırıldı. Konuya hazırlıklı olduğu her halinden hissedilen Sayın Prof. Dr. Öznur Özdoğan hocamız, toplantı başlığını "**Hayatın İçinde Din Psikolojisi**" olarak belirledi ve seneye inşallah herkesi Ankara'ya beklediğini söyledi.

Dokuz Eylül Üniversitesi  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.