

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar
(ARALIK)

SAYI: LII YIL: 2020
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. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Dr. Öğr. Üy. Süleyman GENÇ, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Osman BİLEN

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

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

Sorumlu Müdür / Director:

Ayhan GÖKDEMİR

Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Hacı Bayram Veli Üniversitesi), Prof. Dr. Nası ASLAN (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Cemal TOSUN, (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Salih TUNÇ (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Ayla EFE (Anadolu Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa AGAH (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet YAVUZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Uşak Üniversitesi), Prof. Dr. Hikmet ATİK (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Enver ARPA (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Harun ÜRER (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Doç. Dr. Sema GÜNDÜZ KÜSKÜ (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi) Doç. Dr. Sema ERYÜCEL (Akdeniz Üniversitesi), Doç. Dr. Erdiç DOĞRU (Gazi Üniversitesi), Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ESVED (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Gül ŞEN YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA (Akdeniz 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

ARALIK 2020 / 52

Yayın Numarası / Edition Number :

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): Nuray DÜLGERBAKİ (0232 412 00 36)

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 2020 / 300

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler 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 peer-reviewed 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 izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Mehmet Aziz YAŞAR** 7-38
Hint Alt Kıtası Şâfî Fıkıh Birikimine Bir Örnek Olarak Zeynüddîn El-Melibârî ve Fethu'l-Mu'in Bi Şerhi Kurrati'l-'Ayn Adlı Eseri
Zeynuddin al-Melibari and His Work in the Name of Fethu'l-Mu'in Bi Sharhi Kurrati'l-'Ayn as a Sample of Indic Subcontinent's Shafii Islamic Law Knowledge
- Şükrü KEYİFLİ** 39-65
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması ile İlgili Görüşleri: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği
Opinions of the Faculty of Divinity Students About Teaching Practice: Example of DEU Faculty of Divinity
- Fatma Nur ERYILMAZ & Mehmet Süheyl ÜNAL** 67-103
İdeal Bağlanma Figürü Olarak Allah
Allah as the Ideal Attachment Figure
- Basma ALWANİ NASSRİ** 105-133
Yazma Becerisi -Arapça Konuşmayanlar İçin Arap Dili Öğretimi ile İlgili Bir Çalışma
Writing Skill: A Study in the Field of Teaching the Arabic Language to Non-Speakers of It
- Habibe KAZANCIOĞLU** 135-165
Musa Kâzım Bey'in (Taşoz Mutasarrıfı) Kaleminden Bir Osmanlı Adası: Taşoz
An Ottoman Island From the Pen of Musa Kâzım Bey (Thassos Governor): Thassos
- Murat SULA** 167-205
Abdülbâki Ârif Efendi ve "İmraan ve Nefsehû" Adlı Eseri
Abdulkaki Arif Efendi and His Work "Imraan ve Nefsehu"

Nesrin SOFUOĞLU	207-238
XVI. ve XVII. Yüzyılda Yaşamış Hâdî Mahlaslı Şairler Üzerine <i>On the Poets with Pseudonym Hadi Lived in the 16th and 17th Centuries</i>	
Resul ERSÖZ	239-276
Kur'ân'ın Anlaşılmasında Hanefî-Mâtürîdî Çizginin Yeniden İnşâsına Dair <i>About the Reconstruction of the Hanafî-Maturidi Line in Understanding the Qur'an</i>	
Ömer KORKMAZ	277-305
Usûlün Fûrû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı -Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği- <i>Jassas' Understanding of Akhbâr al-Abad in the Context of Reflection of Usul on Furu' al-Fikb -Sharb Muhtasar al-Tahawi Example-</i>	
Şenay ÖZGÜR YILDIZ & Evren Fulya SHAHBAZZADEH	307-343
Anadolu Selçuklu Dönemi Mimari Süslemelerinin Çözömlenmesine Yönelik Yeni Bir Yaklaşım <i>A New Approach for the Analysis of Anatolian Seljuk Period Architectural Ornaments</i>	

TELİF MAKALELER

DEUİFD LII/ 2020, ss. 7-38.

**HİNT ALT KITASI ŞÂFİÎ FIKİH BİRİKİMİNE BİR ÖRNEK
OLARAK ZEYNUDDİN EL-MELİBÂRÎ VE FETHU'L-MU'İN
Bİ ŞERHİ KURRATÎ'L-'AYN ADLI ESERİ**

Mehmet Aziz YAŞAR*

ÖZ

Hint Alt Kıtası oldukça erken bir dönemde İslâm dini ile tanışmıştır. İslamlaşmaya başlamasıyla birlikte kıtada fıkıh mezhepleri de yayılmıştır. Kıtanın kuzey ve orta kesimlerinde Hanefilik hâkim mezhep konumunda olmuştur. Buna mukabil kıtanın güney sahil şeridinde ise Şâfîî fıkıh anlayışı benimsenmiş ve bu bölgeden çok sayıda Şâfîî fakih çıkmıştır. Bu fakihlerden biri, şöhreti kıtanın dışına da taşınan Zeynüddîn Ahmed el-Melibârî'dir. Melibârî, telif ettiği fikhî çalışmalar ile Şâfîî fıkıh literatürünün gelişmesinde ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Onun fıkıh eserleri arasında en çok rağbet gören ise *Fethu'l-mu'în* adlı eseri olmuştur. Eser, pek çok ilmî çalışmalara konu edinilmiş ve birçok dile tercüme edilerek geniş bir okuyucu kitlesine kazandırılmıştır. Biz çalışmamızda Melibârî'nin Şâfîî mezhebinin hâkim olduğu bir bölgenin fakihisi olarak mezhep birikimine katkısını ele aldık. Bu bağlamda Melibârî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgiler verdikten sonra *Fethu'l-mu'în* adlı eseri çerçevesinde onun Şâfîî fıkıh mirasının gelişimindeki katkısını ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, Şâfîî, Fıkıh, Hint.

**ZEYNUDDIN EL-MELIBARI AND HIS WORK IN THE NAME OF
FETHU'L-MU'IN BI SHARHI KURRATI'L-'AYN AS A SAMPLE OF
INDIC SUBCONTINENT'S SHAFII ISLAMIC LAW KNOWLEDGE**

ABSTRACT

Indic Subcontinent met with Islam Religion in very early period. The Islamic Law sects were spread across the continent by beginning the islamization. The Hanafism had the central position at the continent's north and middle regions.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD, ya-ar19801@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4677-1017>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 06/07/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 10/11/2020

Furthermore, The Shaffi islamic law perception was adopted in the southern coast line of the continent, and many Shafii scribes appeared in that region. One of those scribes is Zeybuddin Ahmet el-Melibari whose reputation gone out of the continent. Melibari had a great role in the development of Shafii islamic law literature and its transmission with the works including islamic law that he accommodated them. The one in most demand among his islamic law works was the work in the name of *Fethu'l-mu'in*. The work was discussed in many scientific studies and provided to the large mass of readers as it was translated to many languages. In our research, we considered Melibari's contribution to the sect knowledge as the scribe of a region where The Shafii sect dominated.

Keywords: Melibari, Fethu'l-mu'in, Shafii, Islamic Law, Indic.

GİRİŞ

Hint kıtasında İslâm dininin yayılması bir anda olmamıştır. Uzun bir süreç sonucunda gerçekleşmiştir. Bu süreç ise Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.), dönemin Hint kralını İslâm'a davet etmiş; kral da Resûlullah'ı (s.a.v.) ziyaret etmiştir. Bir rivâyet göre ise Resûlullah'a (s.a.v.) hediyeler göndermiştir.¹ Ancak kaynakların verdiği bilgiye göre Hint'in İslamlaşmasına yönelik ilk somut adım Hz. Ömer döneminde atılmıştır. Nitekim Hicrî 42 yılında İslâm devletinin Hint alt kıtasına olan hududunun güvenliği için görevlendirilen İbn 'Âmer Râşid b. 'Amr'in (öl. ?) buraya ilk sefer düzenlediği ve kıtanın derinliklerine kadar indiği ifade edilmiştir. Yine Hicrî 44 yılında Mulahheb b. Ebî Safre (öl. 82/701) komutanlığında kıtaya büyük bir seferin düzenlediği ve birçok yerleşim yerinin fethedildiği nakledilmiştir.² Emevî ve 'Abbâsî dönemlerinde de

¹ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî *el-Müstedrek 'ale's-Sabîhayn*, thk. Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/150; Zeynüddîn b. Muhammed el-Melibârî, *Tuhfetü'l-müccâbidîn fî ba'zı abbâri'l-Burtuğaliyyîn*, thk. Muhammed Sa'îd et-Tarihî (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1405/1985), 77, 223-225; 'Abdulmun'im en-Nemir, *Târîhu'l-İslâm fî'l-Hind* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'e li'd-Dirâsât, 1401/1981), 87-88.

² Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve veşâyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003) 2/387-388.

Hint kıtasına fetih hareketleri sürdürülmüştür.³ Bu seferlerin hemen hepsinin kıtanın batı ve güney şeridinde yapıldığı ve kuvvetli bir mukavemetle karşılaşmadan sonuçlandığı anlaşılmaktadır. Fetih hareketlerinin yanı sıra kıtanın bu bölgesinin Müslümanlaşmasında Müslüman tüccarlarının ihtida hareketinin de büyük katkısı olmuştur. Zira bahse konu ettiğimiz Melîbârî'nin de ifade ettiği üzere Araplar ile Melîbârî⁴ halkı arasında ticari ilişkiler nedeniyle çok eskilere dayanan güçlü bir dostluk söz konusu olmuştur. Onlar, bu ilişkilerini İslâm'dan sonra da sürdürmüşlerdir. Bu ilişkiler neticesinde de İslâm Melîbâr bölgesine çok hızlı bir biçimde yayılmıştır.⁵ İslâm'ın Hint kıtasının kuzeyinde bulunan bölgelere yayılışı ise Gazneli Mahmud b. Sebük Tegin (öl. 421/1030) öncülüğünde gerçekleşmiştir. Nitekim Sultan Mahmud'un 392/1002 yılında Kuzey Hindistan'a düzenlediği büyük bir sefer neticesinde Hindu ordusunun yenildiği ve Hint kralının esir alındığı nakledilmiştir. Ayrıca Sultan Mahmud'un bununla kalmayıp, kıtaya 16 sefer daha düzenleyerek İslâm'ın Hint kıtasında güçlenmesinde büyük katkı sunduğu belirtilmiştir. İşte Müslümanların bu çabaları sayesinde İslâm, Hint alt kıtasında ikinci büyük din olarak yerini almıştır.⁶ 2011'de yapılan nüfus sayımına göre Hint kıtasında Müslüman nüfusu 172 milyon olarak tespit edilmiştir. Bu da ülkenin toplam nüfusunun %14,2'ye tekabül etmektedir.⁷

İslâm'ı benimsemesiyle birlikte Hint halkına İslâm dininin hükümlerini öğretmek için birçok âlim Hindistan'a gelip yerleşmişlerdir. Söz konusu âlimler, bir yandan yeni Müslüman olanlara İslamiyet'i anlatmış, diğer yandan ilmî kurumlar inşa ederek ilim öğretmişlerdir. Keza kıtadan da pek çok kişi, ilim tahsili için Hicaz başta olmak üzere

³ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 9/104,113; 11/324, 379.

⁴ Malabar adıyla anılan bu bölge, Kuzeyde D'eli dağından güneyde Komorin Burnu'na kadar uzanan yaklaşık 550 kilometrelik bir kıyı şeridi kapsamaktadır. Azmi Özcan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/465-466.

⁵ Melîbârî, *Tuhfetü'l-mücâbidîn*, 77, 223; Nemir, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*, 87-88.

⁶ Nemir, *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*, 111-133; Muhammed Tayyib Kılıç, "Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmâm Leknevî". 16/1 (2014), 89-140.

⁷ https://tr.wikipedia.org/wiki/Hindistan%27da_%C4%B0slam, erişim tarihi: 28.5.2020.

İslâm beldelerine gitmişlerdir.⁸ Kıtaya gelen âlimler, doğal olarak bağlı buldukları mezhep doktrinini öğretmiş ve bunu yaymaya çalışmışlardır. Aynı şekilde ilim öğrenmek için kıta dışına çıkanlar da tahsil gördükleri hocalarının etkisinde kalarak onların mezheplerini benimsemiş ve memleketine döndüklerinde bu mezheplerin öğretilerini yaymışlardır. Netice itibariyle de Hint kıtasında Sünni mezheplerden Hanefilik ve Şâfîlik ağırlıkta olmuştur. Kıtada bu mezheplerin yayılışında ise kıtanın bu mezheplerin hâkim olduğu bölgelere yakın olması etkili olmuştur. Nitekim Hanefiliğin hâkim konumda olduğu Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerine yakın olan kıtanın kuzey ve orta kesimlerinde sözü edilen mezhep yoğunlukta olmuştur. Zira İslâm'ın yayılışıyla birlikte Hanefî âlimleri kıtanın kuzeyine akın etmiş; burayı fetheden Hanefî Türk sultanlarının desteğiyle birçok ilmî kurum inşa ederek yoğun bir ilmî faaliyet yürütmüşlerdir. Keza bölgenin Müslüman yerlileri de kendilerine yakın olan sözü geçen İslâm beldelerine ilim tahsili için gitmiş; bunlardan bazıları ilim icazetini aldıktan sonra memleketine dönmüş ve buralarda Hanefî mezhebinin öğretilerini yaymışlardır. Bunun sonucunda da Hint kökenli meşhur pek çok Hanefî fakih yetişmiş ve kıtada muazzam bir Hanefî fıkıh birikimi oluşmuştur.⁹ Buna karşılık Hint kıtasının güney kesiminde ise -Şâfî mezhebinin ağırlıkta olduğu Hicaz, Şîrâz ve Yemen bölgelerine yakın olduğu için- Şâfîlik tercih edilmiştir. Fıkıhî mezheplerin teşekkülünden itibaren Şâfî fakihler bu bölgelere gitmiş; medreseler inşa ederek bu bölgeleri ilim merkezleri haline dönüştürmüştür. Aynı zamanda kıtanın yerlileri de sözü edilen İslam beldelerine ilmî yolculuklar yaparak buralarda bulunan Şâfî fakihlerden fıkıh ilmini öğrenmiş ve bilahare kıtaya dönerek burada Şâfî fıkıh anlayışının yerleşmesini sağlamışlardır. Bu tür ilmî faaliyetlerin semeresi olarak da kıtanın güney kesiminde Hint asıllı birçok Şâfî fakih yetişmiştir. Bunlar, Şâfî mezhebinin temel prensiplerini esas alarak büyük bir fıkıh mirasını ortaya

⁸ Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilâlî el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve bebetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beirut: Dâru İbn Hazm (1420/1999), 1/67, 82, 105, 128; 'Abdunnesîr Ahmed el-Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'-Şâfiyye fi'd-diyâri'l-Hindiyye*, (b.y.: Dâru'l-Kalem li'd-Dirâsat ve'n-Neşri, tsz.), 12.

⁹ 'Abdulhay el-Hüsni, *es-Sikâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sikâfe, 2015), 99-111

koymuşlardır.¹⁰ Sözünu ettiğimiz fikhî mirasının oluşumunda önemli bir yer işgal eden fakihlerden birisi Zeynüddîn el-Melibârî'dir. Melibârî, Şâfî fikhına dair kendi muhtasar eseri üzerinde yazdığı *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurreti'l-'ayn* adlı şerh çalışmasıyla Şâfî muhitinde büyük bir üne kavuşmuştur. Çalışmamızdan amaç Melibârî'nin bu eseri çerçevesinde Şâfî mezhebindeki önemine dikkat çekmektir.

I. Melibârî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

A. Nesebi ve Doğumu

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Melibârî, bünyesinden birçok meşhur âlimin çıktığı Mahdûmiyye ailesine mensuptur. Köklü bir ilmi geleneğe sahip Mahdûmiyye ailesi, Hint alt kıtasının güneyinde bulunan Kilâkarâ (Keelakarai) vilayetinin soylu ailelerindedir. Mahdûmiyye ailesi İslâm'ın bölgede yayılmasında büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca ailenin içinden çıkan âlimler, bölgede büyük medreselerin inşasına öncülük etmiş ve Hindistan'ın güneyinde ilmin yayılmasında büyük rol oynamışlardır. Fennân'da kurulan el-Câmi'u'l-Kebîr bu medreselerin başında gelmektedir. Mahdûm ailesine mensup âlimler, söz konusu medresede uygulanan tedrisat metodunu esas alarak bölgenin birçok yerleşim yerinde bulunan mescitlerde ders halkaları oluşturmuşlardır. Öyle ki Hindistan'da Mahdûm ailesine nispetle "Mahdûmiye metodu" olarak bir ilmi gelenek oluşmuştur. Aileye mensup âlimlerin bu çabaları sonucunda başta Melibâr bölgesi olmak üzere ülkenin güneyinde bulunan vilayetlerin her biri, birer ilim merkezi haline dönüşmüştür.¹¹ Amelî mezhep olarak Şâfîliği benimseyen Mahdûmiyye ailesi Hint alt kıtasında Şâfî mezhebinin bayraktarlığını yapmıştır.¹² Sözü edilen ailenin önemli bir siması Zeynüddîn el-Melibârî'dir. Melibârî'nin isim ve nisbesi ise şu şekildedir: Ahmed Zeynüddîn b. Muhammed el-Gazzâlî¹³ b. Zeynüddîn Ebî Yahya b. Alî b. Ahmed el-Mahdûmü's-Sağîr¹⁴

¹⁰ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 11-13.

¹¹ Rafik Abdullerr el-Vâfi el-Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", *Sikâfeti'l-Hinde Mecelletün 'İlmîyyetün Sikâfîyyetün*, 64/3 (2013), 132.

¹² Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 121-122.

¹³ Bazı kaynaklarda müellifimizin babasının ismi Abdulazîz olarak geçmektedir. Fakat müellif *el-Ecribetü'l-'acibe ani'l-es'ileti'l-garîbe* adlı eserinin mukaddimesinde babasının

el-Ma'berî el-Melibârî (Malabar) el-Fennânî'dir. Daha çok yaşadığı bölgenin ismine nisbetle el-Melibârî olarak anılmıştır. Melibârî'nin doğum yeri ile ilgili farklı rivâyetler bulunmaktadır. Kendisinden söz eden kaynakların bir kısmı Melibârî'nin Fennâ (Ponnani) vilayetinde, bir kısmı Kûşen şehrinde, diğer bir kısmı ise Kannur vilayetine bağlı Cûbân (Chombal) köyünde doğduğunu kaydetmiştir. Son rivâyet daha isabetli görülmüştür.¹⁵ Yine Melibârî'nin doğum tarihine ilişkin rivâyetler farklılık göstermekle beraber 938/1532 yılında doğmuş olmasına dair rivâyet daha kuvvetli kabul edilmiştir.¹⁶

B. Tahsili ve Yetiştirilmesi

Yedi yaşında Kur'an-i kerimi hıfzeden Melibârî, ilk ilim tahsilini memleketinde ilim ve edep sahibi olan Mahtûmiyye ailesinin önemli bir üyesi olan babası Muhammed el-Gazzâlî'den almıştır. Küçük yaşta babasını kaybeden Melibârî, amcası Abdulazîz el-Melibârî'nin himayesine girmiş ve tahsilini onun yanında sürdürmüştür. Memleketinde ilk tahsilini tamamladıktan sonra Melibârî, ilim merkezi olan Mekke'ye gitmiştir. Mekke'de on yıl kalan Melibârî burada bulunan meşhur birçok âlimden farklı ilim dallarında ders almıştır. Melibârî'nin ilim tahsilini gördüğü bu âlimlerden bazıları şunlardır:

1) Ebü'l-Hasen Tâcülârifîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân es-Siddikî (öl. 952/1545). 889/1493'te Kahire'de doğmuş ve burada yetişmiştir. Zekeriyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) öğrencisidir. Anlatıldığına göre sedyeyle hacca giden ilk kişi olarak tarihte yerini

ismi Muhammed el-Gazzâlî olarak vermiştir. Abdulazîz ise onun amcasıdır. Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el-Melibârî, *el-Ecvibetü'l-'acibe anî'l-es'ileti'l-garîbe* (Hindistan: Dâru't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, (tsz.), 2; Ahmet Özel, "Melibârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/48-49.

¹⁴ Kalkaşendî "mahtûm"un önemli işlerin yazılmasıyla ilgilenenler için kullanılan bir unvandır demektir. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî snâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (tsz.), 6/27. Burada ise Mahtûm ifadesi hicri dokuzuncu asırdan itibaren Fennân vilayetinde bulunan el-Câmi'u'l-Kebîr külliyesinde kâdılık görevini yapan âlimler için kullanılan bir unvandır.

¹⁵ İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, (İstanbul: Matba'atü'l-Behiyye, 1370/1951), 1/377.

¹⁶ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 81.

almıştır. Sıddîkî, vefatına değin sırayla bir yıl Kahire’de, bir yıl Mekke’de ikamet etmiştir. İlim dünyasında birçok eser armağan ederek 952/1545’te Kahire’de vefat etmiştir.¹⁷

2) Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî (öl. 974/1567). 909/1503’te Mısır’ın Garbiye bölgesindeki Heyâtım köyünde dünyaya gelmiştir. Tahsilinin önemli bir bölümünü Ahmedîyye Medresesi’nde ve Ezher’de tamamlamıştır. Şâfiî fıkıhında uzmanlaşan Heytemî, mezhebin fıkıh birikimini gözden geçirerek adeta yeniden ortaya koymuş ve müteahhir Şâfiî fakihler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Muteahhirin Şâfiî fakihleri arasında mutemet kabul edilen iki fikhî eğilimden birinin sahibi olan Heytemî, 974/1567 tarihinde Mekke’de vefat etmiştir.¹⁸

3) Ebu’d-Diyâ Vecîhuddîn b. Abdirrahman b. Abdilkerîm b. Ziyâd el-Yemenî ez-Zebîdî (öl. 975/1568). 900/1495’te Yemen’in tarihî şehirlerinden olan Zebîd’de doğmuştur. Memleketi Zebîd’de tahsilini tamamladığı belirtilen Ebu’d-Diyâ Şâfiî mezhebinin tertipleycisi olarak anılmaktadır. Müftîlânâm olarak ün yapan Ebu’d-Diyâ’nın birçok fetvâ çalışması bulunmaktadır. Ebu’d-Diyâ, 975/1568’de memleketinde vefat etmiştir.¹⁹

4) İzzüddîn b. Abdilazîz b. Alî b. Abdilazîz eş-Şîrâzî el-Mekkî ez-Zemzemî (öl. 976/1569). 900/1495’te Mekke’de doğmuş ve burada ilim tahsilini yapmış Şâfiî bir fakihdir. Aynı zamanda bir şair olarak da tanınan Zemzemî, 952/1545’te Hicaz’dan Şam’a oradan da Anadolu’ya geçmiştir. 976/1569 yılında İstanbul’da vefat etmiştir.²⁰

¹⁷ Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Zirikî, *el-A’lâm*, Baskı 15 (b.y.: Dâru’l-İlim li’l-Melâyin, 1423/2002), 7/57.

¹⁸ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkâdir Arnaût (İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 1431/2010), 1/230; Cengiz Kallek, “İbn Hacer el-Heytemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/531-532.

¹⁹ Muhyüddîn ‘Abdulkâdir b. Abdillâh el-‘Ayderûs, *en-Nûru’s-sâfir ‘an abbâri’l-karni’l-âsir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405/1985), 273-274; Yusûf Muhammed ‘Abduh Muhammed el-‘Avvâdî, “el-‘Allâme Abdurrahman b. Ziyâd el-Maksarî ve cühûdu’l-ilmîyye ve eseruhu ‘alâ talebeti’l-‘ilmi ve’l-muctame’”, *Mecelletu Câmi’ati’l-Medîneti’l-‘Alemiyye*, 17 (2016), 145-146.

²⁰ ‘Ayderûs, *en-Nûru’s-sâfir*, 287.

5) Şeyhulislâm Abdilazîz b. Zeynüddîn el-Mahdûmü'l-Kebîr el-Melibârî (öl. 994/1586). 911/1505 tarihinde doğmuştur. Bahsimize konu olan Ahmed Melibârî'nin amcasıdır. Fennân'da bulunan el-Câmi'u'l-Kebîr'de müderrislik ve kâdılık vazifelerini yapmıştır. Abdilazîz, 994/1586'da Fennân'da vefat etmiştir.²¹

Bunun yanın sıra Melibârî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (öl. 1004/1596), Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (öl. 977/1570) ve Takiyuddîn Abdullah b. Abdullah b. Ahmed Bâhurme eş-Şeybânî (öl. 972/1565) gibi dönemin önemli Şâfiî fakihleri ile görüşmüş ve önemli fikhî meseleler hakkında onlarla bilgi teatisinde bulunmuştur.²²

C. İlmî Şahsiyeti

Melibârî, on yıl gibi uzun bir süre ilim merkezi Mekke'de yoğun bir tahsil faaliyetinde bulunmuştur. Bu sürede her biri kendi alanında otorite sayılan pek çok âlimden ders alarak genel olarak bütün dinî ilimlerde özellikle de fıkıh ilminde derin bir vukûfiyete sahip olmuştur. Farklı ilim dallarında icazet aldıktan sonra memleketine dönen Melibârî, amcası Abdulazîz'in de müderrisliğini yaptığı Fennân'daki el-Câmi'u'l-Kebîr'de müderris olarak göreve başlamıştır. Kısa sürede şöhreti her tarafa yayılan Melibârî büyük bir teveccüh görmüş ve İslâm âleminin her tarafından talebeler ilim tahsili için kendisine yönelmiştir. Yaklaşık otuz altı yıl gibi uzun bir süre el-Câmi'u'l-Kebîr'de tedrisat yapan Melibârî çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Melibârî'nin öne çıkan bazı talebeleri şunlardır:

1) Kâdî Cemâlüddîn Muhammed b. eş-Şeyh el-Kâdî Nâsiruddîn Abdulazîz el-Kâlikûtî el-Melibârî (öl. 1025/1616). 980/1572 tarihinde Kâlikût'ta doğmuştur. Kâlikût'un meşhur kâdılarındandır. Asıl uzmanlık alanı Arap dili ve edebiyatı olmakla beraber fıkıh ilminde de kendisini geliştirmiştir.²³

²¹ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 80.

²² Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 4/341; Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 81-83; Özel, "Melibârî", 29/48.

²³ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 4/411.

2) Abdurrahman b. Osman el-Ma'berî el-Fennânî el-Melibârî (öl. 1029/1619). Mahdûmiyye ailesinin önemli bir üyesi olan Abdurrahman el-Melibârî'nin 948/1541'de Fennân'da doğduğu tahmin edilmektedir. İlim tahsilini babası Osman, dayısı Abdulazîz ve kuzeni Zeynüddîn el-Melibârî'den almıştır.²⁴

3) eş-Şeyh el-'Allâme el-Kâdî Cemâlüddîn b. Şeyh Osman el-Ma'berî el-Fennânî (öl. ?). Abdurrahman b. Osman el-Ma'berî'nin kardeşidir. Hayatı hakkında bilgiye rastlanmadık.²⁵

4) eş-Şeyh el-İmâm Osman Lebbâ el-Kâhırî (öl. ?). Aslen Hindistan'ın Tâmil Nâd vilayetine bağlı Kâhir Feten'dendir. Bunun dışında kaynaklarda Osman Lebbâ hakkında bir bilgiye rastlamadık.²⁶

5) eş-Şeyh el-Kâdî Süleyman el-Kâhırî (öl. ?). Onun da Osman Lebbâ gibi aslen Hindistan'ın Tâmil Nâd vilayetine bağlı Kâhir Feten'den olduğu belirtilmektedir.²⁷

Melibârî'nin ilim tedrisatının yanı sıra tasavvufla da ilgilendiği bilinmektedir. Zira Melibârî, ilim tahsili için Mekke'de bulunduğu sırada Kâdiriyye tarikatının temsilcilerinden Ebu'l-Hasen el-Bekrî es-Sıddîki'ye intisap etmiş ve ondan tasavvufun adap ve arkânını öğrenerek icazetini almıştır. Melibârî'nin amcası ve hocası Zeynüddîn Abdulazîz'in tasavvuf erbabından olup bu konuda eser telif ettiği de bilinmektedir. Melibârî'nin aynı zamanda hocası olan amcası Abdulazîz'den etkilenmemesi ise düşünülemez. Ayrıca Melibârî'nin diğer hocalarından bazılarının tasavvuf erbabından olması da onu bu yönde etkilemiş olmaları kaçınılmazdır.²⁸ Nitekim onun en çok etkilendiği hocalarından İbn Hacer el-Heytemî tasavvuf müntesiplerindedir.²⁹ Zaten Melibârî'nin fıkıh eserlerinin tasavvuf erbabınca benimsenmesi ve tasavvuf ehli medreselerde yaygın bir şekilde kullanılması bunu göstermektedir. Osman b. Muhammed Şetâ

²⁴ Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 131.

²⁵ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 85.

²⁶ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 85.

²⁷ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 85; Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 132.

²⁸ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 85

²⁹ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Meğrâvî, *Mevsû'atu mevâkifi's-selef fi'l-'akâide ve'l-menbec ve't-terbiyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.), 8/536.

ed-Dimyâtî'nin (öl. 1310/1893), Melîbârî'nin *Fethu'l-mu'in* adlı eserine yazdığı haşiyesinin sonunda sarf ettiği şu sözler önem arz etmektedir: “*Fethu'l-mu'in*’in faydası doğudan batıya ve kuzeyden güneye kadar bütün İslâm âlemini kapladı. Çünkü bu eserin müellifi tasavvufun büyüklerindedir.”³⁰

Sultan Ekber Şâh el-Moğolî (öl. 1014/1605), I. Alî Âdilşah (öl. 988/1579) ve Sultan Mahmud Alî Âdil Şâh (öl. 1037/1628) dönemlerinde yaşadığı bilinen Melîbârî'nin siyasî ve sosyal faaliyetlerde de bulunduğu bilinmektedir. Melîbârî'nin sözü geçen her üç lider ile iyi ilişkileri olmuştur. Aynı şekilde onun diğer devlet adamları ve bürokratları ile dostane ilişkiler kurduğu gibi komşu memleketlerin yöneticileriyle de iyi ilişkiler geliştirdiği kaydedilmiştir.³¹ Diğer taraftan Melîbârî'nin münzevi bir hayat yaşamadığı, aksine içinde yaşadığı toplumun sorunlarıyla ilgilendiği ve toplumun üzüntü ve sevinçlerine ortak olduğu görülmektedir. Zaten Melîbârî'nin kaleme aldığı fetvâ risâlelerinin daha ziyade kendisine yöneltilen sorulara cevap şeklinde olması onun içinde yaşadığı toplumun sorunlarından ve gündeminden kopuk olmadığını göstermektedir. Melîbârî, sömürgeci güç olarak bölgede bulunan Portekizler'in bölge halkına yaptığı zulüm ve hakaretlere karşı kayıtsız kalmayarak onlara karşı cesur ve onurlu bir duruş sergilemiştir. Ayrıca toplumun bir dinî lideri olarak Melîbârî, Portekizler'in yaptığı zulme karşı halkı bilinçlendirmiş ve bütün bölge halkının birlikte onlara karşı mücadele etmesini sağlamıştır. Bu konuda kaleme aldığı *Tühfetü'l-mucâbidîn fî ba'di abbâri'l-burtağâliyyîn* büyük önem taşımaktadır. Melîbârî bu eserini dönemin sultanı Alî 'Âdil Şâh'a ithaf ederek onun Melîbârî halkının Portekizlere karşı verdiği mücadeleye destek olmasını istemiştir.³²

³⁰ Osman b. Muhammed Şetâ el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli el-fâzi Fethu'l-mu'in* (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Taba'ati ve'n-Neşr ve't-Tavzî', 1418/1997), 4/389.

³¹ Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 85.

³² Melîbârî, *Tühfetü'l-mucâbidîn*, 25-26, 196-198.

D. Eserleri

Melibârî bir yandan tedrisat, irşâd ve cihâd faaliyetlerinde bulunmuş diğer yandan farklı ilim dallarında birbirinden kıymetli birçok eser telif etmiştir. Melibârî köken itibariyle Arap olmamasına rağmen bütün eserlerini fasih bir Arapça ile yazmıştır. Bu eserlerinin yazımında ise tıpkı fasih bir Arap gibi sade ve akıcı bir dil kullanmıştır. Öyle ki onun aslen Arap olduğunu söyleyen tarihçiler bile olmuştur.³³ Bu da onun Arap dili ve edebiyatındaki maharetini göstermek açısından kayda değerdir. Melibârî farklı alanlarda eser vermiş olsa da fıkıh alanında daha fazla öne çıkmış ve eserlerinin büyük kısmı bu alan ile ilgili olmuştur. Burada Melibârî'nin eserlerini iki başlıkta ele alacağız. Konu bütünlüğünün sağlanması bakımından önce onun fıkıh dışındaki çalışmalarını, ardından da esas konumuz olan fıkıh ile ilgili eserlerini açıklayacağız.

1. Melibârî'nin Fıkıh İlmi Dışındaki Eserleri

a. *el-Cevâbir fî 'ukûbeti ehli'l-kebâir*. Eser zina yapmak, içki içmek, faiz yemek, haksız yere adam öldürmek, namazı terk etmek ve zekâtı vermemek gibi günahların cezasına ilişkin bilgileri içermektedir. Ayrıca Melibârî eserde musibete karşı sabır ve tahammül gösterenlerin nail olacakları mükâfatından ve erkeğin kadın üzerindeki haklarından da bahsetmiştir.³⁴

b. *el-İsti'dâdu li'l-mert ve su'âlî'l-kebâir*. Vaaza dair bir eserdir. Melibârî, eserde Müslümanların kalplerini iyiliğe ısındıracak ve kötülüklerden uzak tutacak bir takım dinî ve ahlâkî konuları nasihat tarzında sunmuştur. Melibârî'nin eserin önsözünde belirttiği gibi eserde zikredilen konulara dair âyet ve hadislerin yanı sıra konuya ilişkin salihlerden nakledilen bazı hikâyeleri, âlimlerin tavsiyeleri ve hikmetli şiirler de irad edilmiştir.³⁵ Eserin son kısmında ise kıyamet gününün dehşetinden bahsetmiştir.³⁶

³³ Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 123.

³⁴ Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeynüddîn b. Alî el-Melibârî, *el-Cevâbir fî 'ukûbeti ehli'l-kebâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), 6-33 vd.

³⁵ Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeynüddîn b. Alî el-Melibârî, *el-İsti'dâdu li'l-mert ve su'âlî'l-kebâir*, thk. Sa'îd Kerîm ed-Dı'âmî (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, tsz.), 5.

³⁶ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 87.

c. *Muhtasarı Şerhi's-sudûr fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*: Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) ölüm ve kabir ile ilgili varid olmuş rivâyetlerin derilmesinden ibaret olan *Şerhi's-sudûr fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-kubûr* adlı eserinin muhtasarıdır.³⁷

d. *Tuhfetü'l-mücâbidîn fî ba'î abbâri'l-Burtuğaliyyîn*: Tarih ve siyaset alanlarında yazılan ve müellifine ün kazandıran önemli bir eserdir. Hint alt kıtasının İslamlaşmasına dair önemli bilgiler içermektedir.³⁸ Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde cihadla ilgili hükümlere yer verilirken cihâdın faziletinden bahsedilerek Müslümanalar cihâda teşvik edilmiştir. İkinci bölümde Melîbâr bölgesinde İslâm dininin yayılışından bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde Melîbâr'da yaşayan gayr-i müslimlerin bir takım geleneklerinden söz edilmiştir. Dördüncü bölümde Portekizliler'in Melîbâr'da kaldıkları döneme (1498-1583) dair bilgiler verilmiştir.³⁹

2. Melîbârî'nin Fıkıh İlmiyle İlgili Eserleri

Melîbârî'nin fıkıh alanında telif ettiği bütün eserleri fûrû'-i fıkıhla ilgilidir. O usûl ile ilgili her hangi bir eser telif etmemiştir. Ayrıca Melîbârî'nin *İrşâdü'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd* adlı eseri, fikhî konuların yanı sıra akaid, tasavvuf, kıssa ve vaaza ilişkin konuları da içerdiği için bazı tarihçiler ve araştırmacılar tarafından vaaz türü eserlerden addedilmiştir. Ancak eserin muhtevası ağırlıklı olarak fıkıh konularından müteşekkil olduğu için biz onu fıkıhla ilgili eserler kısmında zikrettik.

a. *Kurretü'l-ayn fî mühimmati'd-dîn*: Küçük bir takım takdim ve tahirler dışında hem sistematik hem de içerik bakımından geleneksel muhtasar Şâfiî fıkıh tarzında gayet veciz ifadelerle yazılmış bir metindir. Eser, gerek Melîbâr'da gerekse Şâfiîliğin hâkim olduğu diğer muhitlerde büyük bir teveccüh görmüştür. Eser gereğinden fazla ihtisar edildiği için ilim talebeleri onun ifadelerini anlamakta zorluk çekmiştir. Bunu fark eden müellif, onu *Fethu'l-mu'în bi şerhi Kurrati'l-ayn* adıyla şerh etmiştir. Esasında Şâfiî fıkıh literatürüne baktığımızda muhtasar fıkıh metinlerinin,

³⁷ Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 87.

³⁸ Melîbârî, *Tuhfetü'l-mücâbidîn*, 223-233.

³⁹ Zirikî, *el-A'lâm*, 5/238; Özel, "Melîbârî", 29/48.

müellifleri tarafından şerh edilmesi veya üzerinde haşiye çalışmasının yapılması olayı Melibârî ile başlamadığını; daha önceye dayanan bir gelenek olduğunu görüyoruz. Nitekim mezhebin tenkîh döneminin “Şeyhâyn”inden biri olan Nevevî (öl. 676/1277) de *Minhâcu't-tâlibîn* adlı eserine *Dekâiku'l-minhâc* adında bir çalışma yaparak bunu gerçekleştirmiştir. *Kurrati'l-ayn* metni Malibâr medreselerinde yaygın bir şekilde ders kitabı olarak kullanılmıştır. Keza Malibâr dışındaki medreselerde de uzun bir zaman okutulduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Ayrıca eser üzerinde şu çalışmalar da bulunmaktadır: Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî'nin (öl. 1316/1898): *Nibâyetü'z-zeyn fî irşâdi'l-mübtedi'în şerbün 'alâ Kurreti'l-ayn bi muhimmâti'd-dîn*'ı, Muhammed b. Muhammed el-Ukaylî eş-Şâfiî'nin (öl. 1365/1946) *el-Mu'in li nazmi Kurrati'l-ayn*'ı, Muhammed Musliyâr el-Melibârî'nin (öl. 1371/1952) *Nazmu kurrati'l-ayn li metni Fetbi'l-mu'in*'ı, Ebû Süheyl Enver Abdullah b. Abdirrahman el-Melibârî'nin *en-Nazmu'l-vesfî fi'l-fikhi's-Şâfiî'si*.⁴¹

b. *İrşâdü'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd*: Malibârî, bu eserini hocası İbn Hacer el-Heytemî'nin *eş-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâir* ve dedesi Zeynüddîn b. Alî el-Melibârî'nin *Murşidü't-tullâb* adlı eserlerini esas alarak hazırladığını belirtmiştir.⁴² Eser fıkıh, akâid, tasavvuf ve vaaz gibi pek çok konuyu kapsayan zengin bir içeriğe sahiptir. Melibârî, eserini her mükellefin bilmesi gereken itikadî bazı konuların açıklamasıyla başlamıştır.⁴³ Ardından ilmin faziletini, Müslüman çocukların öncelikli olarak öğrenmesi gereken meseleleri; temizlik, namaz, zekât, hac ve oruç konularını (bunların faziletine dair âyet ve hadislerle birlikte); muâmelât ile ilgili bazı konuları; Müslümanların uzak durması gereken büyük günah ve manevî hastalıkları; ahlakı arındırmaya yönelik öğütleri serdetmiştir. Alî eş-Şerbecî ve Muhyüddîn Necîb eseri *Tervîbu'l-fuâd: Muhtasarü'l-Kitâbi İrşâdi'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd* ismiyle ihtisar etmişlerdir. Eser halen

⁴⁰ Komisyon, *Indian writings in Arabic* (University of Calicut School of Distance Education), 27

⁴¹ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 89.

⁴² Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el-Melibârî, *İrşâdü'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd* (b.y.: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), 1.

⁴³ Melibârî, *İrşâdü'l-ibâd*, 2-20.

Melîbâr'da ve Hindistan'ın diğer bölgelerinde bulunan bazı İslâmî ilimler enstitüsü ve fakültelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.⁴⁴

c. *İhkâmu abkâmi'n-nikâh*: Eser, Melîbârî'nin bazı akranının, kendisinden nikâh ile ilgili geniş bir risâlenin telifini ısrarla istemesi üzerine kaleme alınmıştır.⁴⁵ Melîbârî, risâlenin girişinde evlenmenin teşvikine yönelik bir takım âyet ve hadislerle yer vermiştir. Sonrasında nikâh ve talak konularını kapsamlı bir şekilde ele almıştır.⁴⁶ Melîbârî, bu risâlesini *el-Menbecü'l-vâdîh bi şerhi İhkâmu abkâmi'n-nikâh* ve Sâlim b. Muhammed el-Hibşî (öl. 1330/1912) de *Fütûhu'l-fettâh bi şerhi İhkâmu abkâmi'n-nikâh* ismiyle şerh etmiştir.

d. *el-Ecvibetü'l-'acibe 'ani'l-esileti'l-ğaribe*: Eser, Melîbârî'nin yaşadığı dönemde fukahânın gündemini en çok meşgul eden ve popüler olan yüz seksen dokuz meseleye dair verilen fetvâdan oluşmaktadır. Melîbârî, soru şeklinde kendisine yöneltilen bu meselelerin hükümlerini, başta İbn Hacer el-Heytemî, Şemsüddîn er-Remlî, Hatîb eş-Şirbînî ve amcası Abdulazîz el-Ma'berî olmak üzere Şâfiî mezhebinde fetvâ mercii olarak bilinen dönemin on fakîhinden naklen beyân etmiştir. Nitekim Melîbârî eserin mukaddimesinde şunları kaydetmiştir: “Bu çalışma, bazı hocalarımıza ve çağdaş ulemâmıza yöneltilen ilginç bazı sorulara verilen cevaplardan ibarettir.”⁴⁷ Gerçekten de eser ismine uygun olarak oldukça dikkat çekici meselelere muhtevidir.⁴⁸ Melîbârî, hükmü sorulan meseleyi “سألْتُ/soruldum” ifadesiyle başlayarak zikretmiş; devamında ise sorulan meselenin cevabını kendi hocalarından birinden nakletmişse “فأجاب... فأجاب الشيخ،... فأجاب العلامة” diyerek sözü edilen fakîhlerin meseleye yönelik fetvalarını nakletmiştir.⁴⁹ Bunun yanı sıra nadirde olsa kendi verdiği cevaplar da

⁴⁴ Ezherî, “eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melîbârî ve hademâtuhu”, 136.

⁴⁵ Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el-Melîbârî, *el-Menbecü'l-vâdîh bi şerhi İhkâmu abkâmi'n-nikâh* (Riyad: Câmî'atu Melik Suud, No: 216-5/ م.م), vr. 1a.

⁴⁶ Komisyon, *Indian writings in Arabic*, 31.

⁴⁷ Melîbârî, *el-Ecvibetü'l-'acibe*, 2.

⁴⁸ Örnek babından bk. Melîbârî, *el-Ecvibetü'l-'acibe*, 75-79.

⁴⁹ Melîbârî, *el-Ecvibetü'l-'acibe*, 2 vd.

olmuştur. Bunu da “سألْتُ/soruldum” ve “فأجبت/cevap verdim” şeklinde serdetmiştir.⁵⁰

e. *el-Fetâva'l-Hindîyye*: Bazı araştırmacılar tarafından Melîbârî'ye nispet edilen bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanılmamıştır.⁵¹

f. *Menhecü'l-vâdih bi şerhi İhkâmu abkâmi'n-nikâh*: Melîbârî'nin nikâh ve talaka dair olan *İhkâmu abkâmi'n-nikâh* adlı risâlesine yazdığı bir şerh çalışmasıdır.⁵²

g. *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurreti'l-'ayn*: Melîbârî'nin eserin mukaddimesinde işaret ettiği gibi bu eser, *Kurreti'l-'ayn bi mubimmâti'd-dîn* adlı muhtasar metninin meramlarının açıklığa kavuşturulması ve talebelere zor gelen ifadelerinin kolaylaştırılması için ele alınmıştır.⁵³ Eser hakkında ileride daha ayrıntılı bilgi verileceği için burada bu kısa tanımla yetineceğiz.

E. Melîbârî'nin Vefatı

Melîbârî'nin vefat tarihiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi tarihçiler Melîbârî'nin vefat tarihini 987/1579 olarak vermiştir.⁵⁴ Kimisi onun 991/1583 tarihinde vefat ettiğini kaydetmiştir.⁵⁵ Kimisi ise Melîbârî'nin yaklaşık doksan yıl yaşadığını söyleyerek vefat tarihini 1028/1619 olarak vermiştir.⁵⁶ Bu son tarih daha isabetli görülmüştür. Melîbârî'nin Chombal bölgesinde Kuncî Felî (Kungippalli)'de bulunan el-Mescidü'l-Kebîr civarında defnedildiği ve halen kabri bölge Müslümanları tarafından ziyaret edildiği belirtilmektedir.⁵⁷

⁵⁰ Melîbârî, *el-Ecvibetü'l-'acibe*, 66, 75.

⁵¹ Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 87.

⁵² Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 86.

⁵³ Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el-Melîbârî, *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurreti'l-'ayn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2004), 31.

⁵⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/64; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'arabî* (Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sikâfe, 2013), 1128.

⁵⁵ Melîbârî, *Tuhfetü'l-mücâbidîn*, (tahkik edenin mukaddimesi), 5.

⁵⁶ Âiletu Âlu mahdûm, www.nidaulhind.com, 93.

⁵⁷ Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 93.

II. *Fethu'l-Mu'ın* ve Şâfî Mezhebindeki Önemi

Bir fakîhin bağlı bulunduğu mezhepteki önemini anlamak kaleme aldığı çalışmalarının mezhep literatürünün gelişmesindeki katkısı ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda Melîbârî'nin Şâfî fıkıh birikimindeki önemini anlamak bilhassa Hint Alt Kıtasında Şâfî literatürünün gelişimine önemli ölçüde katkı sağlayan *Fethu'l-Mu'ın* adlı eserini bilmekle mümkündür.

A. *Fethu'l-Mu'ın* İle İlgili Genel Bilgiler

1. *Fethu'l-Mu'ın*'nin Melîbârî'ye Aidiyeti

Fethu'l-mu'ın'nin Melîbârî'ye aidiyeti şüphe götürmeyecek kesinliktedir. Zira Melîbârî eserin önsözünde bunu şöyle izah etmiştir: “Bu çalışma *Kurratu'l-ayn* metni üzerine bir şerh olup ismini *fethu'l-mu'ın bi şerhi Kurrati'l-ayn bi muhimmâti'd-dîn* olarak koydum.”⁵⁸ Aynı şekilde Melîbârî'nin hâl tercümesini anlatan biyografik kaynaklarda da *Fethu'l-mu'ın*'in ona ait olduğu bilgisi mevcuttur.⁵⁹ Melîbârî, bu eserini 24 Ramazan 982/1575 Cuma günü kuşluk vaktinde bitirdiğini ifade etmiştir.⁶⁰

2. *Fethu'l-Mu'ın*'nin Tertibi ve Kaynakları

Yazım türü olarak eser, bir şerh çalışması olmakla beraber muhtasar bir metin formatında yazılmıştır. Gerek fikhî konular gerekse bunlara ilişkin delil ve önceki fukahânın görüşleri olsun fazla ayrıntıya girilmeden derli toplu bir şekilde ele alınmıştır. Eserin konu tertibi, bazı takdim ve tehirler hariç genel hatlarıyla mezhebin temel muhtasar metinlerdeki fıkıh konularının sıralaması ile aynıdır. Konu tertibi açısından eserin diğer Şâfî muhtasar metinlerinden göze çarpan bazı farklılıkları şu şekildedir:

- *Fethu'l-mu'ın*'de temizlik konusu müstakil olarak değil, namazın şartları içerisinde işlenmiştir. Temizlik meselelerinden olan “mest üzerindeki mesh”e değinilmemiştir.⁶¹

⁵⁸ Melîbârî, *Fethu'l-mu'ın*, 31.

⁵⁹ Hasenî, *Nüzheti'l-bavâtur*, 1, 62; Zirikî, *el-A'lâm*, 3/64

⁶⁰ Melîbârî, *Fethu'l-mu'ın*, 673.

⁶¹ Melîbârî, *Fethu'l-mu'ın*, 40-87.

- İtikâf meselesi diğer metinlerde oruç konusunun sonunda zikredilirken *Fethu'l-mu'în*'de kitabın sonuna alınmıştır.⁶²

- Diğer metinlerde korku namazı, seferî namaz, bayram namazları, güneş ve ay tutulmasının namazları ve yağmur namazı gibi meseleler “cemaatle namaz” başlığında, *Fethu'l-mu'în*'de bunlar “nafile namaz” başlığında işlenmiştir.⁶³

- *Fethu'l-mu'în*'de bey' / alışveriş başlığı altında bulunan konuların sırlamasında diğer metinlere göre bir takım takdim ve tehirler söz konusudur.⁶⁴

- Ganimet ve fey' konuları diğer metinlerde bey' konusunun sonunda müstakil başlıklar şeklinde işlenirken *Fethu'l-mu'în*'de bunlar kısa bir şekilde zakât konusu içinde ele alınmıştır.⁶⁵

- Yeminler konusu *Fethu'l-mu'în*'de “şahâdât” konusunun sonunda işlenirken diğer metinlerde bu konu müstakil bir başlık olarak kazâ şahâdât konusundan önce zikredilmiştir. Yine nezir konusu *Fethu'l-mu'în*'de ihramın yasakları içinde zikredilirken bu konu diğer metinlerde kazâ şahâdât konusundan önce işlenmiştir.⁶⁶

- Müsâkât (ürünü paylaşma esasına dayanan bağ-bahçe ortaklığı) konusu *Fethu'l-mu'în*'de icâre konusu içinde ele alınmıştır. Diğer metinlerde ise müsâkât müstakil olarak icâre konusundan önce işlenmiştir.⁶⁷

Fethu'l-mu'în'in kaynaklarına gelince Melibârî'nin de ifade ettiği üzere Şâfiî müteahhir fukahâsının mutemet kaynakları referans olarak alınmıştır.⁶⁸ Esasen bir fıkıh mezhebinde muhtasar metin yazmak o mezhebin ulaşılabilen kaynaklarının hemen hepsinin gözden geçirerek

⁶² Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 666.

⁶³ Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 166-170.

⁶⁴ Örnek olarak bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minbâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-mu'în fi'l-fıkhi* (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1425/2005), 94-204; Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 316-444.

⁶⁵ Bk. Nevevî, *Minbâcü't-tâlibîn*, 198; Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 256.

⁶⁶ Nevevî, *Minbâcü't-tâlibîn*, 326-333, 333-336; Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 310, 660-661.

⁶⁷ Nevevî, *Minbâcü't-tâlibîn*, 157; Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 383.

⁶⁸ Melibârî, *Fethu'l-mu'în*, 35.

istifade etmek demektir. Dolayısıyla Melîbârî'nin eserin telifinde birçok kaynağa müracaat etmiş olması muhakkaktır. Fakat her kaynaktan aynı derecede istifade etmiş değildir. Kendisinin de eserin mukaddimesinde ifade ettiği gibi söz konusu kaynaklardan mutemet olarak görülen çalışmalarından daha ziyade yararlanmıştı. Bu bağlamda eserin kaynakları arasında aslan payını Melîbârî'nin ilmî şahsiyetinin teşekkülünde en çok etkisi bulunan İbn Hacer el-Heytemî'nin şu fıkıh eserleri olmuştur: *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, *Fethu'l-cevâd fî şerhi'l-İrşâd*, *el-İmdâd fî şerhi'l-İrşâd*, *el-Î'âb fî şerhi'l-'Abâb* ve *el-Fetâva'l-fıkhiyyetü'l-kübrâ*. Melîbârî eserde İbn Hacer'e atıf yaparken genelde “شیخنا/hocamız” ifadesini kullanmıştır. Eserde mutlak olarak zikredildiğinde bu ifadeden İbn Hacer kastedilir.⁶⁹ Yine İbn Hacer'in eserleri kadar olmasa da Melîbârî'nin şu kaynaklardan da önemli ölçüde yararlanmıştı: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* ve *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'i; Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebî'nin (öl. 779/1377 [?]) *el-Envâr li-a'mâl ('amel)i'l-ebrâr*'ı; Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) *Fethu'l-vehbâb bi-şerhi Menbeci't-tullâb* ve *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*'i. Ayrıca Melîbârî'nin eserde kaynak belirtmeksizin atıfta bulunduğu birçok fakîh daha bulunmaktadır. Bunlardan en çok atıf yapılanların isimlerini şöyle sıralayabiliriz: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245), İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî (öl. 660/1262), Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî İbnü'r-Rif'a el-Ensârî (öl. 710/1310), Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübki (öl. 756/1355), Şihâbüddîn Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Ezra'î (öl. 783/1381), Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (öl. 794/1392) Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî (öl. 772/1370), Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 824/1421) ve Ebü'z-Ziyâ Abdurrahmân b. Abdilkerîm b. İbrâhîm el-Gaysî ez-Zebîdî (öl. 975/1568).

⁶⁹ Melîbârî, *Fethu'l-mu'in*, 39, 49, 50, 58 vd.

B. *Fethu'l-Mu'ın*'in Şâfiî Mezhebindeki Önemi

1. *Fethu'l-Mu'ın*'in Mezhep İçinde Mutemet Kaynak Olarak Görülmesi

Şâfiî muhitinde gerek kaynak olarak kullanılması gerekse fetvâ için müracaat edilmesi hususunda olsun Râfî ve Nevevî'nin (şeyhayn) eserleri esas alınmaktadır. Şihâbüddîn er-Remlî bu konuda şunları aktarmaktadır: “Şeyhayn'ın mezhep içindeki çalışmaları kayda değerdir. Bu sebeple de ilmiyle amel eden (Şâfiî) âlimler, bu iki fakîhin görüşlerine itimat ederek delillerle takviye etmektedirler. İhtilafa düştükleri konularda ise Nevevî'nin görüşü ile amel etmektedirler.”⁷⁰ Nevevî'den sonra Şâfiî fukahâsı, fıkıh anlayışını onun eserlerinde yer alan görüşlere göre şekillendirmeye çalışmış ve onu izleyen merhalede Şâfiî fıkıh literatürü onun eserleri ekseninde gelişimini sürdürmüştür. Muteahhir Şâfiî fukahâsından bu döneme damgasını vuran ise İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddin er-Remlî olmuştur. Nitekim İbn Hacer ve Remlî Nevevî'den kendi dönemlerine kadar Şâfiî fıkıh birikimini ayıklayıp *Tuhfetü'l-mubtâc* ve *Nihâyetü'l-mubtâc* adlı eserlerinde derlemişlerdir.⁷¹ Mezhebin ikinci şeyhayn'î olarak niteleyebileceğimiz İbn Hacer ve Remlî'den sonra Şâfiî ulemâsının çoğunluğu, İbn Hacer el-Heytemî'nin taktir ettiği görüşler ile amel etmektedirler. Mısır yöresi Şâfiî müntesipleri ise Remlî'nin taktir ettiği görüşleri esas almaktadırlar.⁷²

Melibârî, hem İbn Hacer'in talebesi olması hem de onun fıkıh anlayışının hâkim olduğu bölgede yetişmiş bir fakîh olması hasebiyle fikhî çalışmalarında İbn Hacer'in eğilimini esas almıştır. Buna binaen de Melibârî'nin fikhî düşünceleri özellikle sözü edilen bölgelerin fakîhleri tarafından muteber görülmüş ve onun fıkıh çalışmaları mutemet olarak

⁷⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Enşârî, *Fetâva'r-Remlî*, (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.), 4/262; Mehmet Aziz Yaşar, *Memlûkeler döneminde fıkıh siyaset ilişkisi* (Ankara İlahiyât Yayınları, 2020), 98-99.

⁷¹ Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 38/239.

⁷² Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Kürdî el-Medenî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye fi-men yüftâ bi-kavlibî min e'immeti's-Şâfi'iyye (müte'ahhiri's-sâdeti's-Şâfi'iyye)* (Dımaşk: Dâru Nûru's-Şabâh, 1432/2011), 38; Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, 34/242; Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 139-144.

kabul edilmiştir. Bu çerçevede onun fıkḥî birikimini en iyi şekilde yansıtan *Fethu'l-mu'în* adlı eseri büyük bir teveccüh görmüş ve birçok fakih tarafından methedilmiştir. Bu cümleden olarak Şair ve âlim Ferîd b. Muhyiddîn el-Berberî (öl. 1300/1883) *Fethu'l-mu'în*'in önemini şu beyitlerle anlatmıştır:

فتح المعين كتاب شأنه عجب حوا من الفضل ما لم يحوه كتب
وقد رقي في إختصار اللفظ ذروته حتي تهون علي حفاظه الكرب
كم من لآلي حسان فيه كامنة عن غير أهل لها تخفي وتحتجب
وقد حوى من نصوص الشافعي ومن منصوص أصحابه ما كان ينتخب
فلا تبال بمن زاغت بصيرته عن قدره فهو أعمي فاته الشنب
أحكام مذهبنا فيه مبنية أثني على حسن تأليف له العرب
فيه الغنى غالبا عن سائر الكتب وذاك فضل علينا شكره يجب⁷³

Esasen bir eserin kıymet-i ilmiyesini gösteren amillerin başında, sonraki âlimler tarafından güvenilir kaynak olarak addedilip pratik dinî ihtiyaçlarının çözümü için ona müracaat edilmesi hususu gelmektedir. Bu anlamda *Fethu'l-mu'în* müteahhir Şâfiî fakihleri tarafından güvenilir bir kaynak olarak telakki edilmiş ve onlar, gerek kendi görüşlerinin desteklemesi için gerekse fetvâ ve kazâ işlemlerinde olsun onu referans kaynak olarak kullanmışlardır. Bu bakımdan da *Fethu'l-mu'în* uzun bir zaman diliminde Şâfiî müntesiplerinin önemli bir kısmı için başucu esere konumunda olmuştur. *Fethu'l-mu'în*'i kendi eserlerinde referans olarak

⁷³ Şanı yücedir *Fethu'l-mu'în*'in başka kitabın sahip olmadığı meziyete sahiptir o
Oldukça muhtasar ifadeleri kolayca ezberlenebilir niteliktedir o
Güzel nüktelerle doludur o ancak ehil olanlar görebilir onları
İçerir İmam Şâfiî'nin ve ashabının seçkin naslarını
Onun kadrini idrak edemeyen kördür, göremez güzelliklerini
Tasnif eder mezhebimizin fikhını güzel telifini metheder Araplar
İhtiyaç bırakmaz diğer kitaplara Bu, bir lütuftur şükür gerekir bize.
Ezherî, “eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu”, 139.

kullanan âlimler arasında *Tühfetü'l-mubtâc*'ın muhaşşisi Abdulhamîd eş-Şîrvânî (öl. 13001/1884), Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, Abdurrahman Bâ 'Alevî (öl. 1320/1902) ve Şeyh 'Alevî b Muhammed es-Sekkâfî (öl. 1335/1917) saymamız mümkündür.⁷⁴ Aynı şekilde günümüz ilim dünyasında da *Fethu'l-mu'in*'e bir rağbet olduğuna vakıf olmaktadır. Nitekim birçok muasır fakîh, fıkıh ansiklopedileri ve fetvâ kurulları da *Fethu'l-mu'in*'i referans kaynak olarak kullanmışlardır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî,⁷⁵ Ebû Ömer Dübyân b. Muhammed ed-Dübyân,⁷⁶ Komisyon, el-Mevsû'atü'l-fikîyyetü'l-Kuveytiyye, Komisyon, Mevsû'atü'l-icma' fi'l-fikhi'l-İslâmî; Fetâvâ's-şebeketi'l-İslâmiyye, Fetâvâ ve istişârât mavki'l-İslâm el-yevm.

2. *Fethu'l-Mu'in*'in Ders Kitabı Olarak Okutulması

Fethu'l-mu'in'in Şâfî mezhebindeki konumunu gösteren hususların belki de en önemlisi onun ders kitabı olarak okutulmuş olmasıdır. *Fethu'l-mu'in*'in eski dönemlerde klasik eğitim sistemiyle tedrisat yapan birçok medrese ve ders halkalarında okutulduğu kaydedilmektedir. *Fethu'l-mu'in*'in başta Haremeyn-i Şerfiyn olmak üzere hicaz bölgesinin birçok yerinde, Yemen, Suriye, Hint alt kıtasının güney sahili, Endonezya, Somali ve Malezya gibi İslâm âleminin geniş bir coğrafyasında, uzun bir süre ders olarak okutulmuştur. Zira *Fethu'l-mu'in* birçok çalışmaya konu olması ve bu çalışmaları yapan âlimlerin hemen hepsinin onu kendi talebelerine okuttuğuna işaret etmesi onun çokça okutulduğunun bariz örnekleridir.⁷⁷

⁷⁴ Bk. Abdulhamîd eş-Şîrvânî *Havâşî's-Şîrvânî (Tühfetü'l-mubtâc ile birlikte)* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1357/1987), 2/405, 431; 7/198, 201, 207, 217, 218, 224, 235; Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, *Kâşifetü's-secâ şerhu Sefîneti'n-necâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 228, 288, 378, 409; Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin Bâ 'Alevî, *Buğyetü'l-müsterşidîn fi telbis fetâvâ ba'di'l-eimmeti mine'l-muteahbirîn* (Terîm: Dâru'l-Fakîh li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1430/2009), 1/381.

⁷⁵ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühu* (Suriye: Dâru'l-Fikr, tsz.), 4/2640, 2645, 2650.

⁷⁶ Ebû Ömer Dübyân b. Muhammed ed-Dübyân, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye esâleten ve mu'âsere* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1432/2011), 2/68; 7: 163, 179, 363.

⁷⁷ Dimyâtî, *İ'ânetü't-tâlibîn*, 1: 13; es-Seyyid 'Alevî b. Seyyid Ahmed es-Sekkâf, *Terşîhu'l-müstefîdîn bi terşîhi Fethu'l-mu'in*, 2.

Fethu'l-mu'in popülaritesi günümüzde de sürmektedir. Zira günümüz Şâfiî fukahâsı ona büyük bir teveccüh göstermekte ve onun okunmasını ve okutmasını önemle tavsiye etmektedirler. Nitekim son dönem âlimlerinden fakîh Muhammed eş-Şukayr'ın bu meyandaki şu ifadeleri önemlidir: "İbn Hacer'den ilim tahsil eden âlimlerden biri Zeynüddîn el-Melibârî'dir. O, zayıf görüşlerden halî, faydalı, muhtasar bir kitap telif etti. Bu, fetvâ için elverişli bir kitaptır.... Ulemâ tarafından kabul gördü ve okunması tavsiye edildi. 'Allâme Molla Ramazan, birçok âlim yetiştiren 'Allâme Hasan Habenneke ve Şeyh Mahmud el-Habbâl bu kitabı okuyan ve okunmasını teşvik eden önemli simalardandır."⁷⁸ *Fethu'l-mu'in* günümüzde başta Hindistan'ın güney sahil bölgesi olmak üzere Şâfiî mezhebinin hâkim olduğu muhitlerde klasik eğitim veren birçok medrese ve ders halkaları ile birlikte modern eğitim sistemiyle faaliyet yürüten bazı üniversite, fakülte, enstitü ve diğer dinî eğitim öğretim kurumlarında ders müfredatı olarak okutulmaktadır. *Fethu'l-mu'in*'in Hindistan'ın Tâmil Nâdu vilayetinde bulunan el-Bâkiyâtü's-Sâlihât Fakültesi, Kerala vilayetinde bulunan el-Câmi'atü'n-Nûriyetü'l-'Arabiyye ve Câmi'atu Dâra'l-Hüde'l-İslâmiyye üniversitelerinde ve bu kurumların sistemiyle din eğitimini veren Hindistan'ın daha pek çok külliye, enstitü ve diğer dinî eğitim merkezlerinde ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Terîm ve Hadramevt başta olmak üzere Şâfiî mezhebinin hâkim olduğu Yemen'in bazı kentlerinde ile Somali ve Sri Lanka'da bulunan dinî eğitim kurumlarının birçoğunda ders olarak talebelere okutulmaktadır.⁷⁹ Yine *Fethu'l-mu'in*'in Irak Kürt bölgesinde ve Türkiye'de klasik tedarisat yapan bazı medreselerde de okutulmaktadır. *Fethu'l-mu'in*'in Kahire'de bulunan Câmi'u'l-Ezherî's-Şerîf ve Şam'da bulunan Câmi'u'l-Emevî gibi büyük ve merkezi camilerde öteden beri ders halklarında okutulduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Ayrıca *Fethu'l-mu'in*, Muhammed eş-Şukayr, Rüşdî Selîm el-Kalem ve Hüseyin Abdullah el-'Alî gibi çağdaş birçok âlim

⁷⁸ Melibârî, *Fethu'l-mu'in*, (tahkik edenin mukaddimesi), 3.

⁷⁹ <http://www.alhabibomar.com/Lessons.aspx?SectionID=7;>
<http://rebatafateh1030.blogspot.com/>, erişim tarihi: 24.7.2020.

⁸⁰ https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21_, erişim tarihi, 23.6.2020.

tarafından ders olarak verilmiş ve bu dersler video kayıt sistemiyle kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlara internet üzerinden erişilebilmektedir.⁸¹

3. *Fethu'l-Mu'în*'in Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Fethu'l-mu'în'in Şâfiî fıkıh birikimindeki öneminin en önemli göstergelerinden biri de sonraki fakihler tarafından çalışma konusu yapılmış olmasıdır. Nitekim *Fethu'l-mu'în*, telif edildikten sonra birçok fakihin teveccühüne mazhar olmuş ve birçok çalışmaya konu edilmiştir. Bu bakımdan da Şâfiî fıkıh literatürünün gelişiminde muazzam bir katkı sunmuştur. Bu çalışmalar şerh, haşiye, talik, nazım ve tercüme gibi farklı türlerden oluşmaktadır. Bu nedenle burada bu çalışmaların her bir türünü ayrı başlık altında zikredeceğiz.

a. *Fethu'l-Mu'în*'in Üzerine Yapılmış Şerh Çalışması

İslâm telif geleneğinde şerh çalışması genellikle muhtasar metinler üzerine yapılmaktadır. Şerh türü çalışmalarda muhtasar metnin bütün ifadeleri açıklanmaktadır. Bunun yanı sıra bu tür teliflerde muhtasar metinlerde eksik bırakılan yerler tamamlanmakta, içinde bulunan hatalar düzeltmekte ve örneklerle muhteva zenginleştirilmektedir.⁸² Bu yazım türünden *Fethu'l-mu'în* üzerine yapılmış şu çalışma bulunmaktadır: *Şerhün 'alâ Fethi'l-mu'în*. Bu şerh, Melîbârî'nin torunu 'Allâme Zeynüddîn el-Mahdûmü'l-Ehîr el-Fennânî (öl. 1305/1888) tarafından kalem alınmıştır. Üç cüz şeklinde telif edilen bu çalışma henüz ilim dünyasına kazandırılmamıştır.⁸³

b. *Fethu'l-Mu'în*'in Üzerine Yapılmış Hâşiye Çalışmaları

Hâşiye, bir eserin sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren notlardır. Bu tip çalışmalar genellikle muhtasar metinlere yazılmış şerhler üzerine yapılmaktadır. Hem şerhte hem de metinde bulunan kapalı ifadeleri ya da onlarda geçen özel isim,

⁸¹ [https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21.;](https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21;) <http://www.awqaf-damas.com/?page=search;> erişim tarihi: 22.6.2020;

⁸² Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

⁸³ Melîbârî, *Terâcimu 'ulemâi'-Şâfiyye*, 89.

âyet, hadis, şiir gibi hususları açıklamaktadır.⁸⁴ *Fethu'l-mu'în*'in üzerine yapılmış hâşiyeler türü eserler şunlardır:

1. Alî b. eş-Şeyh el-‘Ârif Billah Abdurrahman en-Nakşebendî et-Tânûrî el-Melibârî (öl. 1178/1764) *Tenşîtu'l-mutâli'în 'alâ bâşiyeti Fethi'l-mu'în*. Eser tamamlanmamıştır. Mevcut kısmı basılmıştır. *Fethu'l-mu'în*'in ilk hâşiyesi olarak bilinmektedir.⁸⁵

2. Alî b. Ahmed b. Sa'îd Bâsabrayn (öl. 1304/1887): *Î'ânetü'l-müsta'în 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁸⁶

3. Osmân b. Muhammed Şetâ el-Bekrî ed-Dimyâtî (öl. 1310/1893), *Î'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi Fethi'l-mu'în*. *Fethi'l-mu'în* hâşiyeleri arasında en büyük, en faydalı ve ifade açısından en akıcı hâşiyeler olarak bilinmektedir. Birçok yerde *Fethi'l-mu'în* bu eser ile birlikte okutulmaktadır.⁸⁷ Eser Abdullah el-Mevlevî el-Melibârî tarafından Malâbâr'ın yerel dili olan Maleyâlem'e tercüme edilmiştir.

4. Ahmed eş-Şîrâzî en-Nâdâfermî el-Melibârî (öl. 1326/1908): *Hâşiyetün 'alâ Fethi'l-mu'în*. Eser mahtût olup bir nüshası Hindistan'ın Nâdâferm şehrinde bulunan el-Câmi'u'l-Kebîr kütüphanesinde kayıtlıdır.⁸⁸

5. es-Seyyid 'Alevî b. Seyyid Ahmed es-Sekkâf (öl. 1335/1917): *Terşîbu'l-müste'îdîn bi tevşîhi Fethi'l-mu'în*.⁸⁹

6. eş-Şeyh Mihrân Musliyâr en-Nermertûrî el-Melibârî (öl. 1403/1983) ve 'Allâme Ebû Bekir et-Tânûrî el-Melibârî (öl. 1415/1994) *Hâşiyetu fethi'l-mülbim 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹⁰

⁸⁴ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiyeler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

⁸⁵ Muhyisünne Abdulkâdir b. Muhammed el-Melibârî, *Tabkâku'l-matleb bi ta'rîfi mustalabi'l-meşâheb mezhebi'l-imâmî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), 241.

⁸⁶ Zirikî, *el-A'lâm*, 4: 260.

⁸⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcümü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, tsz.), 6/270.

⁸⁸ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfiyye*, 189.

⁸⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 6: 295.

c. *Fethu'l-Mu'în*'in Üzerine Yapılmış Ta'lik ve Takrîr Çalışmaları

Ta'lik, zor bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi ya da metin sahibinin görüşlerinin tenkidi için sayfaların kenarına veya alt kısımlarına yazılan ilave ve notlardır. Takrîr ise bir eserde bulunan bir meseleyi derinden inceleyip tahkikini yapmak ve açıklamaktır.⁹¹ *Fethi'l-mu'în* üzerine yapılmış bu tür çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

1. Ahmed b. Abdilazîz el-Mahdûm el-Fennânî (öl. 1277/1861): *Ta'likun 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹²

2. Ahmed es-Sağîr b. Muhammed el-Bilinkûtî el-Melibârî (öl. 1341/1923): *Ta'likun kebîrun 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹³

3. Şeyh Küncü Muhammed Musliyâr b. eş-Şeyh el-'Allâme Ahmed Kûtî Musliyâr el-Melibârî (öl. 1352/1934): *Takrîrâtün 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹⁴

4. Şeyh Küncü Ahmed Musliyâr el-İrumbâlşîrî (öl. 1364/1945): *Ta'likâtün 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹⁵

5. Şihâbuddîn Ahmed Kûyâ eş-Şâliyâtî (öl. 1374/1955): *Takrîrün 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹⁶

6. eş-Şeyh Muhammed Musliyâr b. Sûfî Musliyâr el-Kerineffârâvî el-Melibârî (öl. 1405/1985): *Takrîrâtün 'alâ Fethi'l-mu'în*.⁹⁷

⁹⁰ https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21.html?fbclid=IwAR3SkoHrhukI0HlO9jWP3hPLJCKI7OYFNIAAnHIYuBJuC5uuQ96bGRu2vqC0, 4.7.2020.

⁹¹ Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/508.

⁹² Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 154.

⁹³ <http://alhindiya.com/2019/12/13/>, 24.6.2020.

⁹⁴ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 344.

⁹⁵ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 343.

⁹⁶ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 378.

⁹⁷ Melibârî, *Terâcimu 'ulemâi'ş-Şâfiyye*, 343.

7. eş-Şeyh Ebî Ahmed Musa el-Berdelî (öl. 1393/1973): *Takrîrâtü'n 'alâ Fethi'l-mu 'în*.⁹⁸

8. eş-Şeyh el-'Allâme Küncâmû el-Feydî el-Melibârî: *Ta'likâtü'n 'alâ Fethi'l-mu 'în*.⁹⁹

d. *Fethu'l-Mu 'în*'in Üzerine Yapılmış Diğer Çalışmalar

1. Şeyh Muhammed Musliyâr b. Hasen el-Arakkeli el-Vadânfellî: *Manzûmetu ferâzi Fethi'l-mu 'în*. Eserde *Fethi'l-mu 'în*'in ferâz bölümü nazmedilmiştir.¹⁰⁰

2. Şeyh Abdurrahman Bâvâ el-Melibârî: *Hullâsatü'l-fıkhi'l-İslâmî (Hullâsatu Fethi'l-mu 'în)*. Eser *Fethi'l-mu 'în*'in özetidir. Üç cilden ibaret olan bu eser, önce birinci cildi *Hullâsatu Fethi'l-mu 'în* adıyla basılmıştır. Daha sonra eser bir komisyon tarafından gözden geçirilmiş ve her üç cildi *Hullâsatü'l-fıkhi'l-islâmî* ismiyle yayınlanmıştır.

3. Şeyh Kunc Musliyâr el-Melibârî: *el-Muhimme fî beyân'l-eimmeti'l-mezkûrin fî Fethi'l-mu 'în*. Eserde *Fethi'l-mu 'în*'de geçen âlimlerin biyografileri ele alınmıştır.¹⁰¹

d. *Fethu'l-Mu 'în*'in Üzerine Yapılmış Tercüme Çalışmaları

Yukarıda zikrettiğimiz *Fethu'l-Mu 'în* ile ilgili çalışmalar, genel itibariyle ilim erbabına yönelik ilmî çalışmalardan ibarettir. Bunun yanı sıra Şâfiî mezhebine mensup Müslüman halkının pratik dinî ihtiyaçlarının çözümü için *Fethu'l-Mu 'în*, başta Hint Alt Kıtasının yerel dilleri olmak üzere Türkçe, İngilizce, Malayalam, Kannada, Endonezya ve Malezya gibi dillere de tercüme edilerek büyük bir okuyucu kitlesinin istifadesine sunulmuştur.¹⁰²

⁹⁸ https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21/, erişim tarihi: 25.6.2020.

⁹⁹ https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21/, erişim tarihi: 25.6.2020.

¹⁰⁰ Abdullah Muhammed el-Hubeysî, *Câmi'u's-şürûhi ve'l-havâşî* (Ebu Dabi: el-Macma'u's-Sikâfî, 1425/2004), 2/1350.

¹⁰¹ Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddin el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 124.

¹⁰² Ezherî, "eş-Şeyh Ahmed Zeynüddin el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu", 138.

Sonuç

Hint Alt Kıtası erken dönemlerden itibaren İslâm dini ile tanışmıştır. İslâm'ın kıtada yayılması ise genel olarak fetih hareketlerinin ve Müslümanların irşat faaliyetlerinin etkili olduğu görülmektedir. İslâm'ın kabulüyle birlikte kıtada fıkıh mezhepleri de yayılmıştır. Bu bağlamda kıtanın kuzey ve orta kesiminde Hanefilik hâkim mezhep konumunda olmuş, güney sahil şeridinde ise Şâfiî fıkıh anlayışı benimsenmiştir. Kıtada fikhî mezheplerin yayılışıyla beraber mezhep eksenli çok sayıda medrese kurulmuş ve birçok fakih yetişmiştir. Kıtanın yetiştirdiği mümtaz fakihlerinden biri, ilim ve irfan ailesi olarak şöhret bulan Mahdûm ailesine mensup Zeynüddîn Ahmed el-Melibârî eş-Şâfiî'dir.

Melibârî, ilk ilim tahsilini kendi memleketinde görmüştür. Daha sonra Mekke'ye gitmiş ve burada bulunan dönemin meşhur Şâfiî fakihlerinden ilim tahsili ile birlikte tasavvufun adap ve ilkelerini öğrenmiştir. İlim ve tasavvuf icazetlerini aldıktan sonra memleketine dönmüş ve burada otuz yıldan fazla kesintisiz bir şekilde irşat ve tedrisat faaliyetlerinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra Melibârî, o dönemde Hindistan'da sömürgecilik faaliyetlerinde bulunan gayr-i müslim dış güçlere karşı Hint toplumunu bilinçlendirmiş ve toplumun onlara karşı tavrı almasında önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda Melibârî toplumun dinî meselelerinin çözümü için de uğraşmış ve bu konuda özellikle Şâfiî müntesiplerinin müstağni kalamayacağı fetvâ çalışmaları yapmıştır. Onun fetvâları hem bölgede hem bölge dışında büyük bir itibar görmüştür.

Fikhî yönüyle öne çıkan Melibârî bu alanda kayda değer çalışmalar yapmıştır. Onun bu çalışmaları ise klasik Şâfiî fıkıh geleneğinin bir devamı niteliğindedir. O, fikhî faaliyetlerini geleneksel Şâfiî fıkıh ekseninde gerçekleştirmiş ve mezhep içindeki yerleşik görüşün dışına pek çıkmamıştır. Bu yüzden onun fikhî tercihlerinin geneli mezhep içi görüşler şeklinde olduğu ifade etmek mümkündür. Ancak Melibârî'nin gerek fikhî meselelere ilişkin mezhep imamlarının görüşlerini sistematik bir biçimde sunup temellendirmesinden gerekse kaleme aldığı fikhî çalışmalar ile Şâfiî literatürünün gelişmesinde oynadığı önemli rolden ötürü olsun, mezhep içinde kendisinden çokça söz ettirmiş ve mezhepte önemli bir yer meşgul etmiştir.

Melîbârî'nin fıkıh alanında telif ettiği bu çalışmalardan en çok ses getiren ise kendi telifi olan *Kurratu'l-ayn* muhtasar fıkıh metnine yazdığı *Fethu'l-mu'in* adlı şerh çalışmasıdır. Telifinden itibaren büyük bir teveccüh gören eserin ünü, müellifinin ününü geçmiş ve müellif onun ismiyle anılır olmuştur. Melîbârî, Şâfiî muteahhirîn temel fıkıh metinlerinden istifadeyle hazırladığı eserde mezhepte mutemet kabul edilen iki eğilimden biri olan İbn Hacer el-Haytemî'nin eğilimini benimsemiştir. Dolayısıyla eser, mezhep içerisinde İbn Hacer'in fıkıh anlayışını benimseyen bölgelerde daha fazla itibar görmüştür. Nitekim *Fethu'l-mu'in* bu bölgelerde, eski dönemlerde medrese ve ders halkalarında yoğun bir şekilde okutulduğu gibi günümüzde de hem klasik medrese usûlü hem de modern sistem ile ders veren birçok dinî eğitim kurumlarında derse kitabı olarak okutulmaktadır. Keza eser, gerek ilmî çalışmalarda gerekse fetvâ vermede olsun Şâfiî müntesipleri arasında mutemet olarak kabul edilmiş ve müracaat edilen temel kayanlar arasında yer almıştır. Zaten eser üzerinde birçok hâşiye, ta'lik, takrir, nazım, ihtisar, şerh gibi çalışmaların yapılması ve Hindistan'ın birçok yerel dilleri ile birlikte Türkçe, Endonezce, Malayca ve İngilizceye tercüme edilmesi onun kıymet-i ilmiyesini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan da Melîbârî'nin bu eseriyle Şâfiî fıkıh birikiminin zenginleşmesinde önemli bir katkı sunduğunu ifade etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- ‘Avvâdî, Yusûf Muhammed ‘Abduh. “el-‘Allâme Abdurrahman b. Ziyâd el-Maksarî ve cühûdu’l-ilmîyye ve eseruhu ‘alâ talebeti’l-‘ilmi ve’l-muctame’”. *Mecelletu Câmi‘ati’l-Medîneti’l-‘Âlemîyye*. 17 (2016), 137-175.
- ‘Ayderûs, Muhyüddîn ‘Abdulkâdir b. Abdillâh. *en-Nûru’s-sâfir ‘an abbâri’l-karni’l-‘âşir*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1405/1985.
- Aslan, Mahsum. *İbn Hacer el-Heytemî İle Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilâf Sebep̄leri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Bâ ‘Alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin. *Buğyetü’l-müsterşidîn fî telhis fetâvâ ba’di’l-eimmeti mine’l-muteabbirîn*. 2 Cilt. Terîm: Dâru’l-Fakîh li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1430/2009.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hedîyyetü’l-ârifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Matba‘atü’l-Behiyye, 1370/1951.
- Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Câvî, Muhammed b. Ömer Nevevî. *Kâşifetü’s-secâ şerhu Sefîneti’n-necâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdulkâdir Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetu İrsikâ, 1431/2010.
- Dimyâtî, Osman b. Muhammed Şetâ el-Bekrî. *İ‘ânetü’t-tâlibîn ‘alâ halli elfâzi Fetbu’l-mu‘în*. 4 Cilt. B.y.: Dâru’l-Fikr li’t-Taba‘ati ve’n-Neşr ve’t-Tavzî’, 1418/1997.
- Dübyân, Ebû Ömer Dübyân b. Muhammed. *el-Mu‘âmelâtü’l-mâlîyye esâleten ve mu‘âsere*. 20 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1432/2011.
- Ezherî, Rafik Abdalberr el-Vâfi. “eş-Şeyh Ahmed Zeynüddîn el-Mahdûm el-Melibârî ve hademâtuhu”. *Sikâfetü’l-Hinde Mecelletün ‘İlmîyyetün Sikâfiyyetün*. 64/3 (2013), 118-169.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el- en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahâbayn (el-Müstedrek ‘ale’s-Seyhayn)*. Thk. Mustafa

- ‘Abdulkâdir ‘Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hasenî, Abdülhâyy b. Fahriddîn b. Abdilâlî. *Nüzhetü'l-havâtur ve bebcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Hubeyşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şürâhi ve'l-havâşî*. 3 Cilt. Ebu Dabi: el-Macma'us-Sikâfi, 1425/2004.
- Hüsni, ‘Abdulhay). *es-Sikâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*. Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sikâfe. 2015.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- Kalkaşendî, Ebül-'Abbâs Ahmed b. Alî. *Subbu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- Kallek, Cengiz “İbn Hacer el-Heytemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/531-534. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, tsz.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. “Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmâm Leknevî”. 16/1 (2014), 89-140.
- Komisyon. *Indian writings in Arabic*. University Of Calicut School Of Distance Education, tsz.
- Kürdî, Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân el-Medenî. *el-Fevâ'idü'l-medeniyye fi-men yüftâ bi-kavlibî min e'immeti's-Şâfi'iyye (müte'ahhiri's-sâdeti's-Şâfi'iyye)*. Dımaşk: Dâru Nûru'd-Sabâh, 1432/2011.
- Meğrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman. *Mevsû'atu mevâkefi's-selef fi'l-'akâide ve'l-menbec ve't-terbiyye*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Melîbârî, ‘Abdunnesîr Ahmed. *Terâcimu 'ulemâi's-Şâfi'iyye fi'd-diyâri'l-Hindiyye*. B.y.: Dâru'l-Kalem li'd-Dirâsat ve'n-Neşri, tsz.
- Melîbârî, Ahmed b. Muhammed. *Fethu'l-mu'în bi-şerhi Kurreti'l-'ayn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2004.

- Melibârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-'acibe ani'l-es'uleti'l-garibe*. Hindistan: Dâru't-Tabâ'ati ve'n-Neşr, tsz.
- Melibârî, Ahmed b. Muhammed. *el-İsti'dâdu li'l-mevt ve su'âli'l-kabr*. thk. Sa'îd Kerîm ed-Dır'amî. İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, tsz.
- Melibârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Menbecü'l-vâdih bi şerhi İhkâmu abkâmi'n-nikâb*, Riyad: Câmi'atu Melik Suud, No: 216-5/ م.م .
- Melibârî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'ibâd ilâ sebîli'r-reşâd*. B.y.: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Melibârî, Muhyisünne Abdulkâdir b. Muhammed. *Tabkîku'l-matleb bi ta'rîfi mustalabi'l-meşheb mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- Melibârî, Zeynüddîn b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mücâhidîn fi ba'zı abbâri'l-Burtugâliyyîn*. Thk. Muhammed Sa'îd et-Tarîhî. Beyrut: Müessesetü'l-Vef, 1405/1985.
- Nemir, 'Abdulmun'im. *Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'e li'd-Dirâsât, 1401/1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minbâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-muftîn fi'l-fikhi*. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Özcan, Azmi. "Malabar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/465-466. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmet. "Melibârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/48-49. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Remlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Enşârî. *Fetâva'r-Remlî*. 4 Cilt. B.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/508-510. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şirvânî, Abdulhamîd. *Havâşî's-Şirvânî (Tuhfetü'l-İmuhTac ile birlikte)*. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1357/1987.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Yaşar, Mehmet Aziz. *Memlûkeler döneminde fıkah siyaset ilişkisi*. Ankara İlâhiyât Yayınları, 2020.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'arabî*. Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sikâfe, 2013.

Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Baskı 15. 8 Cilt. B.y.: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1423/2002.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkahü'l-İslâmî ve edilletühu*. Suriye: Dâru'l-Fikr, tsz.

Web Tabanlı Kaynaklar

<http://alhindiya.com/2019/12/13/>, erişim tarihi: 24.6.2020.

https://www.nidaulhind.com/2016/02/blog-post_66.html, erişim tarihi: 21.6.2020.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Hindistan%27da_%C4%B0slam, erişim tarihi: 28.5.2020.

<http://www.alhabibomar.com/Lessons.aspx?SectionID=7>, erişim tarihi: 23.6.2020.

<http://rebatalfateh1030.blogspot.com/>, erişim tarihi: 4.7.2020.

https://www.nidaulhind.com/2017/04/blog-post_21.html?fbclid=IwAR3SkoHrhukI0HlO9jWP3hPLJCKI7OYFNIAnHIYubJuC5uuQ96bGRu2vqCQ 4.7.2020.

<http://www.awqaf-damas.com/?page=search>; erişim tarihi: 22.6.2020.

DEÜİFD LII / 2020, ss. 39-65.

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN
ÖĞRETMENLİK UYGULAMASI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ:
DEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ**

Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ*

ÖZ

Bu araştırmanın amacı meslek öncesinde öğretmen adaylarının öğretmenlik becerilerini geliştirmesini sağlayacak olan öğretmenlik uygulaması derslerine ilişkin görüş ve düşüncelerini öğrenmektir. Araştırmanın evrenini Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2019-2020 öğretim yılı bahar dönemi son sınıf öğrencileri, örneklemini de bu evreninin içinden tesadüfî örneklem yöntemi ile belirlenen 108 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma betimsel niteliklidir. Araştırmada, anket yoluyla elde edilen verilerin IBM SPSS Statistics 22 programında analizi edilmiştir. Yapılan analizler araştırmanın yapısı gereği frekans, yüzdeler ve *T Testi* işlemleri ile sınırlı tutulmuştur.

Araştırma yapılan analizlerden elde edilen sonuçlara göre örneklem grubunu oluşturan öğrenciler, öğretmenlik uygulaması için gerekli olan, Alan Bilgisi, Alan Eğitimi, Öğretme ve Öğrenme Süreçleri, Sınıf Yönetimi, Etkili İletişim ve Değerlendirme ve Kayıt Tutma bilgi, beceri ve davranışlar bakımından kendilerini yeterli gördüklerini belirtmişlerdir. Anket verilerinden elde edilen bulgulara göre öğrenciler, öğretmenlik uygulaması dersinin, mesleki becerilerin geliştirilmesi için gerekli olduğuna inandıklarını ortaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Öğretmen yetiştirme programı, İlahiyat, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, Öğretmenlik Uygulaması Dersi, Öğretmen Adayı

**OPINIONS OF THE FACULTY OF DIVINITY STUDENTS
ABOUT TEACHING PRACTICE: EXAMPLE OF DEU FACULTY
OF DIVINITY**

ABSTRACT

The aim of this research is to learn the opinions and thoughts about teacher practice lessons that will enable pre-service teachers to improve their teaching skills. The sample of the research consists of 108 students of Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity 2019-2020 academic year, spring semester. The

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi A.B.D, sukru.keyifli@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/07/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 16/10/2020

research is descriptive. In the analysis of the data obtained in the research, frequency, percentage and T Tests were used, which are statistical processes. According to the results obtained from the analysis conducted, the students forming the sample group stated that they considered themselves sufficient in terms of knowledge, skills and behaviors, in the knowledge of the Field, in the education of the Field, Teaching and Learning Processes, Classroom Management, Effective Communication and Evaluation and Record Keeping which are necessary for teaching practice. According to the findings obtained from the questionnaire data, the students confirmed that the teaching practice course is a practice-oriented profession by saying that they believe that the teaching practice course is necessary for the development of professional skills.

Keywords: Teacher training program, Theology, Teaching on Religious Culture and Moral Education, Teaching Practice Course, Prospective Teacher

GİRİŞ

Türkiye’de öğretmen yetiştirme çalışmalarının tarihi Cumhuriyet öncesine kadar uzanır. Öğretmen yetiştirme çalışmalarıyla ilgili ilk teşebbüs, 1848 yılında Darülmüallimin-i Rüşdî ve 1868 yılındaki Darülmüallimin-i Sıbyan’ın kuruluşu ile başlamıştır.¹ Eğitim sistemi konusunda kısmen bocalamaların yaşandığı 19. yüzyıl sonlarına rastlayan bu çalışmalar, eğitim ile ilgili iyileştirme çalışmalarının, ilk iş olarak öğretmen yetiştirme ile olacağına inanıldığını göstermektedir.

Eğitim sisteminin iyileştirilmesi ve öğretmen yetiştirme sorunu, Cumhuriyetin ilanından sonraki dönemde de devam etmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyetle birlikte eğitimde ilk önemli adımın, Tevhid-i Tedrisat ile atıldığı söylenebilir. Bu adımın içinde doğrudan olmasa bile dolaylı olarak öğretmen yetiştirme amacı/ programı da bulunmaktadır. Tevhid-i Tedrisatın eğitim ile ilgili tüm faaliyetlerinin Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında toplamış olması, öğretmen yetiştirme çalışmaları konusunu da kapsadığını göstermektedir².

¹ Akyüz, Yahya.. "Türk Eğitim Tarihi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları*. (1997)

² Akyüz, Yahya.. "Türk Eğitim Tarihi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları*. (1997)

Cumhuriyetle birlikte bir meslek olarak tanımlanan öğretmenlik, 22 Mart 1926 tarihinde çıkarılan 789 sayılı Maarif teşkilatına dair Kanuna göre (Madde 12) “maarif hizmetlerinde asıl olan muallimlik” denilerek, eğitim sisteminin merkezine öğretmenin yerleştirilmesi meselesinin oturtulması sağlanmıştır.³

Profesyonel bir meslek olan öğretmenliğin, her meslekte olduğu gibi yeterliklerinin de belirlenmesi gerekmektedir. 1973 yılında TBMM’de kabul edilen 1789 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 43. maddesinde yeterlikler, “ Genel Kültür”, “Özel Alan” ve “Pedagojik Formasyon” olarak belirlenmiştir. Söz konusu yeterlikler, günümüzde de Milli Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmen olmanın ön şartı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle öğretmen adaylarının hizmet öncesi eğitimlerinde yer almaktadır.⁴

Günümüzde Türkiye’de eğitim sisteminden beklenen verimin yeterince alınamamış olduğuna yönelik tartışmaları yapıyor olması, nitelikli öğretmen yetiştirme ile ilgili arayışları hızlandırmıştır.⁵ Bu arayışların içinde, hizmet öncesi öğretmen yetiştirme konusu da ağırlıklı olarak yer almaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan “2017-2023 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Strateji Belgesi” ve “2023 Eğitim Vizyon Belgesi”nin yayınlanmış olması, bu arayışların somut yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁶ Her iki belge de de vurgulanmak istenen hususların başında, “nitelikli öğretmen”in yetiştirilmesi için gerekli olan “öğretmen nitelikleri”nin belirlenmesi bulunmaktadır.

Öğretmen niteliklerinden biri de öğretmenlerde bulunması gereken “pedagojik formasyon yeterliğidir. Pedagojik formasyon yeterliğini kazandıran dersler, “Eğitim Bilimlerine Giriş”, “Gelişim

³ Akyüz, Yahya.. "Türk Eğitim Tarihi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları*. (1997)

⁴ Dursunoğlu, H. "Cumhuriyet Döneminde İlköğretime Öğretmen Yetiştirmenin Tarihi Gelişimi" . *Milli Eğitim Dergisi*, (2003):64-74.

⁵ Bulut, İlhami.. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi" . *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2009): 13-24.

⁶ Üstüner, Mehmet. "Geçmişten Günümüze Türk Eğitim Sisteminde Öğretmen Yetiştirme ve Günümüz Sorunları". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2004):63-82.

Psikolojisi”, “Öğrenme ve Öğretme Kuram ve Yaklaşımları”, “Program Geliştirme ve Öğretim”, “Sınıf Yönetimi, “Rehberlik”, “Ölçme ve Değerlendirme”, “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme”, “Özel Öğretim Yöntemleri” ve “Öğretmenlik Uygulaması” dersleridir.⁷ Aralarında, “Özel Öğretim Yöntemleri”, “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı” ve “Öğretmenlik Uygulaması” gibi uygulama dersleri de vardır. Özellikle öğretmenlik Uygulaması Dersi, öğretmenlik becerilerinin hayata geçirildiği yegâne ders olması bakımından önemlidir.⁸

Öğretmenlik uygulaması dersi ile ilgili yapılan araştırmalar, konuyla ilgili alanın tanınmasına katkı sağlamaktadır. Yapılan araştırmalarda değişik problem cümleleri oluşturulmuş ve konuyla ilgili hipotezler geliştirilmiştir. Bu problemlerden biri de öğretmen adaylarının meslek öncesi eğitimlerinde almış oldukları eğitimin teori ve uygulama bütünlüğünün sağlanıp sağlanmadığının bilinmesidir. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara göre uygulamaya giden öğrencilerin almış oldukları teorik bilgilerin öğretmenlik uygulaması dersi ile ilgili etkinlikleri yerine getirebilmeleri bakımından yeterli olduğu, bu bilgileri uygulama ortamında beceriye dönüştürdükleri ve alan eğitiminde kendilerini daha da geliştirdikleri tespit edilmiştir.⁹

Bir başka araştırmada ise, Öğretmenlik Uygulaması dersi ile ilgili sürecin yönetilmesinde, danışman öğretmenlerin ve öğretim elemanlarının görüş ve düşüncelerinin bilinmesi istenmiştir. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, danışman öğretmenler ve danışman öğretim elemanları, öğretmen adayı öğrencilerinin meslek öncesi eğitimlerinde Öğretmenlik Uygulaması dersinin, öğrencilerin mesleki bakımdan

⁷ Şeyihoğlu, Ayşegül, & Duman, Neşe. "Özel Öğretim Yöntemleri Dersinin Pedagojik Formasyon Eğitimi Coğrafya Bölümü Öğrencileri Açısından Bakış". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, (2020): 442-456.

⁸ Nayır, F., & Çınkır, Ş. "Uygulama Öğretmenleri, Yöneticileri ve Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Okullarda Öğretmenlik Uygulamasında Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri." *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi*, (2014): 71-86.

⁹ Karadüz , Adnan., Eser, Yusuf., Şahin , C.emil, & İlbay, Azmi." Eğitim Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Etkinlik Düzeyi." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , (2009):442-455.

yetişmelerinde olumlu etkisinin olduğunu gözlemlediklerini ifade etmişlerdir.¹⁰

Öğretmenlik Uygulaması dersinin, öğretmen adaylarına meslek öncesi eğitimlerinde bilgi, beceri, uygun tutum ve davranışların kazandırılmasında olumlu etkisi vardır. Öğretmenlik Uygulaması dersinin öğretmen adaylarının, mesleki bakımdan yetişmesinde çok olumlu etkisinin olduğu, ayrıca fakülte ve uygulama okulları arasındaki iletişim ve işbirliği düzeyinin artırılmasında olumlu etkisinin bulunduğu tespit edilmiştir.¹¹ Bu işbirliğinin geliştirilmesinde fakülte-okul yöneticileri, öğretmenler ve öğretim üyeleri arasında bilgi alış verişinin yapılması öncelikle ele alınması gereken bir husustur.¹²

Öğretmen adayları öğretmenlik uygulaması ile ilgili deneyimleri sırasında bazı problemlerle karşılaşmaktadırlar. Öğrencilerin, öğretmenlik uygulaması yaptıkları okullarda bazı sorunlarla karşılaştıklarını, bu sorunların cinsiyete göre farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha fazla sorun yaşadıkları, yapılan araştırmanın sonuçlarından biridir.¹³

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İmam-Hatip Meslek Dersleri öğretmenlerinin, Öğretmenlik Uygulaması dersinin hizmet öncesinde öğretmenlik konusunda gerekli olan yeterli duygusuna sahip olmaları ve öğretmenlikle ilgili bilgi, beceri ve tutumların yerine getirilmesinde öz güven sahibi olabilmeleri bakımından önemli bir derstir. İlahiyat

¹⁰ Görgeç, İzzet., Çokçalışkan, Halil, & Korkut, Ünsal. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları Uygulam Öğretmenleri ve Uygulama Öğretim Üyeleri Açısından İşlevselliği". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , (2012):56-72.

¹¹ Kılıç, Durmuş. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları Üzerine Etkisinin Değerlendirilmesi" . *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* , (2004):172-184.

¹² Ünver, Gülsen. "Öğretmenlik Uygulamasında İşbirliği : Bir Durum Çalışması". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* , (2003): 87-100.

¹³ Demir, Özden & Çamlı, Özgül. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinde Uygulama Okullarında Karşılaşılan Sorunların Sınıf ve Okul Öncesi Öğretmenliği Öğrenci Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi: Nitel Bir Çalışma ". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2011): 117-139.

fakültelerinin ilahiyat lisans bölümünden 1997 yılında “pedagojik formasyon” derslerinin kaldırılmış olması kısmen de olsa öğrencilerde öğretmenlikle ilgili bir ideal eksikliğine neden olduğu tahmin edilmektedir. Bu eksiklik, öğretmenlik mesleği ile ilgili gerek sınıf içi teorik gerek öğretmenlik uygulaması dersinin yürütülmesinde kısmen özgüven kaybına sebep olduğu söylenebilir. Bu kaybın hangi düzeyde olduğunun bilinmesi, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine karşı tutumları bakımından önemlidir.

Çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfında öğrenim görmekte olan öğrencilerin bir başka deyişle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam- Hatip Lisesi Meslek dersleri öğretmeni adaylarının “Öğretmenlik Uygulaması Dersi” ile ilgili uygulama becerilerini yerine getirme konusundaki görüşlerinin öğrenilmesi amacıyla yapılmıştır. Bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki iki temel soruya cevap aranmıştır. (1). Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması dersi ile ilgili görüşleri nedir? (2). Cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

Problem Cümlesi

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri, öğretmenlik uygulaması dersi için gerekli olan mesleki bilgi ve becerileri konusunda yeterli olduklarını düşünüyorlar mı?

Alt Problemler

İlahiyat Fakültesi öğrencileri, öğretmenlik uygulamasını yerine getirmek konusunda bilgi, beceri ve davranışlara sahip olduklarını düşünmekte midirler?

1. Öğretmenlik alan bilgisi ile ilgili temel ilke ve kavramları bilme konusunda kendilerini yeterli görüyorlar mı?

2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi alan eğitimi ile ilgili sahip olunması gereken öğretim yeterliklerine sahip olduklarını düşünüyorlar mı?

3. Öğrenciler, öğretmenlik uygulaması için gerekli olan öğrenme ve öğretme süreçleri hakkında yeterli bilgi beceri ve davranışlara sahip olduklarını düşünüyorlar mı? Bu bağlamda dersin planlanmasını,

uygulanmasını ve değerlendirmesini yapabilme konusunda kendilerine güvenmekte midirler?

4. Öğrenciler, sınıf içi öğretim sürecinin yönetimi ve sürdürülmesi ile ilgili gerekli olan bilgi, beceri ve davranışlara sahip olduklarına inanıyorlar mı?

5. Öğrenciler, öğretmenlik uygulaması sırasında sınıf içinde ve dışında öğrencilerle etkili iletişim kurabileceklerine inanıyorlar mı?

Varsayımlar

1. Ankete katılarak örneklem grubunu oluşturan öğrenciler, görüşlerini belirtirken yeterince istekli oldukları kabul edilmiştir.

2. Ankette kullanılan ölçek maddeleri, yapılan araştırmanın konusunu kapsayacak nitelikte olduğu kabul edilmiştir.

Sınırlılıklar

1. Bu araştırma 2019-2020 öğretim yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencilerini kapsamaktadır.

2. Araştırma bu fakültede yer alan yüz yüze öğretim (örgün öğretim) öğrencileri ile sınırlıdır.

Yöntem

Araştırmada, nicel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan anket soruları “Öğretmenlik Uygulaması Değerlendirme Forumu’ndaki ölçme maddelerinden elde edilmiştir. Veri elde etme çalışmalarında bu anket sorularının geçerlik ve güvenilirlik ön çalışması yapılmış ve yapılan ölçümde Güvenilirlik çalışmasında Alpha değeri 0,94 olarak hesaplanmıştır. Yapılan ölçüm sonucunda elde edilen bu sonuca göre araştırmanın yüksek düzeyde güvenilir olduğu görülmüştür. Google Form üzerinden geliştirilen anket formları, öğrencilerle yapılan ön görüşmeden sonra izinleri alınarak elektronik postalarına ilgili formun linki gönderilmiştir. Google Form üzerinden toplanan veriler IBM SPSS Statistics 22 ile analiz edilmiştir.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencilerini kapsamaktadır.

Araştırmanın örneklemini 2019-2020 öğretim yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. Sınıf öğrencilerinin 3 aylık süre içinde Google Form üzerinden anketi doldurarak geri dönüş yapan öğrenciler oluşturmuştur.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak “Öğretmenlik Uygulaması Değerlendirme Formundaki maddelerin içinden 40 tanesi kullanılmıştır. Kullanılan soru maddeleri kullanılan “Konu Alanı Alt Problemi”, “Alan Eğitimi Bilgisi Alt Problemi”, “Öğretme Sürecini “Planlama Alt Problemi”, “Sınıf Yönetimi Alt Problemi” ve “İletişim Becerileri Alt Problemi olmak üzere, toplam altı alt boyuttan oluşmaktadır. Anket maddelerine ilişkin görüşler beşli likert ölçeğine dayanmaktadır.

Verilerin Analizi

Veri toplama kullanılan anketlerden elde edilen bilgiler bilgisayar ortamına aktarılarak IBM SPSS Statistics 22 programıyla analiz edilmiştir. Yapılan analizlerde veriler arasındaki ilişkiler tespit edilerek tablolar haline getirilmiştir. Ankete katılan öğrencilerin cinsiyet ve yaş bağımsız değişkeni ile sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin tespit edilmesi için frekans ve betimsel İstatistik değerleri yanında ankete katılanlarla ilgili kategorik değişkenlerin hesaplanması için gerekli olan “ Bağımsız Gruplar T Testi yapılmıştır. Çıkan sonuçlar anlamlılık düzeyleri belirlenerek tablolar halinde sunulmuştur.

BULGULAR VE YORUM

Bu başlık altında araştırmada elde edilen bulgular tablolar halinde gösterilmiştir. Bu bağlamda, ankete katılan öğrenciler ile ilgili demografik bilgiler, Konu Alanı, Alan Eğitimi, Öğretme ve Öğrenme Süreci, Sınıf Yönetimi, İletişim ve Kayıt Tutma ve Değerlendirme alt problemleri ile ilgili ölçek maddelerine ilişkin istatistik değerleri yer almaktadır. Ayrıca örneklem grubu öğrencilerinin ankete verdikleri bilgilerde cinsiyete durumuna göre aralarında anlamlı bir farkın olup olmadığını ölçen “t-Testi” sonuçları da tablolar halinde yer almaktadır.

1. Öğrencilere ait demografik bilgiler

1. 1. Cinsiyet İle İlgili Bilgiler

Tablo 1. Cinsiyet Durumu İle İlgili Bilgiler

Cinsiyet Durumu				
	F	%	Geçerli %	Toplam %
Kadın	60	55,6	55,6	55,6
Erkek	48	44,4	44,4	100,0
Toplam	108	100,0	100,0	

Tablo 1'e göre öğretmenlik uygulaması ile ilgili araştırmaya Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinden toplam 108 öğrenci katılmıştır. Buna göre katılımcıların 60'ını kız öğrenciler (% 55.6), 48'ini erkek öğrenciler (% 44.4) oluşturmaktadır.

1. 2. Yaş Durumu

Tablo 2. Yaş Durumu İle İlgili Bilgiler

Yaş Durumu				
	F	%	Geçerli %	Toplam %
20-25 Yaş Arası	93	86,1	86,1	86,1
26-30 Yaş Arası	9	8,3	8,3	94,4
31- 35 Yaş Arası	2	1,9	1,9	96,3
36-35 Yaş Arası	4	3,7	3,7	100,0
Toplam	108	100,0	100,0	

Tablo 2’de de görüldüğü gibi ankete katılan öğrencilerin çoğunluğunu 93 öğrenci (% 86.1) ile 20-25 yaş arasındakiiler oluşturmaktadır. Arkasından az sayıda da olsa 9 öğrenci (% 8.3) ile 26-30 yaş aralığındaki öğrenciler oluşturmaktadır. Buna göre son sınıfta öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğunun dönem ya da yıl kaybı olmadan mezun durumuna gelmiş oldukları anlaşılmaktadır.

2. Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Görüşlerin Dağılım Tablosu

Bu tabloda, araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan ölçek maddeleri ve bu ölçeklere cevap verenlerin sayıları, en düşük ve en yüksek puan değerleri, aritmetik ortalamaları ile standart sapma verileri yer almaktadır.

Tablo 2. Ölçekle İlgili Betimsel Analiz Sonuçları

Betimsel İstatistik Sonuçları					
MADDELER	N	Min	Max.	\bar{X}	SS
M1	108	2	5	3,96	,995
M2	108	2	5	3,92	,699
M3	108	1	5	3,93	,883
M4	108	3	5	3,96	,709
M5	108	3	5	3,59	,737
M6	108	3	5	4,14	,779
M7	108	1	5	3,83	,743
M8	108	3	5	3,74	,753
M9	108	3	5	4,04	,760
M10	108	1	5	3,95	,961
M11	108	3	5	4,19	,716
M12	108	1	5	3,83	,779
M13	108	3	5	3,94	,727
M14	108	3	5	3,88	,758

M15	108	3	5	4,30	,645
M16	108	3	5	3,93	,770
M17	108	1	5	3,74	,825
M18	108	3	5	4,14	,755
M19	108	1	5	3,73	,892
M20	108	3	5	3,86	,803
M21	108	3	5	4,17	,717
M22	108	3	5	3,90	,710
M23	108	3	5	4,15	,695
M24	108	1	5	4,11	,789
M25	108	1	5	4,06	,812
M26	108	1	5	3,69	,839
M27	108	1	5	3,69	,719
M28	108	1	5	3,89	,801
M29	108	1	5	4,09	,743
M30	108	3	5	4,33	,670
M31	108	1	5	4,06	,795
M32	108	3	5	4,30	,714
M33	108	3	5	4,19	,686
M34	108	3	5	4,13	,762
M35	108	3	5	4,04	,842
M36	108	3	5	4,48	,662
M37	108	1	5	4,10	,875
M38	108	3	5	3,80	,794
M39	108	3	5	3,94	,740
M40	108	3	5	4,12	,745

Örneklem grubunu oluşturan katılımcılardan elde edilen verilere göre tablo 3’de görüldüğü gibi ölçek maddelerine verilen cevapların puan ortalamaları değerlerinin en düşük olanı $X= 3.59$ ile “M5” olurken, en yüksek ortalamaya değeri alan ölçek $X= 4,48$ ile M36 ölçeği olmuştur. Yapılan ölçümün sonucunda, tüm ölçeğin aritmetik ortalamalarının yaklaşık 3.5 ile 4.5 arasında çıkmış olması, ankete katılan öğrencilerin, öğretmenlik uygulaması ile ilgili yeterlikler konusunda, kendilerini hazır bulduklarını göstermektedir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin genel olarak, öğretmenlik uygulaması için katılmak durumunda oldukları okul ve sınıf öğretim sürelerini yönetme konusunda güven içinde oldukları anlaşılmaktadır.

3. Öğretmenlik Uygulaması Ölçeği Alt Problemi

Bu başlık altında, “Konu Alanı Alt Problemi”, “ Alan Eğitimi Alt Problemi”, “ Öğrenme Öğretme Süreci Alt Problemi”, Sınıf Yönetimi Alt Problemi”, ve “İletişim Alt Problemi” yer almaktadır. Ölçeğin içindeki maddelerin muhtevasına göre tasnif edilmiş olan bu alt boyutlar, araştırmaya katılan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması ile ilgili görüş ve düşüncelerini yansıtacak muhtevadadır.

3. 1. Konu Alanı Alt Problemi

Konu alanı alt Problemi toplam dört ölçek maddesinden oluşmaktadır. Bu maddeler,1, 2, 3, 4, numaralı ölçekleri oluşturmaktadır.

Tablo 3. Konu Alanı Alt Problemi İle İlgili İstatistik Değerler

	1.Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
M1	-	-	2	1,9	49	45,4	8	7,4	49	45,4
M2	-	-	2	1,9	25	23,1	61	56,5	20	18,5
M3	1	0,9	5	4,6	25	23,1	47	43,5	30	27,8
M4	-	-	-	-	29	26,9	54	50,0	25	23,1

Tabloda görüldüğü gibi ankete katılan öğrencilerin çoğunluğu ölçekte 3. numara ile yer alan ve “emin gibiyim” şeklindeki ifadeyi tercih etmişlerdir. Buna göre katılımcılar, konu alan bilgisi ile ilgili bazı eksikliklerinin olduğunu kabul etmektedirler.

3. 2. Alan Eğitimi Alt Problemi

Alan eğitimi alt probleminde yer alan ölçek maddeleri, öğretmenlik uygulaması ölçek maddeleri içinde yer alan 5, 6, 7, 8, 9 numaralı maddelerdir.

Tablo 4. Alan Eğitimi İle İlgili Sürekli Değişkenlerin Betimsel İstatistiği

	1. Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
M5	-	-	-	-	60	55,6	32	29,6	16	14,8
M6	-	-	-	-	26	24,1	41	38,0	41	38,0
M7	1	0,9	-	-	34	31,5	54	50,0	19	17,6
M8	-	-	-	-	48	44,4	40	37,0	20	18,5
M9					29	26,9	46	42,6	33	30,6

Tablo değerleri incelendiğinde, görüleceği gibi örneklem grubunu teşkil eden öğrenciler, alanlarıyla ilgili özel öğretim yapabilme konusunda kendilerine güvendiklerini ifade etmektedirler. Bununla birlikte, öğretim teknolojilerinden yararlanma, özel öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgili yaklaşımlar konusunda ise az da olsa tereddüt yaşadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo değerlerine göre öğrencilerin, alan eğitimi ile ilgili alt problem, problemin içinde yer alan ölçek maddeleri bakımından, ortalama puan değerinin pozitif yönde olduğunu söylemek mümkündür.

Yapılan bu istatistiksel analize göre, ankete katılan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması sürecinde sınıf içi uygulamalarda yapacak oldukları öğretim etkinlikleri ile ilgili özel öğretim yeterliklerine sahip oldukları söylenebilir.

3. 3. Öğretme ve Öğrenme Süreci Alt Problemi

Öğretme ve öğrenme sürecinin içeriğinde bulunan ölçek maddeleri iki başlık altında tasnif edilmiştir. Bunlardan biri “Planlama” diğeri de “Öğretim Sürecidir”. Araştırmanın verilerinin toplanmasında örneklem grubuna yöneltilen 10, 11, 12, 13, 14, 15. maddeler planlama, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 numaralı ölçek maddeleri de öğretim süreci ile ilgilidir.

Tablo 5. Öğretme ve Öğrenme Süreci İle ilgili Betimsel İstatistikler

Planlama

	1. Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
M10	4	3,7	-	-	28	25,9	41	38,0	35	32,4
M11	-	-	-	-	19	17,6	49	45,4	40	37,0
M12	1	0,9	-	-	37	34,3	48	44,4	22	20,4
M13	-	-	-	-	32	29,6	51	47,2	25	23,1
M14	-	-	-	-	38	35,2	45	41,7	25	23,1
M15	-	-	-	-	11	10,2	54	50,0	43	39,8
ÖĞRETME VE ÖĞRENME SÜRECİ										
M16	-	-	-	-	36	33,3	44	40,7	28	25,9
M17	2	1,9	-	-	42	38,9	44	40,7	20	18,5
M18	-	-	-	-	24	22,2	45	41,7	39	36,1
M19	2	1,9	-	-	49	45,4	31	28,7	26	24,1
M20	-	-	-	-	43	39,8	37	34,3	28	25,9
M21	-	-	-	-	20	18,5	50	46,3	38	35,2
M22	-	-	-	-	33	30,6	53	49,1	22	20,4
M23	-	-	-	-	19	17,6	54	50,0	35	32,4

Tablo verilerine göre ankete katılan öğrencilerin, öğretmenlik uygulaması deneyimi için gerekli olan “Ders planını açık, anlaşılır ve düzenli biçimde yazabilme” konusunda yeterli oldukları anlaşılmaktadır. Tablo 5’de görüldüğü gibi ankete katılan öğrencilerden 41 kişi (% 38, 0), emin olduklarını, 35 kişi (% 32,4) de oldukça emin olduklarını belirtmişlerdir.

Öğrenciler, dersin giriş davranışlarından biri olan amaç ve hedeflerden haberdar etme konusundaki gerekleri yerine getireceklerine güvenmektedirler. Bu konuda, ankete katılan öğrencilerden 49 kişi (% 45,4) emin olduklarını, 40 kişi (%37,0) de oldukça emin olduklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerden, “hedef davranışları uygun yöntem ve teknikleri belirleyebilirim” diye görüş bildirenlerin 37’si (34,3) kesin olmamakla birlikte yine de yapabileceklerini, 48’i (44,4) dersin girişinde öğrencileri, amaç ve hedefler konusunda gerekli bilgilendirmeyi yapabileceklerinden emin olduklarını, 22’ si de oldukça emin olduklarını belirtmişlerdir.

Ankete katılan öğrenciler, derste “Uygun araç-gereç ve materyal seçme ve hazırlayabilme” ile ilgili konularda da kendilerine güvendiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan 32 kişi (% 29,6), yapabilecekleri konusunda fazla zorlanmayacaklarını, 51 kişi (% 47, 2) yapacaklarına inandıklarını ve 25’i (% 23.1) de dersin uygulaması sürecinde gerekli olan ve uygun olan materyalleri seçme ve hazırlamada problem yaşamayacaklarını ifade etmişlerdir.

Örneklem grubunu oluşturan öğrenciler, öğretme ve öğrenme süreci alt problemi ile ilgili ölçek maddelerinin neredeyse tamamına yakınının, 1 ve 2 numaralı ölçek maddelerine cevap vermemiş olmaları, uygulama eğitimi yeterlikleri kazandıran bilgi, beceri ve davranışlar konusunda, fakülte almış oldukları genel öğretim bilgisi eğitimi sürecinin yeterlik kazandırıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte gerek planlama ve gerekse öğretme öğrenme süreci ile ilgili konularda, deneyim eksikliğinden kaynaklanan bazı tereddütlerinin olduğunu da beyan etmişlerdir (Bkz. Tablo 5)

3. 4. Sınıf Yönetimi Alt Problemi

Sınıf yönetimi alt problemi içinde ölçekte yer alan 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 ve 32 numaralı ölçek maddeleri bulunmaktadır. Bu maddeler de ders başında, ders sırasında ve ders sonunda olmak üzere üç aşamalı bir süreç yönetimini kapsamaktadır. Her bir süreç ile ilgili

yapılması gerekenler, öğretmenlik uygulaması değerlendirme formundaki yeterlik maddelerinden oluşturulmuştur. Ankete katılan öğrencilerin, bu yeterlikler konusundaki görüşleri tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6. Sınıf Yönetimi Alt Problemi İle ilgili Betimsel İstatistikler

DERS BAŞINDA

	1. Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
M24	1	0,9	-	-	22	20,4	48	44,4	37	34,3
M25	1	0,9	-	-	26	24,1	45	41,7	36	33,3
DERS SÜRESİNDE										
M26	2	1,9	-	-	48	44,4	38	35,2	20	18,5
M27	1	0,9	-	-	44	40,7	50	46,3	13	12,0
M28	1	0,9	-	-	35	32,4	46	42,6	26	24,1
M29	1,	0,9	-	-	19	17,6	56	51,9	32	29,6
-										
DERS SONUNDA										
M30	-	-	-	-	12	11,1	48	44,4	48	44,4
M31	1	0,9	-	-	25	23,1	48	44,4	34	31,5
M32	-	-	-	-	16	14,8	44	40,7	48	44,4

Tabloda yer alan değerlere göre ankete katılan öğrencilerin yarıya yakını, sınıf yönetimi süreçleri ile ilgili yeterliklere sahip olduklarına inanmaktadırlar. Bu bağlamda, görüş bildiren öğrencilerden 48 kişi (% 44,4), derse uygun bir giriş yapabilme konusunda “eminim” derken, 37 kişi (% 34,3) de “oldukça eminim” diyerek konuyla ilgili görüşlerini ifade etmişlerdir.

Derste ilgi ve dikkat çekme ile ilgili olarak, katılımcıların 45'i (% 41,7) “eminim”, 36'sı (33,3) da “oldukça eminim” cevabını vermişlerdir.

Sınıf yönetimi ile ilgili süreçlerden biri de ders süresinde yapılanlardır. Ankete katılan öğrencilerden 48 kişi (% 44. 4) ders sırasında demokratik bir öğrenme ortamının sağlanmasında yeterli olduklarına yeterince inanmadıklarını, 38'i (% 35. 2) bu konuda yeterli olduklarına inandıklarını, 20 kişisi de (% 18. 5) tamamen inandıklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin, derse katılımın sürdürülebilir olması ile ilgili ölçek maddesine verdikleri cevaplardan anlaşıldığına göre öğrencilerin çoğunluğu (% 46, 3)'ü dersin sürdürülmesini sağlayabileceklerine inandıklarını söylemişlerdir. Öğrencilerin yarıya yakını, dersin kesintiye uğratılması durumlarında ve öğrencilerin derse katılımlarını temin etmekte olumlu geri bildirimde bulunabileceklerini beyan etmişlerdir.

Öğrenciler, dersin başında ve sürdürülmesinde olduğu gibi dersin bitirilmesi sürecinde de gerekli öğretmenlik davranışlarını yerine getirebilecekleri ile ilgili güven içinde olduklarını belirtmişlerdir. (Bkz. Tablo 6).

3. 5. İletişim Alt Problemi

Araştırmanın alt boyutları içinde yer alan problemlerden biri de iletişim alt problemidir. İletişim alt problemi, öğrencilerle etkili iletişim kurabilme, ders sırasında öğrencilere açık ve anlaşılır yönergeler verebilme, konunun işlenişi sırasında öğrencilerin derse katılımını temin etmek ve dersi anlamalarını sağlayacak konuya uygun sorular sorabilmeyi, sözel dili etkili ve anlaşılır bir şekilde kullanabilmeyi, etkili konuşma ve etkin dinleme becerilerine sahip olmayı kapsamaktadır. Ölçekte bu yeterlikleri ölçmek için kullanılan maddeler, 33, 34, 35, 36, 37 ve 38. maddeleridir. Ankete katılan öğrencilerin iletişim alt problemi ile ilgili cevaplarının istatistiksel sonuçları tablo 7 de gösterilmiştir.

Tablo 7. İletişim Alt Problemi İle İlgili Betimsel İstatistikler

	1. Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
M33	-	-	-	-	17	15,5	54	50,0	37	34,3
M34	-	-	-	-	25	23,1	44	40,7	39	36,1

M35	-	-	-	-	36	33,3	32	29,6	40	37,0
M36	-	-	-	-	10	9,3	36	33,3	62	57,4
M37	1	0,9	-	-	30	27,8	33	30,6	44	40,7
M38	-	-	-	-	47	43,5	36	33,3	25	23,1

Örneklem grubunu oluşturan katılımcılar, iletişim alt problemi ile ilgili ölçek maddelerine verdikleri cevaplara göre, sınıf içi öğretmenlik uygulaması sürecinde, öğrencilerle iletişim kurmakta zorluk çekmeyecekleri kanaatinde olduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcı öğrencilerin yarısı (% 50,0) öğrencilerle etkili iletişim kurabileceklerine inandıklarını belirtirlerken, % 40'ı anlaşılır açıklamalar ve yönergeler verebileceklerini söylemişlerdir.

İletişim ile ilgili yeterlikler arasında yer alan ve uygulama öğretmenin derste öğrencilerin konuyu anlamalarını sağlamak ve kalıcı davranış kazanmalarına yardımcı olmak için konuya uygun düşündürücü sorular sorabilme becerileri ile ilgili olarak, orta düzeyde bir yeterlik gerçekleşmiştir. Katılımcıların % 33,3'ü bu konuda "emin gibiyim" cevabını verirlerken, % 29'u "eminim", % 37'si de "oldukça eminim" cevabını vermişlerdir. Katılımcıların yarıdan fazlası (% 57,4) ses tonunu etkili biçimde kullanma becerisi ile ilgili olarak "oldukça eminim" diyerek öz güvenlerini beyan etmişlerdir. Etkili konuşma ile birlikte etkili dinleme becerileri konusunda da öğrencilerin oldukça güven içinde oldukları gözlenmiştir (Bkz. Tablo 7).

3. 6. Değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Problemi

Değerlendirme ve kayıt tutma alt problemi ile ilgili olarak öğretmenlik uygulaması ölçeğinin 39 ve 40. maddeleri yer almaktadır. Okul uygulama deneyimi içinde bulunan örneklem grubu öğrencilerinin konu alanı çerçevesinde işlenecek derse uygun değerlendirme materyali ya da formu hazırlayabilme ve öğrencilerin anlama düzeylerine göre geri bildirimde bulunabilme yeterliğini ölçmeyi amaçlamaktadır.

Tablo 8. Değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Problemi Betimsel İstatistiği

Değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Problemi										
1. Hiç Emin Değilim		2.Emin Değilim		3. Emin Gibiyim		4.Eminim		5. Oldukça Eminim		
N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
M39	-	-	-	33	30,6	49	45,4	26	24,1	
M40	-	-	-	24	22,2	47	43,5	37	34,3	

Tabloda görüldüğü gibi ankete katılan öğrencilerden 49 kişi (% 45, 4) konuya uygun değerlendirmeyi yapacak materyali hazırlama konusunda emin olduklarını, 47 kişi (% 43,5) öğrencilerin anlam düzeylerine uygun dönütler verebileceklerine inandıklarını belirtmişlerdir.

4. Bağımsız İlişkiler Grup t Testi Analiz Sonuçları

4. 1. Öğretmenlik Uygulaması Ölçeği Alan Eğitimi Alt Problemi Puanlarının Öğrencilerin Cinsiyet Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirtmek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

4. 1. Konu Alanı Alt Problemi

Tablo 9. Konu Alanı Alt Boyut t Testi Analiz Sonuçları

		t Testi						
Puan	Gruplar	N	X	ss	Sb	t	Sd	p
Konu Alanı	Kadın	60	3,9208	,65982	,08518	-,392	,696	04792
Alt Problemi	Erkek	48	3,9688	,59391	,08572	-,396	,693	04792

Ankete katılan öğrencilerin cinsiyet durumuna göre öğretmenlik uygulaması ile ilgili görüşleri arasındaki farkın bulunup bulunmadığı ile ilgili yapılan bağımsız değişkenler t testi sonuçları tabloda yer almaktadır (Bkz. Tablo 9). Bu verilere göre, cinsiyet değişkeni bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark, istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -,392$, $p < .05$).

4. 2. Alan Eğitimi Alt Problemi

Tablo 10. Alan Eğitimi Alt Problemi Grup T Testi Analiz Sonuçları

		<i>t</i> Testi						
Puan	Gruplar	<i>N</i>	\bar{X}	<i>ss</i>	<i>Sb</i>	<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Alan Eğitimi	Kadın	60	3,8433	,50903	,06571	-,593	,555	095
Alt Problemi	Erkek	48	3,9000	,47401	,06842	-,597	,552	094

Tabloda görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması Alan Eğitimi Alt Problemi puanlarının öğrencinin cinsiyeti değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup *t* testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark, istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -, 593$ $p < .05$).

4. 3. Öğretme ve Öğrenme Süreci Alt Problemi

Tablo 11. Öğretme ve Öğrenme Süreci Alt Boyut *t* Testi Analiz Sonuçları

		<i>t</i> Testi						
Puan	Gruplar	<i>N</i>	\bar{X}	<i>ss</i>	<i>Sb</i>	<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Konu Alanı	Kadın	60	3,9560	,53567	,53567	-,498	,620	,10345
Alt Problemi	Erkek	48	4,0074	,53233	,53233	-,498	,620	,10337

Tablo incelendiğinde örnekleme oluşturan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması öğretme öğrenme süreci Alt Problemi puanlarının, öğrencinin cinsiyet değişkenine göre aralarındaki fark, istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -, 498$, $p < .05$).

4. 4. Sınıf Yönetimi Alt Problemi

		<i>t</i> Testi						
Puan	Gruplar	<i>N</i>	\bar{X}	<i>ss</i>	<i>Sb</i>	<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>
Konu Alanı	Kadın	60	3,9574	,51229	,123	-1,556	,095	,09582
Alt Problemi	Erkek	48	4,1065	,47194	,119	-1,570	,620	,09494

Tabloda görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması Sınıf Yönetimi Alt Problemi puanlarının öğrencinin cinsiyeti değişkenine göre bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. ($t = -1,556$, $p < .05$).

4. 5. Öğretmenlik Uygulaması Ölçeği İletişim Alt Problemi

Tablo 12. İletişim Alt Boyut t Testi Tablosu

		t Testi						
Puan	Gruplar	N	\bar{X}	ss	Sb	t	Sd	p
Konu Alanı	Kadın	60	4,0778	,61331	,393	-,858	,123	,09582
Alt Problemi	Erkek	48	4,1771	,57674	,389	-,864	,119	,09494

Tabloda görüldüğü gibi, örnekleme oluşturan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması İletişim Alt Problemi puanlarının öğrencinin cinsiyeti değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, gruplar arasında anlamlı bir fark yoktur ($t = -1,556$, $p < .05$).

4. 6. Değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Problemi

Tablo 13. Değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Boyut t Testi Tablosu

		t Testi						
Puan	Gruplar	N	\bar{X}	ss	Sb	t	Sd	p
Konu Alanı	Kadın	60	3,9667	,64352	,278	-1,091	,278	,12605
Alt Problemi	Erkek	48	4,1042	,66010	,279	-1,089	,279	,12641

Tabloda da görüldüğü gibi örnekleme oluşturan öğrencilerin öğretmenlik uygulaması değerlendirme ve Kayıt Tutma Alt Problemi puanlarının öğrencinin cinsiyeti değişkenine göre bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -1,091$, $p < .05$).

Sonuç ve Öneriler

Öğretmenlik uygulaması dersi, öğretmen adayları için hizmet öncesi dönemde öğretmenlik mesleğini bilişsel, duyuşsal ve davranışlar yönünden deneyimleme fırsatı veren derslerden biridir. Mezuniyet sonrası dönemde, öğretmen olarak görev almak isteyen öğrencilerin, öğretmenlik mesleği ile ilgili motivasyonunu geliştirmeye katkı sağladığı gibi cesaret kırıcı ve olumsuz etkileri de olabilmektedir.

Öğretmenlik Uygulaması dersi, uzun sayılabilecek bir teorik eğitim sürecinin içinden gelen öğretmen adaylarını, öğrencilik rolünden çıkarıp, öğretmenlik rolüne girmelerini sağlayan yaşantı alanıdır. Öğretmen adayı öğrencilerin, neredeyse ilk defa öğrencilerle yüz yüze deneyim yaşayacak olmaları onların, bu süreci yönetmelerinde kaygılı olmalarına neden olabilmektedir. Öğretmenlik uygulaması için ilk ve orta öğretim kurumlarına giderek, sınıf içinde ya da okul bahçesinde, öğrencilerle karşılaşacak olmaları, onları uygun tepkileri verebilmek konusunda tedirgin etmektedir. Özellikle sınıf içi öğretmenlik deneyimi sırasındaki öğretim sürecinin yönetimi konusundaki deneyimsizlikler, öğrenci grubu ile ilgili uygun iletişim kurup, kuramama ile ilgili belirsizlikler, öğrencilerin uygulama yapma ile ilgili cesaretinin kırılmasına neden olmaktadır.

Her türlü kaygı ve heyecan yönetiminde olduğu gibi öğretmenlik uygulaması ile ilgili oluşan kaygı ve heyecanın yönetilebilir olmasında adayların kendilerine güvenmeleri bu kaygı durumu ile başa çıkmada önemli bir yeterlidir.

Öğretmenlik uygulaması ile ilgili sürecin yönetilmesinde gerekli olan bilgi, beceri ve davranışlar konusunda yeterli olmak öğrencilerde meydana gelen muhtemel kaygı durumlarının yönetilmesine yardımcı olacaktır.

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin öğretmenlik uygulaması ile ilgili özgüven durumlarını öğrenmek için yapılan bu araştırmada varılan sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Yapılan araştırmada elde edilen veriler, örneklem grubu öğrencilerinin konu alanı ile ilgili bazı eksikliklerin olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca öğrencilerin, cinsiyet durumuna göre öğretmenlik

uygulaması ile ilgili görüşleri arasındaki farkın bulunup bulunmadığı ile ilgili yapılan bağımsız değişkenler t testi sonuçlarına göre, cinsiyet değişkeni bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -0,392$, $p < .05$).

2. Öğretmenlik uygulaması sürecinde öğrencilerin dersi başlatma, sürdürme ve ders sırasında önceden planlanan kazanımları gerçekleştirmek için gerekli olan yeterlikler arasında “Alan Eğitimi Yeterliği” gelmektedir. Araştırmaya göre öğrencilerin alan eğitimi ile ilgili olarak sınıf içi ders uygulamasını yapabilecek öz güvene sahip oldukları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin sahip oldukları bu özgüven, her iki erkek ve kız, her iki cinsiyette de aynı şekilde bulunmaktadır. Nitekim örneklem grubunu oluşturan katılımcılar ile ilgili yapılan t testi analizinde cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. ($t = -0,593$, $p < .05$).

3. Ankete katılan öğrencilerin, öğretme ve öğrenme sürecinde yapılması gereken planlama, uygulama ve gerekli olan yöntem ve teknikleri seçme ve kullanma konusunda yeterli olduklarına inandıkları görülmüştür. Bununla birlikte gerek planlama ve gerekse öğretme ve öğrenme süreci ile ilgili konularda deneyim eksikliğinden kaynaklanan bazı tereddütlerinin olduğu da tespit edilmiştir. Diğer yandan öğrenme ve öğretme süreci ile ilgili olarak cinsiyet bağımsız değişkeni bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur. ($t = -0,498$, $p < .05$).

4. Ankete katılan öğrenciler derse katılımın sürdürülebilir olması ile ilgili olarak güven içindedirler. Dersin kesintiye uğratılması durumlarında ve öğrencilerin derse katılımlarını temin etmek bakımından olumlu geri bildirimde bulunabilmek ile ilgili konularda gerekli olan öz güvene sahiptirler. Öğrenciler, dersin başında ve sürdürülmesinde olduğu gibi dersin bitirilmesinde gerekli öğretmenlik davranışlarını yerine getirebileceklerine inanmaktadırlar.

Sınıf yönetimi ile ilgili bağımlı değişken sonuçları, cinsiyet bağımsız değişkeni bakımından da t testi analizine tabi tutulmuştur. Söz konusu testin sonucuna göre ankete katılan öğrencilerin sınıf yönetimi ile ilgili görüşlerinin cinsiyet bağımsız değişkeni bakımından aralarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır. ($t = -1,556$, $p < .05$).

5. Örneklem grubu öğrencileri, öğretmenlik uygulaması deneyimleme sürecinde, sınıf içinde ve sınıf dışında öğrenci grupları ile gerekli olan etkili iletişim kurma ve etkin dinleme becerilerine sahip olduklarına inanmaktadırlar. İletişim ile ilgili bağımlı değişkenlerin puanlarının, öğrencinin cinsiyeti değişkenine göre aralarında anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, gruplar arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t = -1,556$, $p < .05$).

6. Okul uygulama deneyimi içinde bulunan örneklem grubu öğrencilerinin konu alanı çerçevesinde işlenecek derse uygun değerlendirme materyali ya da formu hazırlayabilme ve öğrencilerin anlam düzeylerine göre geri bildirimde bulunabilme yeterliğine sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Öneriler

Yapılan araştırmada elde edilen bulgular ve analizlerin neticesinde öğretmenlik uygulamasının istenilen düzeyde ve verimli bir şekilde gerçekleştirilmesi için bazı tekliflerde bulunmak yararlı olacaktır. Bu teklifler şunlardır:

1. Öğretmenlik mesleğinin yüksek düzeyde motivasyon isteyen, isteyerek yapılması gereken bir meslek olduğu bilincinin geliştirilmesi gerekmektedir.

2. Öğretmenlik mesleğinin uygulama ağırlıklı bir meslek olduğu anlayışının yerleştirilmesi için sınıf içi atölye çalışmalarına ve mikro eğitim uygulamalarına ağırlık verilmelidir.

3. Öğrencilere yeterlik kazandırmak için alanla ilgili bilgileri artırmak yerine konuya uygun bilgileri seçme ve kullanma becerilerinin geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılmasına önem verilmelidir.

4. Sınıf yönetimi ve zaman yönetimi konularında öğrencilerle işbirliği yapmak, birlikte etkinlikler oluşturmak konularında uygulamaya başlamadan önce ara sınıflarda, sık sık sınıf içi deneyimler ve etkinlikler yapılmalıdır.

5. Öğrencilerle etkili iletişim kurma ve etkin dinleme becerilerini geliştirici kurslar ve seminerler tertip edilmelidir. Bu bağlamda

“Diksiyon”, “ Etkili Dinleme” , “ İkna İletişimi” ve “Çatışma Yönetimi” konularında yeterlik kazandırılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acuner, Hacı Yusuf. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Görevliliği Mesleğine Yönelik Tutumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (2016): 2306-2315.
- Akyüz, Yahya.. "Türk Eğitim Tarihi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları*. (1997)
- Benjamin, S. Bloom. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. Pegem Yayıncılık. (2012)
- Bulut, İlhami.. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumlarının Değerlendirilmesi" . *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2009): 13-24.
- Can, Niyazi. "Öğretmen ve Yöneticilerin Etkinliğinin Öğretimdeki Rolü" *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* , (1998):1-15.
- Çiçek, Şeref, & İnce , M. Levent. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Sürecine İlişkin Görüşleri". *Spor Bilimleri Dergisi*, (2005): 146-155.
- Demir, Özden & Çamlı, Özgül. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinde Uygulama Okullarında Karşılaşılan Sorunların Sınıf ve Okul Öncesi Öğretmenliği Öğrenci Görüşleri Çerçevesinde İncelenmesi: Nitel Bir Çalışma ". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2011): 117-139.
- Dursunoğlu, H. "Cumhuriyet Döneminde İlköğretime Öğretmen Yetiştirmenin Tarihi Gelişimi" . *Milli Eğitim Dergisi*, (2003):64-74.
- Erden , Münire. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayın Dağıtım. (2013).
- Görgen, İzzet., Çokçalışkan, Halil, & Korkut, Ünsal. "Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları Uygulam Öğretmenleri ve Uygulama Öğretim Üyeleri Açısından İşlevselliği". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , (2012).56-72.
- Karadüz , Adnan., Eser, Yusuf., Şahin , C.emil, & İlbay, Azmi." Eğitim Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Etkinlik Düzeyi." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , (2009):442-455.

- Kılıç, Durmuş."Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Öğretmen Adayları Üzerine Etkisinin Değerlendirilmesi" . *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* , (2004):172-184.
- Köse , Meliha., & Ebru , Demir. "Öğretmenlerin Rol Modelliği Hakkında Öğrenci Görüşleri." *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, (2014): 1-18.
- MEB. (2018). *Öğretmenlik Strateji Belgesi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Nayır, F., & Çınkır, Ş. "Uygulama Öğretmenleri, Yöneticileri ve Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Okullarda Öğretmenlik Uygulamasında Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri." *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi*, (2014): 71-86.
- Şeyihoğlu, Ayşegül., & Duman, Neşe. "Özel Öğretim Yöntemleri Dersinin Pedagojik Formasyon Eğitimi Coğrafya Bölümü Öğrencileri Açısından Bakış". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, (2020): 442-456.
- Şimşek, Selçuk., Alkan, Vesile., & Erdem, Ali Rıza. "Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Nitel Bir Araştırma ". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2013): 63-73.
- Ünver, Gülsen. "Öğretmenlik Uygulamasında İşbirliği : Bir Durum Çalışması". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* , (2003): 87-100.
- Üstüner, Mehmet. "Geçmişten Günümüze Türk Eğitim Sisteminde Öğretmen Yetiştirme ve Günümüz Sorunları". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (2004):63-82.
- Yılmaz, Muammer. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersini Yürüten Öğretim Elemanlarına İlişkin Görüşleri". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* , (2011):1377-1387.
- YÖK. (2020, 06 08). Yüksek Öğretim Kurulu. yok.gov.tr: <https://istatistik.yok.gov.tr/> adresinden alındı
- YÖK (2020, 05 31). Yüksek Öğretim Kurulu. yok.gov.tr: https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/IdariBirimler/egitim_ogretim_daire_bsk/pedagojik_formasyon_egitim_programi.aspx adresinden alındı

İDEAL BAĞLANMA FİĞÜRÜ OLARAK ALLAH*

Fatma Nur ERYILMAZ**

Mehmet Süheyl ÜNAL***

ÖZ

İnsanlar birçok kişi ile duygusal bağ kurmaktadır. Bu bağların ilki, hiç kuşkusuz anne ile çocuk arasında kurulan bağıdır. Bu bağla başlayan bağlanma süreci, bu ilişkide edinilen içsel çalışan modeller aracılığıyla diğer duygusal ilişkilere de etki eder. Şüphesiz, bu ilişkilerden biri de kişinin Tanrı ile kurduğu ilişkidir. Bu makalede yapılmak istenen, John Bowlby tarafından geliştirilen bağlanma kuramından yola çıkarak kişinin annesiyle kurduğu ilişki sonucu edindiği bağlanma stillerinin, onun gelecekte Tanrı ile ilişkiye etkisini incelemek ve Kur'an'daki Allah tasavvurunun ideal bir bağlanma figürü olarak düşünülüp düşünülemediğini ortaya koymaktır. Din psikolojisi çalışmalarına bağlanma perspektifinden bakılabileceğini öne süren Lee A. Kirkpatrick'in düşüncelerinden yola çıkarak Kur'an'da tasavvur edilen Allah'ın özellikleri ile güvenli bağlanılabilecek ideal bir bağlanma figürünün özellikleri arasında karşılaştırma yapılmıştır. Kur'an'da Allah tasavvurunun ideal bir bağlanma figüründen beklenen yakınlık sağlanma, güvenli bir sığınak ve güvenilir bir dayanak olma, her zaman ulaşılabilir, güçlü ve bilge olma gibi özellikleri karşıladığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bağlanma Kuramı, John Bowlby, Allah Tasavvuru, Lee A. Kirkpatrick, Allah'a Bağlanma.

* Bu makale, Fatma Nur Eryılmaz'ın Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'na bağlı olarak Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Süheyl Ünal danışmanlığında 2019 tarihinde tamamladığı "Kur'an'da İdeal Bağlanma Motifi Olarak Tanrı Tasavvuru" başlıklı Din Psikolojisi yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** İzmir İl Müftülüğü Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Öğretmeni, İzmir, fatma-nur-8@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2508-5587>.

*** Dr. Öğr. Üy. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Asst. Prof. Dr. Mehmet Süheyl ÜNAL, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, İzmir, Turkey suheyl.unal@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9867-5476>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21/07/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 04/12/2020

ALLAH AS THE IDEAL ATTACHMENT FIGURE

ABSTRACT

People have an emotional relationship with many people. The first of these bonds is the attachment between mother and child. The attachment process affects the other emotional relationships through the internal working models acquired in this relationship. Exactly, one of these relations is the relationship that establishes with God. The aim of this article is to establish a theoretical framework to base on attachment theory that developed by John Bowlby, whether or not attachment styles can impress the relation with God in the future and to find out if representation of Allah in the Qur'an was an ideal attachment figure. A comparison is made between the characteristics of an ideal attachment figure that can be secure attachment with the characteristics of Allah, which is envisioned in Qur'an, based on the ideas of Lee A. Kirkpatrick, who suggest that it can be studied from the perspective of attachment to the psychology of religion studies. It is seen that the representation of Allah in the Qur'an matches the characteristics of an ideal attachment figure, such as providing the expected proximity, being a safe haven and a secure base, being always reachable, stronger and wiser.

Keywords: Psychology of Religion, Attachment Theory, John Bowlby, The Representation of Allah, Lee A. Kirkpatrick, God Attachment.

GİRİŞ

“Romantik aşk ilişkileri gibi, dini inanç ve deneyimin birçok yönünün bağlanma kuramı perspektifinden verimli bir şekilde kavramsallaştırılabileceğine ve dindarlıktaki bireysel farklılıkların erken bağlanma deneyimleriyle ilgili olabileceğine inanıyoruz.”¹

İnsan varlık sahnesinde yer almaya başladığından beri, bir aşkın varlığa inanma ihtiyacı da onunla birlikte var olagelmiştir. Bu aşkın

¹ Lee A. Kirkpatrick, “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 318.

varlığın adı değişse de insanların hayatındaki yeri hiç değişmemiştir. Bu nedenle birçok psikolog için, Tanrı'nın kişinin iç dünyasında nasıl bir yer edindiği ve kişilerin edindiği Tanrı tasavvurlarının yaşamlarını nasıl etkilediği merak konusu olmuştur. Tanrı-insan ilişkisinde farklı bir açılım sunan kuramlardan biri de John Bowlby'nin ortaya attığı bağlanma kuramıdır. John Bowlby kişinin ilk bakımvereni- çoğu kültürde annesi- ile kurduğu ilişkinin beşikten mezara kadar kurulan bütün ilişkiler üzerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur.

Darwin'ın evrim teorisinden de etkilenecek diğer canlılarda da bağlanma davranışının gözlemlendiği araştırmalardan yola çıkan Bowlby, anne ile çocuk arasında kurulan ilişkinin kişinin yaşantısında çok önemli bir yere sahip olduğunu fark etmiştir. Bowlby, ideal bir bağlanma figürü olan annenin çocuğun *yakınlık (proximity)*, *güvenli bir sığınak (safe haven)* ve *güvenilir bir dayanak (secure base)* arama şeklinde üç temel ihtiyacını karşılaması gerektiğini ortaya koymuştur.² Bir çocuğun annesinin yakınından ayrılmak istememesi ve *keşfetme* davranışına çıktığında dahi aralıklarla annesini kontrol etmesi bağlanmanın ilk göstergelerindedir. Tehlikeli bir durumla karşılaştığında çocuğun anneyi güvenli bir sığınak olarak görmesi ve hemen onun yanına gitmesi bir başka bağlanma davranışıdır. Ayrıca, *keşfetme* davranışına çıkarken, arkasında güvenli bir dayanak ya da üs olarak annenin görülmesi gibi ihtiyaçlar ideal bir bağlanma da görülen davranışlardır. Diğer taraftan, bağlanma figürünün çocuk tarafından *çok bilge ve güçlü görülmesi* ve *her zaman ulaşılabilir* olduğunun bilinmesi ve çocuğun annesinden *ayrıldığında kaygı duyması* belirleyici bağlanma davranışlarıdır.

Lee A. Kirkpatrick'e göre insanın kendisi için *önemli diğerleriyle* kurduğu bağ olarak özetlenebilecek bağlanma kuramı, romantik ilişkileri açıklamada kullanıldığı gibi, insan hayatında önemli yer tutan Tanrı ile kurulan ilişkiyi açıklamak için de kullanılabilir. *Tanrı'ya Bağlanma Ölçeği* ile belirlenen, romantik ilişkilerdeki bağlanma stillerine paralel, üç tip Tanrı'ya bağlanma stili olduğu ortaya koyulmuştur. Bu bağlanma stillerinden yola çıkarak iki hipotez geliştirilmiştir. İlk olarak, *uygunluk (correspondence) hipotezi*ne göre, anne ile kurulan ilişki nasılsa Tanrı'yla da öyle ilişki kurulurken, *telafi (compensation) hipotezi*ne göre anne ile kurulan

² Cindy Hazan - Philip R. Shaver, "Bağlanma: Yakın ilişkilerle ilgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve", çev. Ali Dönmez, *Psychological Inquiry* 5/1 (1998), 7-8.

ilişki olumsuzsa kişi, her şeyi bilen, gören, işiten, her zaman ulaşılabilir, her daim yakın, güvenli bir sığınak ve dayanak olan Tanrı ile bağlanma ilişkisini telafi edebilir.³

Makalemizin asıl ulaşmak istediği nokta olan Kur'an'da yer alan Allah tasavvurunun ideal bir bağlanma figürü olup olmadığı ile ilgili kısımda ise yukarıda belirtilen bağlanma davranışı özelliklerinden yakınlık arayışı ve bu kapsamda her yerde hâzır ve nâzır, işiten, bilen, güçlü ve kudretli olma özellikleri ile ilgili ayetlere yer verilmiştir. Bu amaçla öncelikle Kur'an'da yer alan esmâ-i hüsnâ incelenmiştir. Allah'ın esmâ-i hüsnâdaki Rahmân, Rahîm, Velî, Vedûd, Selâm gibi inananlarına rahmet ve sevgi beslediğini anlatan isimleriyle başlanmış ve Alîm, Semî', Basîr, Kâdir gibi bilge ve güçlü olma bakımından onun ideal bir bağlanma figüründe aranan tüm özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra "Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler."⁴ meâlindeki ayette belirtildiği gibi Allah'ın kullarına çok yakın olduğu ve dua edenin duasına cevap verileceği vaadi, O'nun her an ulaşılabilir olduğunu ve bu nedenle ideal bir bağlanma figürü olabileceğini ortaya koymuştur.

Güvenli bir dayanak ve sığınak olarak Allah tasavvuru güven teması nedeniyle birlikte ele alınmış ve bu kapsamda İslam'ın bazı temel kavramları ve Kur'an'da peygamber kıssaları incelenmiştir. Bağlanma da görülen ve kişiyi kaygıya sokan *ayrılık kaygısı* ise Allah'la kurulan iletişimde görülemeyecek bir durumdur, çünkü Allah'ın mü'minlerin her an yanında olduğuna inanılır. Ayrıca ölüm gibi ayrılık durumları için Allah'a bağlılığın dinî başa çıkma yöntemi olarak algılanabileceği düşünülmüştür.

³ Lee A. Kirkpatrick - Philip R. Shaver, "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 317; Lee A. Kirkpatrick - Philip R. Shaver "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *The Society for Personality and Social Psychology* 18/3 (1992), 267.

⁴ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/186.

1. KURAMSAL BİLGİLER

1.1. Bağlanma Kuramının Tarihi ve Gelişimi

Bağlanma kuramı, tıp ve psikanaliz eğitimi almış John Bowlby'nin “bağlanma (attachment)” (1969), “ayrılma (separation)” (1973), ve “kaybetme (loss)” (1980) adlı üç ciltlik eseri ile ortaya konulmuş bir kuramdır.⁵ 26 Şubat 1907 'de Londra'da doğan Bowlby, ebeveynin fazla ilgisinin çocuğu şımarttığını düşünen annesini, günde sadece bir saat görerek büyümüştür. Yedi yaşında başlayan yatılı okul yaşantısının hayatının en kötü dönemi olduğunu vurgulayan Bowlby, kendi deneyimleri nedeniyle meslek hayatında çocukların problemlerine karşı oldukça duyarlı olmuştur. Başlangıçta “nesne ilişkileri kuramının”⁶ savunucularından olan Bowlby, araştırmalarını ilerlettikçe kuramı çok dogmatik bularak ve psikopatolojinin gelişiminde çevresel faktörlerin göz ardı edildiğini düşünerek, Freud'cu ve Klein'cı psikanalizden ayrılmıştır.⁷ Bu kurama göre bağlanma kavramı, genel anlamda iki kişi arasındaki etkileşimin güçlendirdiği aktif, sevecen bir karşılıklı ilişki iken, özelde çocuğun başkalarıyla bilhassa ebeveyni veya bakıcısıyla kurduğu anlamlı duygusal ilişki olarak açıklanmıştır.⁸

⁵ Cindy Hazan - Philip R. Shaver, “Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process”, *Journal of Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 511.

⁶ Nesne-ilişkileri kuramı (object-relation theory) M. Klein, R.D. Fairbairn, O. Kernberg, D. W. Winnicott ve H. Kohut gibi kuramcılarının katkılarıyla gelişen, psikodinamik yaklaşım içerisinde yer alan önemli kuramlardan biridir. Psikanalitik kuramdaki dürtü vurgusunun yerine ilişki ve ilişki arayışı koyulmuştur. Nesne ilişkileri kuramcılarının erken çocukluk deneyimlerine büyük önem verirken çocuğun bilinçaltında çevresindeki nesnelere, özellikle annesinin, yansımaları oluşturduğunu ve o nesnenin yokluğunda bilinçaltı yansımalarının ilgili nesne görevi gördüğünü savunur. Geniş bilgi için bk. Akif Hayta, “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 41; Emel Arslan, *Bağlanma Stilleri Açısından Ergenlerde Erickson'un Psikososyal Gelişim Dönemleri ve Ego Kimlik Süreçlerinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 12-13.

⁷ Akif Hayta, *Allah'a Bağlanmak* (İstanbul: Onto Yayınevi, 2017), 78; John Bowlby, *Bağlanma ve Kaybetme-3/Kaybetme*, çev. Nur Nirven - Nüket Diner (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 1; Sermin Kesebir vd., “Bağlanma ve Psikopatoloji”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/2 (2011), 325.

⁸ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), “Bağlanma”, 101.

Bağlanma, doğum, hatta doğum öncesi dönem ile başlamakta ve yalnızca çocukluk ile sınırlı olmayıp yaşam boyunca sürmekte olduğu bilinmektedir. Ancak bağlanma sürerken, doğası ve ifade ediliş şekli değişmektedir. İlk temel ilişki olan *anne çocuk ilişkisi*, sonraki yaşam dönemlerindeki bağlanmalar için bir rol model oluşturmaktadır.⁹ Bebeklikte biçimlenen bağlanma stilleri, bireyin yaşamını devamlı olarak etkilemektedir. Bağlanma ile ilgili yapılan çalışmalar ilk başta bebeklik üzerine odaklanırken, daha sonra çocukluk ve yetişkinliği de kapsayarak bağlanmanın tüm yaşam sürecine yansıdığı görüşü kabul edilmiştir.¹⁰

Bağlanma figürünün, stres durumlarında üç temel işlevi vardır: Yakınlık sağlama, güvenli bir sığınak ve güvenli bir dayanak olma. Bowlby, yeni doğan bebeklerin stres durumunda güvenlik duygularını artırmak ve yakınlığı korumak için çaba gösterdiğini belirtmektedir. Bu nedenle yakınlık sağlayan bir bağlanma figürü bebek için güvenliğin temsili haline gelir. Bu dönemde bebeğin ihtiyaçlarının karşılanma derecesine göre temel güven ya da güvensizlik duygusu gelişmektedir. Bağlanma figürü yakın olduğunda bebek, bağlanma figürü dışındaki insanlarla ilişki kurabileceği, çevreyi araştırabileceği ve keşfedebileceği bir güvence üssüne sahip olmaktadır. Bağlanma figürü, bebeğe bağlanma dışı davranışlara girebilmek için zaman zaman ayrılıp keşfetme davranışı sonunda geri döndüğünde, güvenli bir sığınak işlevi görmektedir.¹¹

Bebeğin özellikle ilk bakımvereni -birçok kültürde annesi- ile kurduğu duygusal bağ olan bağlanma davranışı, Bowlby'nin içsel çalışan modeller adını verdiği ve her bireyde ilk bakımveren kişi ile şekillenmeye başlayan ve *beşikten mezara* kadar sürekli gelişen bir bilişsel haritalar ile oluşmaktadır. Bir sonraki kısımda kısaca bu süreci anlatmaya çalışacağız.

⁹ Ece Varlık Özsoy, *Bağlanma, Anksiyete ve Bilgi İşleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 16.

¹⁰ Cansu Çamurlu Keser, *Annenin Bağlanma Düzeyi ve Çocuk Yetiştirme Sürecinin Çocuğun Bağlanma Düzeyine Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 2.

¹¹ Hazan - Shaver, "Bağlanma: Yakın ilişkilerle ilgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve", 7-8.

1.1.1. İçsel Çalışan Modeller

Bowlby'nin kuramının ana kavramlarında biri, çocuklarda üç yaşına kadar gelişen, kendileri, bağlanma figürleri ve çevreleri hakkında oluşturdukları bilişsel haritalardan oluşan *içsel çalışan modeller* (*internal working models*)¹² kavramıdır.¹³ Yaşamın ilk yıllarından itibaren her birey olayları algılayış tarzına göre geleceğe yönelik planlar yaparak dünyaya ve dünyadaki yerine dair içsel çalışan modeller oluşturur. Bu modeller, bağlanma figürünü nerede bulacağına ve onun kendisine nasıl cevap vereceğine ilişkin tasarımlardan meydana gelir.¹⁴

Bu zihinsel modeller, bağlanma figürü ve benliğe ilişkin beklentileri de kapsayan dinamik temsillerdir. Bağlanma figürü ile kurduğu ilişkiyi temel alan bu beklentiler bireyin kişilerarası alandaki algılarını şekillendirirken; gelecekte kuracağı ilişkilerdeki inançlara, duygulara ve davranışsal taktiklere hizmet eder. Bağlanma kuramı, insanların kendileri için önemli diğerleri (ebeveyn, yakın arkadaş/akran, romantik partner vb.) ile güçlü duygusal bağlar kurma eğiliminin ve gereksiniminin bireylerin yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli ve gelişimsel açıdan işlevsel olduğunu ifade eder. Ayrıca, erken

¹² “Internal working models” kalıbı Türkçeye aktarılırken “içsel çalışan modeller”, “içsel çalışma modelleri”, “içsel işleyen modeller” ve “içsel işleyiş modeli” gibi birçok farklı kalıp kullanılarak çevrilmiştir. Literatür incelendiğinde en çok kullanılan kalıbın “içsel çalışan modeller” olduğu gözlenerek çalışmamızda bu kalıbın kullanılmasının daha uygun olduğu düşünülmüştür. Geniş bilgi için bk. John Bowlby, *Bağlanma ve Kaybetme-2/Ayrılma*, çev. Müge Günay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 260; Hayta, *Allah'a Bağlanmak*, 34; Mualla Yıldız, *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgesinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 22; Zeynep İrem Tanış, *Yetiilerde Bağlanma Stilleri ve Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 12; Nuran Erdoğruca Korkmaz, *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyi Hali* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 15; Phyllis B. Booth - Ann M. Jernberg, *Theraplay: Bağlanma Temelli Oyun Aracılığıyla Ebeveynlere ve Çocuklara Daha İyi İlişkiler Kurmakta Yardım Etmek* çev. Melis Gültekin (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2017), 55.

¹³ John Bracy, *Yearnings: Stories of Insecure Attachment and the Journey to Connect to God* (California: ProQuest LLC, 2011), 11.

¹⁴ John Bowlby, *Bağlanma ve Kaybetme-2/Ayrılma*, 261.

dönemlerdeki bağlanma stillerinin yetişkinlik dönemini etkilediği, kişilerarası şemaların bireylerin erken dönem bağlanma biçimleri ile birlikte oluşmaya başladığı da belirtilmektedir.¹⁵

1.2. Mary Ainsworth ve Bağlanma Stilleri

Bu kuramın ikinci önemli kişisi hiç kuşkusuz Mary Salter Ainsworth'dur. Ainsworth'un Baltimore'da 106 beyaz, orta sınıf anne ve 1 yaşındaki çocuklarıyla yaptığı Yabancı Ortamı Deneyi olarak tanımlanan kontrollü laboratuvar ortamında, bebeklerin anneleriyle birlikteyken ve onlardan ayrıyken, bir yabancıyla birlikteyken ve anneye yeniden bir araya geldiklerinde nasıl davrandıklarını incelemiştir.¹⁶ Çocuklar bu deneyde oyuncakların bulunduğu bir odada kısa aralıklarla önce annelerinden ayrılır, sonra bir yabancı ile yalnız bırakılırlar ve sonra yine anneleriyle bir araya getirilirler. Bu araştırmanın sonucunda Ainsworth üç tür bağlanma stili olduğunu bulmuştur: Güvenli (secure), kaygılı-kararsız (anxious-ambivalent) ve kaçınan (avoidant).¹⁷

Güvenli (Secure) Bağlanma: Çocuğu güvenli bağlanan ebeveynler, sıcak ve çocukları için duygusal olarak hazır ebeveynlerdir. Bebeğin ağlamasına hızlıca ve duyarlı bir şekilde cevap vermekte ve onlarla keyifli vakit geçirmektedirler. Olumlu ve olumsuz tüm duyguları kabul edip, onların regülasyonunu destekler ve kolaylaştırırlar.¹⁸ Güvenli bağlanma geliştiren çocuklar, annelerinden ayrıldıklarında sıkıntılı olduklarını belli ederler. Ancak anneleriyle bir araya geldiklerinde rahatlarlar. Daha sonra yine annelerinden bağımsız oynamaya devam ederler.¹⁹

¹⁵ Atılgan Erözkan, "Üniversite Öğrencilerinin Bağlanma Stilleri ve Karar Stratejileri", *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2011), 61.

¹⁶ Lee A. Kirkpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi", çev. Mustafa Koç, *Bilimname X*. 1/1 (2006), 137.

¹⁷ Mary D. S. Ainsworth vd., *Patterns of Attachment: A Psychological Study of The Strange Situation* (Hillsdale: Erlbaum, 1978), 80-93 akt. Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru* (İstanbul: İz yayıncılık, 2020), 100.

¹⁸ Booth – Jernberg, *Theraplay: Bağlanma Temelli Oyun*, 80.

¹⁹ Emel Demirci, *Evlilikte Bağlanma ve Çatışmayı Yönetmede Bağlanma Stillerinin Etkisi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 13; Ying-yi Hong vd., "Cultural Attachment: A New Theory and

Kaygılı-Kararsız (Anxious-Ambivalent) Bağlanma: Bu bireylerin annelerinin tutarsız olduğu görülmektedir. Bebeğin ihtiyaçlarına bazen sevgi dolu ve duyarlı karşılık verirken diğer zamanlar ise ilgisiz davranmakta, başka şeylerle meşgul olmaktadır. Bu tür bağlanmaya sahip bebekler ayrılık durumunda çok fazla stres yaşarlar ve sakinleşmekte zorlanırlar. Annenin dönüşünde ise kızgın, dirençli ve ilgisiz davranış gösterebilirler.²⁰

Kaçınan (Avoidant) Bağlanma: Bu şekilde bir bağlanma stili geliştiren bebeklerin anneleri ile olan ilişkilerine bakıldığında da, annelerin duyarsız, müdahaleci ve reddedici oldukları görülmüştür. Bu aşırı soğuk ebeveynler çoğunlukla çocuklarının stresli oldukları zamanlarda destek vermezler, bedensel temas göstermezler, sık sık reddeder ve çocuklarını yalnız bırakırlar.²¹ Çocukların duygularını aşırı kontrol eden, bastıran ve duygularını ifade etmekte çekinmesine neden olan bu güvensiz bağlanma örüntüsü “kaçınan bağlanma” olarak adlandırılır.²² Annesinin gidişi ile gerginliği yansıtacak tüm davranışları bastıran, kalp atışları ve kortizon seviyesi ciddi stres yaşadığını gösteren çocuklar, anneleri ile odadayken anneyi görmezden gelerek oyun oynamışlardır, odaya yabancı geldiği zaman da duyarsız davranmışlardır. Anneleri odadan ayrıldığında ise çok fazla stres yaşamamışlardır. Anne odaya geri döndüğünde anneden uzaklaşma göz temasından kaçınma ve dikkatini oyuncaklara verme davranışları gözlemlenmiştir.²³

Method to Understand Cross-Cultural Competence”, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 44/6 (2013), 1026.

²⁰ Emine Lamiser Atık, *Liselî Ergenlerde Bağlanma Stilleri ve Psikolojik Sağlamlık Düzeyleri Arasındaki İlişkide Öz-Yansıtma ve İlgörünün Rolü* (İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

²¹ Alper Bolattekin, *Anne-Babanın Bağlanma Stilleri, Anne-Baba Tutumları ve Çocuklarındaki Davranış Problemleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 8.

²² İnci Boyacıoğlu - Nebi Sümer, “Bağlanma Boyutları, Otobiyografik Bellek ve Geçmiş Kabul Etme”, *Türk Psikoloji Dergisi* 26/67 (2011), 106.

²³ Tanış, *Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 20; Booth – Jernberg, *Theraplay: Bağlanma Temelli Oyun*, 80.

1.3. Ainsworth Sonrası Bağlanma Kuramı

Bağlanmanın beşikten mezara kadar uzanan, yaşam boyu bir süreç olduğunu ve erken yaşlarda oluşan zihinsel modellerin çok fazla değişime uğramadan yetişkinlikte de işlev gördüğünü birçok araştırma ortaya koymuş olmasına rağmen bağlanma konusundaki araştırmalar uzun süre bebeklik ve çocukluk dönemleri ile sınırlı kalmıştır. Ancak 90'ların başlarına gelindiğinde, Bowlby ve Ainsworth'un yaklaşımları yetişkinlik dönemi için de sınanmaya başlanmıştır.²⁴ Cindy Hazan ve Philip Shaver, bebek-bakıcı ilişkileri ile yetişkinlikteki romantik ilişki arasında paralellik kurarak ve aynı zamanda Ainsworth'un üçlü çerçevesinin yetişkinlik romantik bağlanmalarına doğrudan uyarlanabilirliğini göstererek yetişkinlikte bağlanma araştırmalarına olanak sağlamıştır.²⁵ Yetişkinlikte bağlanma davranışı araştırmasına katkıda bulunan diğer bir isim Kim Bartholomew'dur. Hem çocuklar hem de yetişkinlerle yaptığı araştırmada özellikle görüşme yöntemini kullanmış ve çalışmalarında *kaçınan bağlanma* stili içinde sınıflandırılan kişilerin kendi içlerinde farklı davranış örüntüleri gösterdiklerini belirtmiştir. Bu nedenle, Bartholomew bağlanma stillerini Bowlby'nin zihinsel modeller kavramı temelinde yeniden tanımlamıştır.²⁶ Bu tanımlamaya göre "*güvenli, saplantılı, kayıtsız, korkulu*" olmak üzere dört farklı tip belirlenmiştir.

Bağlanma kuramı ile ilgili bu genel kuramsal bilgilerden sonra Lee A. Kirkpatrick tarafından ortaya konulan bağlanma kuramının din psikolojisi çalışmalarına nasıl uyarlanabileceği ile ilgili bilgiler açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Bağlanma Perspektifinde Din Psikolojisi

Lee A. Kirkpatrick, buraya kadar ele aldığımız John Bowlby tarafından geliştirilen ve daha sonra birçok araştırmacı tarafından genişletilen bağlanma kuramının, bireylerin kutsal kabul ettikleri varlık ya

²⁴ Nebi Sümer - Derya Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örnekleme Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma", *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 74.

²⁵ Andrew J. Elliot - Harry T. Reis, "Attachment and Exploration in Adulthood", *Journal of Personality and Social Psychology* 85/2 (2003), 318.

²⁶ Sümer - Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçekleri", 75.

da varlıklarla kurdukları ilişkileri araştıran din psikolojisi çalışmalarına da uygulanabileceğini ortaya koymuştur.²⁷ Hatırlanacağı gibi Bowlby, bağlanma davranışının yalnızca çocuklukta etkili olmadığını yetişkin yaşamında da önemli yer tuttuğunu belirtmektedir.²⁸ Bu nedenle, Kirkpatrick, bağlanma kuramının dinî tecrübenin kavramsallaştırılmasında önemli bir psikolojik çerçeve oluşturduğunu iddia ederek insanların, özellikle tek-tanrılı dinlerde, Tanrı ile kurdukları kişisel ilişkinin onların dinî inanç ve tecrübelerinin merkezini oluşturduğunu öne sürmüştür. Ona göre sevgi duygusuyla bağlanılan Tanrı ile kurulan ilişki, anne-bebek ilişkisinde tecrübe edilen ya da aranan sevgi ve bağlanmaya benzemektedir. Tanrı'nın her yerde hazır olması, insanların yaşamıyla ilgilenmesi, dua ve ibadetlerin varlığı aktif bir bağlanma süreci olarak örnek verilebilir.²⁹

İngilizcedeki *religion* (din) kelimesi, Latince 're-ligare', 're-legere' kökünden türemiş bir sözcük olmakla birlikte 'bir araya gelme, bağlanma' anlamına gelmektedir. İnsanın dinî hayatında ilişkiselliğin merkezi konumda olması Kirkpatrick'i bağlanma kuramını bu konuyu aydınlatmada bir zemin olarak kullanmaya sevk etmiştir. İnanan bireyler için dinî hayattaki ilişkiselliğin ilk adımı, öncelikle Tanrı veya bir din için önemli görülen şahıslar veya peygamberlerdir. Hristiyanlık için *Mesih İsa* veya *Meryem Ana*, Budizm için *Buda* veya İslam açısından *Allah*, benzer konumdadırlar. Ancak, insanların, Tanrı ile olan ilişkisinden veya Tanrı'ya bağlanmalarından söz ederken mutlak bir bağ veya ilişkidir söz etmek mümkün olmadığından, bireylerin Tanrı tasavvurları veya O'na bağlanma tipleri oldukça önemlidir.³⁰

²⁷ Faruk Karaca, "Dindarlığın Gelişimi", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökekleli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 124-125; Kirkpatrick - Shaver, "Attachment Theory and Religion", 315.

²⁸ Matt Bradshaw vd., "Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterian", *Int J Psychol Relig* 20/2 (2010), 130.

²⁹ Melissa M. Kelley - Keith T. Chan, "Assessing The Role of Attachment to God Meaning, And Religious Coping As Mediators In The Grief Experience", *Death Studies* 36/3 (2012), 201.

³⁰ Hayta, *Allah'a Bağlanmak*, 107; Hande Subaşı, "Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 177.

Bowlby'e göre bağlanmanın tanımlayıcı özelliği olarak bağlanma ilişkisinin şu beş kritere uyması gerekir: *Yakınlığın korunması (proximity)*, *güvenli sığınak (safe haven)*, *güvenilir dayanak (secure base)*, *ayrılma kaygısı (separation anxiety)* ve bağlanma figürünün *daha bilge ve güçlü olması (wiser and stronger)*. Dindar bir kişinin Tanrı ile olan ilişkisine bakıldığında, bu kriterleri Tanrı'ya uygulamak çok da zor değildir. Bu nedenle bağlanma teorisinin kişisel dinî hayatı anlamak için yararlı bir psikolojik çerçeve olduğu söylenebilir.³¹ Bu amaçla ilk olarak ideal bir bağlanma figürü olarak Tanrı düşüncesi ele alınarak ideal bağlanma figürü özellikleriyle, genellikle Hıristiyan bireyler üzerinde yapılan araştırmalar ile elde edilen Tanrı tasavvuru özellikleri karşılaştırılacaktır.

2.1. İdeal Bağlanma Figürü Olarak Tanrı

Bağlanma figürü genellikle bebeğin tehdit ve tehlike anlarında *güvenlik sığınacağı olarak (haven of security)* ve tehlikenin olmadığı zamanlarda çevreyi keşfetme için *güvenilir bir dayanak (secure base)* olarak iki temel fonksiyon üstlenir.³² Bir çocuğun bağlanma figürüne karşı yaptığı haykırış ve seslenişle, Tanrı'ya yönelik yalvarış ve yakarış ihtiva eden duaya ilişkin yapılan davranışlar arasında bir paralellik bulunmaktadır. Samimi dindar bir birey dua ettiği zaman, doğrudan doğruya taleplerine cevap vermeye hazır bir Tanrı'yla konuştuğuna inanır ve dua ettiğinde kendini bu Tanrı'ya çok yakın hisseder. Kişisel olan ve dua ederek direkt ulaşılabilen Tanrı'yla ilgili bu vurgulama, bağlanma yorumuyla bir paralellik arz eder. Bu nedenle dua, dinsel bir bağlanma davranışı olarak adlandırılabilir.³³

Birçok araştırmanın sonucu, korkulu ve sıkıntılı zamanlarda emniyetli bir sığınak sağlama açısından dua etmenin ve Tanrı'ya inanmanın önemini ortaya koymuştur. Savaşa katılan askerlerin sık sık dua ettiklerini ve bu ettikleri dua sebebiyle kendilerini iyi hissettikleri için duanın onların üzerinde psikolojik faydası olduğu araştırmalarda tespit edilmiştir. Ross (1950), 1700'den fazla dindar genç üzerinde yaptığı

³¹ Paul C. Vitz - Christina P. Lynch, "Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety", *International Journal for the Psychology of Religion* 17/1 (2010), 63.

³² Kirkpatrick - Shaver, "Attachment Theory and Religion", 317; Kirkpatrick - Shaver "An Attachment-Theoretical Approach", 267.

³³ Kirkpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi", 154.

çalışmada, onlara niçin dua ettiklerini sormuş ve cevap olarak, “Tanrı’nın onları dinleyerek isteklerine cevap vermesi” ile “stresli ve bunalımlı zamanlarında onlara yardım etmesi” gibi iki temel neden tespit etmiştir. Stresi gidermeye yönelik bir rehber olan Tanrı’ya başvurma, Tanrı’nın adaletsiz dünya karşısında alternatif bir çözüm olarak daha fazla psikolojik destek kaynağı olduğuna inanma gibi bu araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar, bağlanma açısından yorumlanabilir.³⁴

Tanrı’ya bağlanmanın bir ebeveyne bağlanma olarak algılanması, birçok dinî gelenek, inanç ve öğretiyile tutarlıdır ve sevgi dolu bir Tanrı, birçok dinin altında yatan temel bir dinamiktir. Bu dinî geleneklerde bireyler, doğrudan tehditle karşılaştıklarında kendilerini korumak ve rahatlatmak için dua ile yakınlık arayışı içerisinde doğrudan etkileşime girebilecekleri inancıyla hareket ederler. Bu bariz bir güvenlik sığınadır. Bu durum çocukların, kendilerinden daha güçlü ve daha akıllı gördükleri, özellikle de güvenilir dayanak olarak algıladıkları bağlanma figürlerine besledikleri duygular ile inananların, Tanrı’ya besledikleri duyguların benzer olduğunu göstermektedir. Her şeye kadir, her şeyi bilen ve her yerde hazır bulunan Tanrı, bu niteliklere göre ideal bir bağlanma figürü olabilmektedir.³⁵

Bireylerin kendi iç dünyalarında ve sosyal çevrelerinde, geçgündüz kusursuz bir dinginliğin ve mükemmel bir sakinliğin kaynağı olan kutsal güç/Tanrı, bireylerin başına gelebilecek tüm korkuları uzaklaştırma gücüne sahiptir. Tanrı’nın bu yakınlığı, bireylerdeki psikolojik karışıklığa ve kaygılara karşı sürekli bir güvenlik sağlar.³⁶ Tanrı’ya bağlanmayı ele alırken, farklı bağlanma stilleri olduğu gibi, Tanrı’ya bağlanmada da farklı bağlanma stilleri olup olmadığını da ele almak gerekir. Bir sonraki başlık altında, bu amaçla yapılan çalışmalar incelenecektir.

2.2. Tanrı’ya Bağlanma Stilleri

Bireylerin Tanrı’ya yönelik bağlanmasını ölçmek için kullanılan ilk değerlendirme yöntemi, Rowatt ve Kirkpatrick’in kullandığı *Tanrı’ya Bağlanma Ölçeği (Attachment to God Scale)* olmuştur. Bu ölçekte *güvenli*,

³⁴ Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”, 144.

³⁵ Bradshaw vd., “Attachment to God”, 131; Maria L. Boccia, “Human Interpersonal Relationships and the Love of the Trinity”, *Priscilla Papers* 25/4 (2011), 24.

³⁶ Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”, 147.

kaçınan ve *kaygılı-kararsız* bağlanma stillerini ölçmek için üç ifade kullanılmıştır. Ancak deneklerden bazıları bu ifade kalıplarının bir kısmına katılıp bir kısmına katılmadıklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle ölçeğin güvenilirliğini değerlendirme zorlaşmıştır.³⁷ Bir diğer çalışma, Brennan ve arkadaşlarının geliştirdiği *Yakın İlişkilerde Yaşantılar Envanteri*ne paralel olarak hazırlanan *Tanrı'ya Bağlanma Envanteri* inananların Tanrı ile kurduğu ilişkiyi kaygı ve kaçınma olarak iki boyutta değerlendirmiştir.³⁸

Hazan ve Shaver (1987) tarafından ortaya konulan üç bağlanma türüne (yani, güvenli, kaçınan ve endişeli) paralel olarak, Kirkpatrick (1999), Tanrı'ya üç farklı tipte bağlanma gerçekleştiğini ileri sürmüştür. İlki *güvenli bağlanma* (yani, Tanrı ulaşılabilir ve duygusal olarak duyarlı), ikincisi *kaçınan bağlanma* (yani, Tanrı uzak, ilgisiz ve umursamaz) ve üçüncü olarak *kaygılı bağlanma* (yani Tanrı her zaman ulaşılabilir ve güvenilir değil) olarak ifade edilebilir.³⁹

Tanrı'ya bağlanma ile ilgili iki hipotez orta konulmuştur. İlki *uygunluk (correspondence) hipotezi* olarak adlandırılan, kişinin ilk bakım veren kişiyle ve daha sonrasında başkalarıyla kurduğu bağlanmaların, Tanrı ile kurduğu bağlanma ile benzer olduğunu ifade eden hipotezdir. Tanrı'ya bağlanmanın da, genellikle ebeveynler ve diğerleri ile olan ilişkiler kadar kaygılı-kararsız veya kaçınan bağlanma stillerine de sahip olduğunu göstermiştir. Bu hipotez, bireylerin, diğer insanlarla yaşadığı deneyimin sık sık Tanrı ile yaşadıklarına uyduğunu göstermektedir.⁴⁰

Öte yandan, *telafi (compensation) hipotezi* ise, Tanrı'nın dönüşüm yoluyla bağlanma yaralarını iyileştirebildiğini ortaya koymuştur. Güvensiz

³⁷ Wade C. Rowatt - Lee A. Kirkpatrick, "Two Dimensions of Attachment To God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 639.

³⁸ Richard Beck - Angie McDonald, "Attachment to God: The Attachment to God Inventory Tests of Working Model Correspondence, and An Exploration of Faith Group Differences", *Journal of Psychology and Theology* 32/2 (2004), 94.

³⁹ Meifen Wei vd., "Chinese Christians in America: Attachment to God, Stress, and Well-Being", *Counseling and Values* 57 (2012), 164.

⁴⁰ Sarah R. Reiner vd., "Adult Attachment, God Attachment and Gender in Relation to Perceived Stress", *Journal of Psychology and Theology* 38/3 (2010), 176.

ebeveyn bağlanmasına sahip bazı kişiler telafi yoluyla Tanrı'yla güvenli bir bağ kurabilirler.⁴¹ Hazan ve Shaver'ın yetişkinlikteki romantik ilişkilere bağlanma kuramının uygulanmasında olduğu gibi dinî inanç ve deneyimlerin birçok yönünün bağlanma kuramına uygulanabileceğini belirten Kirkpatrick, Hıristiyan geleneğin tanrısının güvenli bir bağlanma figürü olarak düşünülebileceğini iddia etmektedir. Ona göre, insanlar bazen *telafi hipotezi*nde ortaya konulduğu gibi daha önce güven duymadığı ilişkilerin yerine sevgi dolu, kişisel ve her zaman ulaşılabilen bir Tanrı ile ilişki kurarak eski ilişkilerini telafi etmeye çalışır.⁴²

Din psikolojinin bağlanma kuramı açısından ele alınması ile ilgili literatür incelemesi sonrası İslam'da Allah tasavvurunun bağlanma kuramı açısından ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bir sonraki kısımda Kur'an'da ideal bağlanma figürü olarak Allah tasavvuru incelenecektir.

3. Kur'an'da İdeal Bağlanma Figürü Olarak Allah

Tanrı-insan ilişkisi, tüm dinî düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslam düşünce sisteminde de önemli bir yer teşkil eder. Bu nedenle İslam dininde de bireylerin Allah tasavvuru başat role sahiptir. İnsanın diğer insanlara, tabiata ve Allah'a yaklaşımı, onların zihinlerindeki Allah tasavvuruna göre şekil alırken, dinin ulûhiyet anlayışı, kendi tarihiyle bütünleşerek o toplumun geçmiş dinî hayatı ile ilgili tarihi birikiminin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Nesilden nesile aktarılan bu anlayış o dine inanan kişilerin itikadî ve amelî hayatına yön verir.⁴³

Kur'an'da Allah'a bağlanma ile ilgili birçok ayet yer almaktadır. Bu ayetlerde mü'minlerin Allah'a gönülden bağlanmaları övülmüş ve onlar cennetle müjdelenmiştir. Bakara Sûresi'nde "*Onlara de ki: 'Allah hakkında mı bizimle tartışıp duruyorsunuz? Hâlbuki O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz size aittir. Biz O'na gönülden bağlanmış kimseleriz.'*"⁴⁴ buyrulmaktadır. Yine Hûd Sûresi'nde

⁴¹ Reiner vd., "Adult Attachment", 176.

⁴² Kirkpatrick - Shaver, "Attachment Theory and Religion", 318-320; Kirkpatrick - Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach", 268; Boccia, "Human Interpersonal Relationships", 25.

⁴³ İbrahim Çoşkun, "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 18.

⁴⁴ el-Bakara 2/139.

“İman edip, Sâlih ameller işleyen ve Rablerine gönülden bağlananlara gelince, işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁴⁵ diyerek Allah’a bağlananların cennetle mükâfatlandırılacakları belirtilmektedir. Âl-i İmrân Sûresi’nde ise “Sizce Allah’ın ayetleri okunup dururken ve Allah’ın Resulü de aranızda iken dönüp nasıl inkâr edersiniz? Kim Allah’a sımsıkı bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir.”⁴⁶ şeklinde mü’minlerin Allah’a sımsıkı bağlanmaları öğütlenmektedir. Fakat bağlanılan Allah’ın ideal bir bağlanma figüründe var olması gereken özelliklere sahip olup olmadığını belirlemek için, mü’minlerin Allah tasavvurlarını incelemek gerekmektedir. Her dinde olduğu gibi İslam’da da inanan kişi sayısınca farklı Allah tasavvurundan söz edilebilir. Ancak biz burada daha çok İslam’ın kutsal metni olan Kur’an’daki ayetlerden yola çıkarak bağlanma kuramı perspektifinden görünen Allah tasavvurunu ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda ilk olarak ideal bağlanma figürünün özellikleri ile karşılaştırılarak Allah’a bağlılık incelenecektir.

3.1. İdeal Bağlanma Figürü Olarak Allah

3.1.1. Esmâ-i hüsnâ’daki Allah Tasavvuru

Bağlanma figürünün, ulaşılabilir olma, yanıt verebilme, duyarlı olma gibi özellikleriyle, çocuğun keşfetme ve öğrenme sürecinde yakınlık arayışına cevap vermesi, güvenli bağlanmayı kolaylaştırır. İslami metinler incelendiğinde de Allah’ın bu niteliklere sahip olduğu anlaşılabilir.⁴⁷ Bu açıdan ilk olarak, bağlanma figürünün şefkatli, yakın ve duyarlı olma gibi yakınlık bildiren özellikleriyle İslami metinlerdeki Allah tasavvuru karşılaştırılmaya çalışılacak ve bu bağlamda Allah’ın isimlerini kapsayan esmâ-i hüsnâ’daki Allah tasavvuruna ve ona dua ile bağlanan bireylerin hissettiği yakınlığa değinilecektir.

İslam teolojisine göre Allah hiçbir tasavvurun kuşatamadığı, hiçbir idrakin ulaşamadığı ve hiçbir aklın kavrayamayacağı aşkın ve yüce zattır. O ancak isimleri ve sıfatları aracılığıyla tasavvur edilebilir.

⁴⁵ Hûd 11/23.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/143.

⁴⁷ Bagher Ghobary Bonab vd., “Attachment to God in Islamic Spirituality”, *Journal of Muslim Mental Health* 7/2 (2013), 87.

Kur'an'da dört farklı yerde geçen *esmâ-i hüsnâ* terkihi⁴⁸ Allah'ın en güzel isimleri anlamına gelirken, bu terkihin Hz. Muhammed'in bir hadisinde doksan dokuz isimden müteşekkil olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Allah'ın bu doksan dokuz ismi Celâl ve Cemâl olmak üzere iki farklı gruba ayrılır. Allah'ın Celâl isimleri kendisini inkâr edenlere karşı adaletli bir yargılayıcı, gazaplı, cezalandıran, Celîl ve Âdil gibi uzaklık ve endişe anlamları içeren isimlerdir. Ancak Cemâl isimleri merhamet, sevgi, koruyup kollayan, bağışlayan gibi bağlanıldığında kendisini kucaklayacağı anlamına gelen Rahmân, Rahîm, Latîf, Gafûr ve Cemîl gibi isimlerdir. Bu isimlerle bakıldığında güvenli bir bağlanma geliştirilebilecek bir annenin özellikleri ile benzer oldukları fark edilebilir.⁵⁰

Müslümanların her hayırlı işe başlarken kullandıkları, Kur'an'da da biri hariç her surenin başında yer alan *Besmele-i Şerif* (*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*) iki önemli isimden oluşur. Çok merhametli, esirgeyen ve acıyan anlamlarına gelen “r-h-m” kökünden türeyen bu isimlerden *Rahmân* hiçbir şarta bağlı olmaksızın, ilahi takdirin gereği olarak her şeyde tezahür ederken, *Rahîm* ismi sadece aklını kullanan, iradesine hâkim olarak davranışlarını düzeltip güzelleştiren ve iyilik yapanlara duyduğu rahmettir.⁵¹ *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin kökeni rahmet de birçok ayette geçmektedir. Allah, En'âm Sûresi'nde merhamet etmeyi kendisine gerekli kıldığını bildirmektedir.⁵²

Kâf Sûresi'nde de “Onlara şöyle denir: İşte bu, size (dünyada) vaat edilmekte olan şeydir. O, her tövbe eden, O'nun emrini gözeten için, görmediği hâlde sırf saygıdan dolayı Rahmân'dan korkan ve O'na yönelmiş bir kalp ile gelen kimseler içindir.”⁵³ denilerek gerçek anlamda Allah'a bağlananlar için vaat

⁴⁸ Tâhâ 7-8; el-İsrâ 110-111; el-A'râf 180; el-Haşr 24.

⁴⁹ Mustafa İslamoğlu, “Esmâ-i Hüsnâ: Arştan Bilincin Arzına Uzanan El”, *Kur'ani Hayat* 6/29 (2013), 3.

⁵⁰ Hayta, *Allah'a Bağlanmak*, 140.

⁵¹ Sabri Yılmaz, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili”, *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006) 105-114.

⁵² el-En'âm 6/12.

⁵³ Kâf 50/32.

edilen Allah'ın sevgi ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁴ Bakara Sûresi'nde "*Mûsâ, kavmine dedi ki: 'Ey kavmim! Sizler, buzağgyı ilâh edinmekle kendinize yazık ettiniz. Gelin yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün (kendinizi düzeltin). Bu, Yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah da onların tövbesini kabul etti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir (Rahîm'dir).*"⁵⁵ denilmektedir. Haşr Sûresi'nde "*O, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayan Allah'tır. Gaybı da, görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Rabîm'dir.*"⁵⁶ şeklindeki ifadelerle inananlara ne kadar merhametli olduğunu hatırlatmaktadır.⁵⁷ Bu ayet ve hadislerde, Allah'ın kendine inanan kullarına gösterdiği şefkat ve merhametin, annenin çocuğuna gösterdiği şefkat ve merhametten fazla olduğu ortaya konulmaktadır. Bu açılardan bakıldığında Allah, *ideal bir bağlanma figürü* olarak tasavvur edilebilir.

Esmâ-i hüsnâ'da bağlanma ile ilişkilendirilecek bir diğer isim el-*Velî* ismidir. Bu isim "yanında olmak, yakın olmak, bitişik olup takip etmek, dost olmak, desteklemek, yardım etmek, korumak, eğitmek" anlamlarına gelmektedir.⁵⁸ Bakara Sûresi'nde "*Allah, iman edenlerin dostudur (velîsidir). Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velîleri ise tâğûttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.*"⁵⁹ şeklindeki ifadeyle Allah'ın inananların yanında olduğu belirtilmiştir.

İdeal bir bağlanma figüründe aradığımız özelliklerden bir diğeri ise *sevgî*dir. Kur'an'daki temel kavramlara baktığımızda Allah'ın merhameti ve insanlara olan sevgisini anlatan birçok ismi vardır. Bunlardan en çok vurgu yapılanlarının başında *Vedûd* ismi gelir. Sevgisi

⁵⁴ Diğer ayetler için bk. el-İsrâ 17/110; Meryem 19/96; el-Bakara 2/163; er-Ra'd 13/30; Meryem 19/45; Tâhâ 20/5; Tâhâ 20/109; el-Enbiyâ 21/36; el-Furkân 25/59; eş-Şuarâ 26/5; Yâsîn 36/23; er-Rahmân 55/1; el-Mülk 67/3 vb.

⁵⁵ el-Bakara 2/54.

⁵⁶ el-Haşr 59/22.

⁵⁷ Diğer ayetler için bk. en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/54; et-Tevbe 9/128; Hûd 11/90; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/7; el-Hac 22/65; el-Mü'minûn 23/118; et-Tahrîm 66/1 vb.

⁵⁸ Bayraktar Bayraklı, *Allah Tasavvuru* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 105-107.

⁵⁹ el-Bakara 2/257.

her şeyi kuşatan anlamındaki *Vedūd* ismi sadece sevilen değil aynı zamanda seven bir Tanrı'yı tasavvur ettirmektedir.⁶⁰

Bağlanma ile ilişkili Allah'ın bir diğer ismi koruyup kollayan, gözeten anlamlarına gelen *Hafız* ismidir. Şûrâ Sûresi'nde yer alan ayette “*Allah'tan başka dostlar edinenlere gelince, Allah onları daima gözetlemektedir. Sen onlara vekil değilsin.*”⁶¹ denilerek Allah'ın inanan inanmayan herkesi gözettiğinden bahsedilmektedir. Haşr Sûresi'nde “*O, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı (Selâm), güvenlik veren (Mü'min), gözetip koruyan (Mühemin), mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır.*”⁶² ayeti ile *Hafız* isminin yanında gözetip kollayan anlamında *Mühemin* isminden, güvenlik veren anlamında *Mü'min* isminden ve esenlik veren anlamında *Selâm* isminden de bahsetmektedir.⁶³

Bağlanma figüründe var olması gereken özelliklerden bir diğeri, *güçlülük ve bilgeliktir.*⁶⁴ Bu açıdan Esmâ-i hüsnâ'ya bakıldığında birçok isimle karşılaşılabilir. *Alim* ismi her şeyi bilen anlamına gelmekteyken, güç ve kuvvet sahibi anlamına gelen *Azîz, Kâdir, Muktedir, Kavî, Metîn ve Vâsi'* gibi isimler bulunmaktadır. Ayrıca her şeyi bilmesiyle bağlantılı *Semî'* her şeyi işiten, *Basîr* her şeyi gören, *Habîr* her şeyden haberdar olan anlamlarında kullanılmaktadır. Her şeyin ona muhtaç olduğu ve O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamındaki ismi *Samed* ile bir çocuğun annesine muhtaç olması arasında ilgi kurulabilir. Aynı şekilde *Rezzâk* ismi ise bedenlerin ve ruhların gıdasını veren anlamına gelirken annenin çocuğunu beslemesiyle benzerlik teşkil etmektedir.⁶⁵ Zâriyât Sûresi'nde “*Şüphesiz Allah rızak verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.*”⁶⁶ denilmektedir.

⁶⁰ Hayta, *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*, 158-159.

⁶¹ eş-Şûrâ 42/6.

⁶² el-Haşr 59/23.

⁶³ Suat Ünlü, “İlk Türkçe Kur'an Tercümelemelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 215-285.

⁶⁴ Vitz - Lynch, “Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory”, 63.

⁶⁵ Ünlü, “İlk Türkçe Kur'an Tercümelemelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ”, 215-285.

⁶⁶ ez-Zâriyât 51/58.

Nisâ Sûresi'nde “*Ey insanlar! Peygamber size Rabbinizden hakeki (gerçeği) getirdi. O hâlde, kendi iyiliğiniz için iman edin. Eğer inkâr ederseniz bilin ki, göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, hakekiyle bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁶⁷ buyrulurak *Alim* ve *Hakîm* isimlerinden bahsedilmektedir. Yine Neml Sûresi'nde “*Şüphesiz senin Rabbin, onların arasında hükümünü verecektir. O, mutlak güç sahibidir, hakekiyle bilendir. Öyle ise Allah'a tevekkül et. Çünkü sen apaçık bir hak üzere bulunuyorsun.*”⁶⁸ şeklinde *Alim* ve *Azîz* isimlerinden bahsedilmektedir.

Allah'ın tüm bu isimlerine bakıldığında ideal bağlanma figüründen beklenen her şeyi görme, işitme ve bilme özellikleriyle *yakınlık sağlayan* besleyip, sevgi ve merhametle gözetip kollama özellikleri ile *güçlü ve bilge olan* anlamlarında birçok isminin bulunduğu görülmektedir. Bunları göz önüne aldığımızda Allah'ın anne-çocuk ilişkisindeki güvenli bağlanma kurulmasını sağlayacak bu özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu özelliklere sahip Allah'la kişinin en yakın olduğu an ise *dua* anıdır. Bir sonraki kısımda duanın Allah-kul arasındaki güvenli bağlanmada yakınlık sağlama açısından rolüne değinilecektir.

3.1.2. Dua ile Allah'a Yakınlık

İslam inancında tevhid anlayışının davranışlara yansıyan en önemli yönlerinden biri kişinin yalnızca Allah'a dua etmesi ve ondan yardım talep etmesidir.⁷⁰ Namaz kılan bir Müslüman'ın her gün en az kırk defa okuduğu Fâtıha Sûresi'nde “*(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁷¹ ifadesi kullanılarak Allah'tan yardım dilemenin önemi vurgulanmaktadır. Bakara Sûresi'nde “*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınımdır. Bana dua edin, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.*”⁷² şeklinde Allah kendisine dua

⁶⁷ en-Nisâ 4/170.

⁶⁸ en-Neml 27/78-79.

⁶⁹ Vitz - Lynch, “Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory”, 63.

⁷⁰ Bayraklı, *Allah Tasavvuru*, 139.

⁷¹ el-Fâtıha 1/5.

⁷² el-Bakara 2/186.

edenlere yakın olduğunu ve dua edenin duasına cevap vereceğine söz vermektedir.

Kur'an-ı Kerim içindeki ayetler incelendiğinde, bir bağlanma figürünün sağladığı yakınlığı Allah'ın da sağladığı görülmektedir. Bakara Sûresi'nde “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”⁷³ denilmektedir. Hadîd Sûresi'nde “O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş'a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarımızı hakkıyla görendir.”⁷⁴ denilerek bir inanan yakınlık aradığında Allah'ın o kişiyle beraber olduğu vurgulanmaktadır. Bu ve benzeri ayetler, Müslümanları Allah'a bir bağlanma figürü olarak yaklaşma ve güvenli bağlanma modellerini geliştirme konusunda teşvik eder.⁷⁵

Bu ayetler incelendiğinde mü'minlerin Allah'a yakın oldukları ölçüde Allah'ın da onlara yakın olduğu görülmekte ve bu açıdan Allah-kul ilişkisinin anne-çocuk ilişkisinde aranan yakınlığı sağladığı görülmektedir. Diğer taraftan bakıldığında, bağlanma figürünün *güvenli bir sığınak (safe haven)* ve *güvenilir bir dayanak (secure base)* olma gibi diğer özellikleri incelendiğinde, Allah'ın güvenli bir sığınak ve güvenli dayanak olmasıyla alakalı İslami temel kavramlardan, duadan ve zor anlarında Allah'a sığınan peygamberlerin kıssalarında birçok veri ile karşılaşılmaktadır. Bir sonraki kısımda bunlar ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1.3. Güvenli Sığınak ve Güvenilir Bir Dayanak Olarak Allah

İslam teolojisinde Allah'a güvenli bağlanma diyebileceğimiz bir şekilde inanıp güvenme, tehlike anlarında O'na sığınma imanî açıdan önemli bir yer tutar. Manevi bağlanma ile Allah'a güven arasında teorik ve deneysel bir temel söz konusudur. Tehlikeli durumlarda Allah'a güvenen bireyler hazır bulunma, her şeye gücü yetme, her yerde var olma ve ulaşılabilir olma özellikleri ile kriz zamanlarında ve ihtiyaç anlarında

⁷³ el-Bakara 2/115.

⁷⁴ el-Hadîd 57/4.

⁷⁵ Diğer ayetler için bk. eş-Suarâ 26/62; el-Hadîd 57/4; el-Mücâdele 58/7 vb.

Allah'ın kendilerine cevap verdiğine inanırlar. Bu inanç sistemleri bağlanma figüründe olması gereken özelliklerle paralellik gösterir.⁷⁶

İslam'ın kutsal metinlerine bakıldığında, Allah'ın psikolojik açıdan Müslümanlar için bir bağlanma figürü olarak işlev gördüğü iddia edilebilir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim içindeki ayetler, Allah'ın niteliklerinin bir bağlanma figürünün psikolojik işlevleriyle (güvenli bir sığınak ve güvenilir bir dayanak olma) uyumlu olduğunu göstermektedir.⁷⁷ Bu gözle bakıldığında İslam'ın temel kavramlarında ve Kur'an'da geçen birçok peygamber kıssasında Allah'ın inananlar için güvenli bir sığınak ve güvenilir bir dayanak olarak öne sürüldüğü fark edilebilir.

3.1.3.1. İslamî Kavramlarda Güven

Bir kişinin, Müslüman olmak istediğinde yerine getirmesi gereken ilk şart, Allah'a iman etmektir. İslam'ın giriş bileti sayılabilecek *iman* (*faith*) kelimesi “*emn*” kökünden türemekte ve sözlükte “güvenmek, güvenilir olmak, korkmamak, emniyette olduğuna inanmak” anlamlarına gelmektedir.⁷⁸ İman kelimesi Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. Örneğin, Nisâ Sûresi'nde “*Hayır! Rabbinde and olsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.*”⁷⁹ diyerek mü'minlerden peygambere güvenmelerinin beklendiği ifade edilmiştir.

Kur'an ayetleri ve hadisler incelendiğinde Allah'a güvenin üç önemli boyutu olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki *bilişsel boyut* olarak adlandırılabilir. Olayların Allah'ın iradesine atfedilmesi ve Allah'ın izni olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğine olan inançtır. İkincisi *duygusal boyut* olarak ifade edilen Allah'ın merhametine, erişilebilirliğine; bireylerin kendilerini güvende hissetmelerine, görünüşte kontrol edilemeyen

⁷⁶ Bagher Grobary Bonab - Ali Akbar Koohsar, “Reliance on God as a core construct of Islamic psychology”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011), 218.

⁷⁷ Maureen Miner vd., “Development of a Measure of Attachment to God for Muslims”, *Religious Research Association* 59 (2017), 185.

⁷⁸ Murat Arslan, *365 Kur'an Kelimesi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 230; Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79.

⁷⁹ en-Nisâ 4/65.

durumlarda rahatlamalarına ve Allah'ın kendilerine yardım etmeye istekli olduğuna dair bir güven duymadır. Üçüncüsü ise *davranışsal boyut* olan, istenilen sonuca ulaşmak için meşru ve ulaşılabilir en uygun yolu seçmektir.⁸⁰

En'âm Sûresi'nde “*İman edip de imanlarına zulmü (şirki) buluşturmamayanlar var ya işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.*”⁸¹ şeklinde imandan bahsedilirken şirke düşmeden inanan kişiye güven vaat edilmektedir. Nisâ Sûresi'nde “*Allah'a iman edip ona sımsıkı sarılanları ise (Allah), kendisinden bir rahmet ve lütfâ kavuşturacak ve onları kendisine varan doğru bir yola iletecektir.*”⁸² denilerek kişiye rahmet ve lütuf olarak bir annede var olan sevgi ve merhametin inananlara verileceği müjdelenmektedir. Ayrıca, Ahkâf Sûresi'nde “*Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun, ona iman edin ki, günahlarınızı bağışlasın ve sizi elem dolu bir azaptan kurtarsın.*”⁸³ diyerek kişiye güvenli bir sığınak olunacağı bildirilmektedir.

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesinde dahi kendisine Mekkelilerin layık gördükleri lakap *Muhammed'ül Emindir*. İman ile aynı kökten gelen emin lakabının peygambere verilmesi, güvenli bir sığınak ve güvenilir bir dayanak olarak Allah'a ve peygamberine güvenilmesi, bağlanma kuramı açısından dikkate değerdir.⁸⁴ Ayrıca Şuarâ Sûresi'nde Hz. Nûh'un kavmine “*Şüphesiz ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim.*”⁸⁵ ifadesi de İslam'ın güven ve emniyete verdiği önemi göstermektedir.

İmanla birlikte insan, bir çocuğun anne kucağında huzur ve güven hissetmesi gibi, Allah tarafından geldiğini hissettiği bir güven ve içsel tatmin duygularıyla kuşatıldığını düşünebilir.⁸⁶ Allah'a iman ile ilgili

⁸⁰ Bonab - Koohsar, “Reliance on God as a core construct of Islamic psychology”, 218.

⁸¹ el-En'âm 6/82.

⁸² en-Nisâ 4/175.

⁸³ el-Ahkâf 46/31.

⁸⁴ Arslan, *365 Kur'an Kelimesi*, 230.

⁸⁵ eş-Şuarâ 26/107.

⁸⁶ Ahmet Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi* (Bursa: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2013), 92.

ayetler arttırılabilir ancak bu ayetlerin her birinde Allah kendisine ve peygamberine güvenerek iman eden kişilere tehlike anlarında, zorlu yaşam olaylarında ideal bir bağlanma figüründe beklenebilecek emniyet, güven ve rahatlama hissini vereceğini söylemektedir.⁸⁷

Bir diğer bağlanma ile ilgili İslami temel kavram *tevekkül* kavramıdır. Sözlükte Allah'a teslim olmak, O'na dayanıp güvenmek anlamlarına gelen *tevekkül*, terim anlamı itibari ile kulun, herhangi bir konuda yapabileceği her şeyi yaptıktan sonra neticeyi Allah'a bırakmasıdır, O'na güvenip dayanmasıdır.⁸⁸ Enfâl Sûresi'nde "*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.*"⁸⁹ denilerek imanla birlikte anılan *tevekkül*, kişinin sıkıntı ve zor anlarında, elinden geleni yaptıktan sonra rahatlama ve Allah'a güvenerek feraha kavuşması olarak açıklanmaktadır.⁹⁰

Bir kimse Allah'a olan tevekkülü sayesinde huzur, kanaat ve güven içerisinde, kaygıdan, sıkıntıdan, endişeden uzak bir şekilde yaşayarak güzel bir hayata sahip olabilir.⁹¹ Kur'an'da elinden geleni yaptıktan sonra işin sonucunu Allah'a bırakmak, ona güvenmek anlamındaki tevekkülden bu kadar çok ayette bahsedilmesi bağlanma figüründe bulunması gereken güvenli bir dayanak olmak özelliği ile paralellik arz eder. Allah'a tevekkülle bağlanan bir mü'min elinden geleni yapmak için gayret sarf eder ve sonunda bir çocuğun keşfetme davranışında annesine dönüp baktığı gibi Allah'a yönelerek sonucu O'na havale eder. Bu tespiti Subaşı şu şekilde ifade eder:

⁸⁷ Diğer ayetler için bk. el-Bakara 2/108; el-A'râf 7/96; el-A'râf 7/158; Yûnus 10/106; Nûr 24/2; Nûr 24/62; el-Fetih 48/8-9; el-Hadîd 57/7-8; es-Saf 61/10-12; et-Tegâbün 64/7-9,11.

⁸⁸ Arslan, *365 Kur'an Kelimesi*, 563-564.

⁸⁹ el-Enfâl 8/2.

⁹⁰ Diğer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/122; Âl-i İmrân 3/159-160; en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/11; el-Mâide 5/23; el-A'râf 7/88-89; et-Tevbe 9/51; Yûnus 10/71, 84-85; Hûd 11/53-56; Yûsuf 12/67; er-Ra'd 13/30; İbrâhîm 14/10-12; el-Ankebût 29/58-59; ez-Zümer 39/38; eş-Sûrâ 42/10; eş-Sûrâ 42/36; el-Mücâdele 58/ 10 vb.

⁹¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunahım-İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 226.

Bağlanma kuramına göre, bağlanma sistemi etkin olmayan bir bebek/çocuk, oyun sayesinde keşif sürecine girer. Bebek/çocuk keşif sürecindeyken bakım vereninin ulaşılabilir olup olmadığından emin olmak için onu ara sıra kontrol eder. Benzer durum Tanrı-kul ilişkisi için de söz konusudur. Örneğin, Müslüman bir bireyin stres ve sıkıntı yaşamadığı zamanda dahi beş vakit namazını eda etmesi ve bebeğin keşif sürecinde (deaktif sistem) annesinin varlığını ara sıra kontrol etmesi (check-back) yaşanan psikolojik süreçler bakımından benzer durumlardır. Bu örnek, olağanüstü durumlar olmadığı zamanlarda bile Tanrı'nın mü'min için güvenli bir zemin olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir.⁹²

Bu ayetlere baktığımızda Allah'a güvenin *bilişsel boyutu* olarak iman ve tevekkül kavramlarının ele alınabileceği görülmektedir. Bir sonraki kısımda ise Allah'a güvenin *duygusal boyutu* olarak *dua* ele alınacaktır.⁹³

3.1.3.2. Güvenli Sığınak Olarak Allah'a Dua

İnsanın kendisini gözetme ve terbiye etme gücüne sahip bir varlığa kulluk bilinciyle dua etmesi, Allah'ın rablık ve ilahlık hakikatine derinden sığınması anlamına gelmektedir. Duaya ellerini kaldıran bir birey, güvenli bir limana demir atmakta ve onun iç dünyasında maddi veya manevi bir istek için umut ışığı belirlemektedir.⁹⁴ Dua, kişinin Tanrı'ya yakın olduğu bilinciyle kendisinde güvenlik duygusu hissetmesini ve bu sayede kaygılarının azalmasını sağlar. Yapılan çalışmalar insanın ruhsal kriz zamanlarında duanın yatıştırıcı ve kaygıları azaltıcı etkisi olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁵

Kur'an'a bakıldığında da birçok ayette Allah'ın güvenli bir sığınak olduğundan bahsedilmektedir. Kehf Sûresi'nde "Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O'nun kelimelerini değiştirecek hiçbir kimse yoktur. O'ndan başka asla bir sığınak (mültebade) da bulamazsın."⁹⁶ şeklindeki ifade ile Allah'ın yakın olmanın yanında güvenli bir sığınak olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Tevbe Sûresi'nde de "Savaştan geri kalan üç kişinin de

⁹² Subaşı, "Tanrı ile İlişkilerin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirmesi", 180.

⁹³ Bonab - Koohsar, "Reliance on God as a core construct of Islamic psychology", 218.

⁹⁴ Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 45-49.

⁹⁵ Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 80.

⁹⁶ el-Kehf 18/27.

tövbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıkıkça sıkmış, böylece Allah'(ın azabın)dan yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hâllerine) dönsünler diye, onların tövbelerini de kabul etti. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul eden ve çok merhamet edendir."⁹⁷ diyerek Allah'ın hoşlanmayacağı işler yapanların da yine tövbe ile Allah'a sığınmaları öğütlenmektedir.⁹⁸

Tüm bu ayetlere bakıldığında kişinin her türlü sıkıntısı ile Allah'a dua ederek duayı bir başa çıkma yöntemi olarak kullanması, her istediğinde O'na ulaşabileceğine ve O'nun da karşılık vereceğine olan inancı, bağlanma kuramı açısından değerlendirildiğinde dikkate değerdir. Psikolojik bir sıkıntının ağırlığı içindeki insan, Allah'tan başka sığınağı olmadığını anlayarak her zaman, her yerde kendisini gören ve kollayan Allah'a dua ile yönelerek Allah'ı sıkıntılarını çözecek yegâne sığınak, dost ve makam olarak görmektedir.⁹⁹

Bu açıdan bakıldığında İslam'ın Allah tasavvuru *her an, her yerde, gören, işiten, haberdar olan ve bilen* özellikleriyle inananları için her zaman ulaşılabilir ve yanıt verebilir bir Tanrı'dır. Bireyin zorlu yaşam olaylarında kayıp ve yaslarında, tehlikeli durumlarında yanında Allah'ın olduğunu bilmesi ve dua ile ona ulaşıp rahatlaması bağlanma figürünün sağladığı yakınlık, güvenli bir sığınak ve güvenli dayanak olma özellikleriyle paralellik gösterir. Allah'a güvenin bir diğer aşaması ise davranış boyutudur.¹⁰⁰ Araştırmanın bundan sonraki kısmında, Allah'a güvenin davranışlara yansıdığı en net örneklerinin yer aldığı Kur'an'daki peygamber kıssaları, bağlanma kuramı açısından ele alınacaktır.

3.1.3.3. Peygamber Kıssalarında Allah'a Güven

İnsanın dua anında acizlik içinde olması, istediği şeye muhtaç ve mecbur olması gerekir. Kişinin duada "güçsüzlük bilinci" içerisinde olması ve sadece dudaktan dökülen kelimelerle değil, ruhta ve kalpte

⁹⁷ et-Tevbe 9/118.

⁹⁸ Diğer ayetler için bk. el-Bakara 2/67; Âl-i İmrân 3/112; el-A'râf 7/200; et-Tevbe 9/6; Hûd 11/47; Yûsuf 12/79; en-Nahl 16/98; Meryem 19/18 vb.

⁹⁹ Bayraklı, *Allah Tasavvuru*, 133.

¹⁰⁰ Bonab - Koohsar, "Reliance on God as a core construct of Islamic psychology", 218.

Allah'la kurduğu iletişimle her işte, her yerde ve her anda dua halinde olması önemlidir.¹⁰¹ Bu hali, davranışa en güzel dökkenlerde kuşkusuz peygamberlerdir. Allah'a güven, stresli durumlarda peygamberler ve inananlar tarafından başa çıkma stratejisi olarak kullanılmıştır.¹⁰² Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhîm, Lût, Yûsuf, Ya'kûb, Yûnus, Mûsâ, Zekeriyâ, İsmâîl, İsâ ve Muhammed dâhil diğer peygamberlerle ilgili Kur'an'ın çeşitli öyküleri, Allah'ın *başır bulunma, erişilebilir olma, yardım çağrısına duyarlı olma, koruma ve bakım sağlama* gibi birçok bağlanma figürü özelliğini kendisinde bulundurduğunu gösterir.¹⁰³

İslam'a göre ilk insan olarak yaratılan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva şeytan tarafından kandırılarak¹⁰⁴ Allah'ın yaklaşımlarını yasakladığı ağacın meyvesinden yemeleri¹⁰⁵ üzerine tövbe ederek Allah'a sığınıp, dua ile yine O'na yönelmişlerdir.¹⁰⁶ Diğer bir peygamber olan Hz. Nûh ise yıllarca kavmini Allah'a çağırdığı halde¹⁰⁷, kavmi kendisine inanmamış ve onu mecnun diyerek alaya alıp, taşlamakla tehdit etmişlerdir.¹⁰⁸ İnanmayanları Allah'a şikâyet eden Hz. Nûh'un duası kabul olmuş¹⁰⁹, Allah inananları büyük bir tufanla helak edeceğini bildirmişti.¹¹⁰ Hz. Nûh, inşa ettiği gemiye, ona inananlarla birlikte binerek, büyük tufandan Allah'ın izni ile korunmuştur.¹¹¹ Ancak Nûh'un oğlu, Allah'ı inkâr edenlerden olduğu için kendisinin gelen tufandan dağa sığınarak kurtulabileceğine inanmış ancak bir peygamber oğlu olduğu halde Allah'a sığınıp güvenmediği için helak olmuştur.¹¹²

¹⁰¹ Albayrak, Gençlerde Dua Psikolojisi, 65-66.

¹⁰² Bonab - Koohsar, "Reliance on God as a core construct of Islamic psychology", 218.

¹⁰³ Bonab vd., "Attachment to God in Islamic Spirituality", 89.

¹⁰⁴ Tâhâ 20/120.

¹⁰⁵ el-A'râf 7/20-22.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/23.

¹⁰⁷ el-Ankebût 29/14.

¹⁰⁸ eş-Şuarâ 26/116.

¹⁰⁹ eş-Şuarâ 26/118-119; Nûh 71/1-28.

¹¹⁰ Hûd 11/36-39; el-Furkân 25/37.

¹¹¹ el-Mü'minûn 23/26-29.

¹¹² Hûd 11/42-47.

Kur'an kıssalarından Allah'a bağlanma ile ilişkilendirilebilecek bir diğer kıssa ise Hz. İbrahim'in kıssasıdır. Hz. İbrahim kavminin taptığı putların bulunduğu puthâneye giderek onları kırmış ve ceza olarak yakılması emredilmiştir. Hz. İbrahim ise Allah tarafından ateşe serin ve selametli olması emredilerek korunmuştur.¹¹³

Hz. Mûsâ'nın âsâsı da, Firavun'un onun peygamber olduğuna inanmak için delil istemesi üzerine, Allah tarafından bir ejderhaya dönüşmüş ve mucize olarak eli bembeyaz olmuştur.¹¹⁴ Yûnus Sûresi'nde Hz. Mûsâ'nın kavmine "*Mûsâ, 'Ey kavimim! Eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz, eğer O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin' dedi.*"¹¹⁵ şeklinde öğüt verdiği anlatılır. Ancak yine de inanmayıp, Hz. Mûsâ ve inananların peşinden giden Firavun'un elinden Hz. Mûsâ Kızıldeniz'in ikiye bölünmesiyle kurtulmuştur. Hz. Mûsâ'nın ve ona inananların yalnızca Allah'a bağlanıp güvendikleri ve tehlikelerden ona sığındıkları görülmektedir.¹¹⁶ Hz. İsâ ve Meryem kıssası da Allah'ın kendisine bağlanan kişilere lütfuna bir örnek teşkil eder. Kendisine insan eli değmediği halde Hz. İsâ ile müjdelenen Hz. Meryem'in, Cebrail'e Meryem Sûresi'nde şöyle dediği belirtilmektedir: "*Meryem, 'Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)' dedi.*"¹¹⁷ Sonrasında Hz. İsâ'yı dünyaya getiren Hz. Meryem iffetsizlikle suçlanmış ancak Allah daha kundakta bir bebek olan Hz. İsâ'nın konuşmasını sağlayarak onu bu suçlamadan kurtarmıştır.¹¹⁸ Daha kundaktayken başlayan mucizeleri peygamberliğinde de devam eden Hz. İsâ ise, Allah yolunda yardımcısı olan havarileri ile birlikte gökten sofraya inerek rızıklandırılmıştır.¹¹⁹ Allah'ın izniyle çamurdan yapılmış kuşlara can veren, ölüleri diriltiren, anadan doğma körü iyileştiren Hz. İsâ, kendisini

¹¹³ el-Enbiyâ 21/51-70; el-Ankebût 29/24.

¹¹⁴ el-A'râf 7/103-117; el-Kasas 28/3-5.

¹¹⁵ Yûnus 10/84.

¹¹⁶ el-A'râf 7/136; Yûnus 10/75-90; el-İsrâ 17/101-103; Tâhâ 20/59-79; eş-Şuarâ 26/10-68.

¹¹⁷ Meryem 19/18.

¹¹⁸ el-Mâide 5/110; et-Tevbe 9/47; Meryem 19/16-34; el-Enbiyâ 21/91.

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/52; el-Mâide 5/112-115.

öldürmeye gelenlerin elinden yine Allah'ın izni ile kurtulmuş ve Allah'ın katına yükseltiştir.¹²⁰

Kur'an'da Âl-i İmrân Sûresi'nde Hz. Muhammed ve sahabelerinin de bir savaş öncesi kendilerini toplanan bir ordu ile korkutanlara “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir.”¹²¹ dedikleri anlatılmaktadır. Hz. Muhammed, “Hasbunallah ve ni'mel vekil ve ni'mel Mevla ve nimen-nasir” olarak kalıplaşan “Allah-ü Teâlâ, bize yeter, O ne güzel vekildir. Ne güzel Mevla ve ne güzel yardımcıdır.” şeklindeki zikir ile mü'minlerin Allah'a sıkıntılı ve zor zamanlarda sığınmaları gerektiği öğütlenmektedir. Nitekim Hz. Muhammed ve sahabeler, Allah'a sığınmaları neticesinde meleklerle korunmuş ve neticesinde inananlar büyük bir zafer kazanmıştır.¹²² Başka bir savaşta da Ahzâb Sûresi'nde “Mü'minler, düşman birliklerini görünce, İşte bu, Allah'ın ve Resûlünün bize vaad ettiği şeydir. Allah ve Resûlü doğru söylemişlerdir.” dediler. Bu, onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini artırmıştır.”¹²³ denilerek, daha birçok savaşta Allah'ın yardımını hisseden Müslümanların Allah'a duydukları bağlılığın zor durumlarda daha da artırdığından bahsedilmektedir.¹²⁴

Aynı şekilde Hz. Hûd,¹²⁵ Hz. Sâlih,¹²⁶ Hz. Lût,¹²⁷ Hz. Şuayb¹²⁸ tebliğlerine sert şekilde karşılık veren kavimlerine karşı Allah'a sığınmıştır. Ve neticede kavimlerinden bozguncu olanlar helak edilmiştir. Hz. Eyyüp,¹²⁹ Hz. Yûnus,¹³⁰ Hz. Zekeriyâ,¹³¹ Hz. Yûsuf ve Hz. Ya'kûb¹³²

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/49.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/173.

¹²² Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-10.

¹²³ el-Ahzâb 33/22.

¹²⁴ et-Tevbe 9/25-26; et-Tevbe 9/91; et-Tevbe 9/111.

¹²⁵ el-A'râf 7/72; Hûd 11/53-58; Fussilet 41/15; ez-Zâriyât 51/41-42; el-Hâkka 69/6.

¹²⁶ eş-Şuarâ 26/141-159; Fussilet 41/17; el-Kamer 54/23-31; el-Hâkka 69/5.

¹²⁷ eş-Şuarâ 26/169; el-Ankebût 29/30.

¹²⁸ Hûd 11/84-87.

¹²⁹ el-Enbiyâ 21/83; Sâd 38/41-44.

¹³⁰ el-Enbiyâ 21/87; es-Sâffât 37/123-148.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/38; Meryem 19/7-14.

¹³² Yûsuf 12/16-33; Yûsuf 12/67; Yûsuf 12/86.

gibi peygamberler de sıkıntılarını gidermesi için Allah'a yalvarmış ve neticede Allah'tan niyaz ettikleri isteklerine nail olmuşlardır.

Kur'an'da ve hadislerde yer alan bu ve benzeri kıssalar incelendiğinde, yaşamlarının önemli ve belirleyici anlarında Allah'ı ideal bir bağlanma figürü olarak gören birçok karakterin olduğu gözlenebilir. Çoğu Kur'an kıssasında güvenli bağlanma örnekleri mevcutken bazı güvensiz bağlanma stillerine referanslar da vardır. Ayrıca bu hikâyeler bugünün Müslümanlarına şunu hatırlatmaktadır: Siz de onlar gibi Allah'a sığınıp, yalnız ondan yardım istediğinizde, Allah size de yardım edecektir.¹³³ Bu bölümde İslam'ın temel kavramlarında, Allah'a duada ve peygamber kıssalarında güvenli bir sığınak ve güvenilir bir dayanak olarak Allah'ın ideal bağlanma figürü olabileceği açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak bağlanma figürü olmadığında yaşanan *ayrılık kaygısı* ele alınmaya çalışılmış ve Allah'a bağlanan bir kişide bu kaygının durumu ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir.

3.1.4. Ayrılık Kaygısıyla Baş Etme Yöntemi Olarak Allah'a Bağlanma

Bir bağlanma figürüne güvenli bağlanma gerçekleştiren bir birey, bağlanma figüründe yakınlık arayışı içerisinde olduğu süreçte aynı zamanda ayrılık kaygısı da yaşar.¹³⁴ Birinci başlıkta genişçe değinildiği gibi annenin ya da bakım verenin bulunmadığı anlarda üç tür tepki görülür: Protesto, umutsuzluk ve kopma. Bağlanma figürü bulunmadığında bu tepkileri veren çocuk, daha sonra kaygı öfke ve üzüntü duyguları yaşar.¹³⁵

Bağlanma figürünün kaybedilmesinden dolayı ayrılık kaygısı yaşayan insan için her yerde hazır bulunan Allah, sıradan bir bağlanma figüründen oldukça farklıdır. Hadîd Sûresi'nde "*Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.*"¹³⁶ şeklindeki

¹³³ Bonab vd., "Attachment to God in Islamic Spirituality", 92.

¹³⁴ Bowlby, *Bağlanma ve Kaybetme-3/Kaybetme*, 258.

¹³⁵ John Bowlby, *Bağlanma ve Kaybetme-1, Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 61-65; Angelique M Jerga vd., "Attachment Insecurities and Identification of At-Risk Individuals Following The Death of A Loved One", *Journal of Social and Personal Relationships* (2011), 3.

¹³⁶ el-Hadîd 57/4.

ifadelerle kulunu her zaman görüp gözettiğini, O'nunla beraber olduğunu ifade eden Allah, bir Müslüman için tam anlamıyla ideal bir bağlanma figürü sayılabilir.¹³⁷

Aynı zamanda Allah, bağlanma figürünü kaybeden insanlar için de güvenli bir sığınaktır. Allah, İnşirah Sûresi'nde zor durumlarla karşılaştığında “*Ancak Rabbine yönel ve yalvar*”¹³⁸ ifadeleriyle bu zorlukları aşmada Rabb'in bir kolaylık vereceğini hatırlatmaktadır. Ebeveyni ölen yetişkinler arasında yapılan araştırmalarda katılımcıların ölümü, Allah'ın takdiri olarak gördüklerinden dolayı sabır ve tevekkülle karşıladıkları, cenaze işlemlerine bilfiil katılarak taziyeleri kabul ettikleri ve cennette kaybettikleri kişi ile kavuşmak için Allah'a dua ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu sayede Allah'a güvenli bağlanan bir kişinin ölümü kabullenmesi de daha kolay olmaktadır.¹³⁹

Diğer taraftan Tanrı'ya güvensiz bağlanan bireylerin, ahiret hayatının bilinmezliği, günahlarının cezalandırılacağı endişesi nedenleriyle ölüm, onlar için bir tehdit, endişe verici bir durum olabilir. Tanrı'ya güvenli bir bağlanma geliştiren bireyler için ise, Tanrı'nın sürekli yanında olduğunu algıladığı için, bağlanma teorisinde annenin, bebeğinden ayrılması durumunda ortaya çıkan ayrılık protestosu Tanrı-kul ilişkisi için söz konusu değildir. Çünkü Tanrı bu dünyada da, ahirette de kuluyla beraber olmaya devam edecektir.¹⁴⁰ Ölümün bir son olmadığının bilincinde olan bir mü'min için ölüm, ideal bağlanma figürü Allah'a kavuşma olarak da algılanabilmektedir. Örneğin, ünlü mutasavvıf Mevlana için ölüm, bir *şeb-i arus*'tur. “Sevgili”ye yani ezeli ve ebedi gerçek olan Allah'a kavuşma, onunla buluşma anıdır.¹⁴¹

¹³⁷ Bonab vd., “Attachment to God in Islamic Spirituality”, 96.

¹³⁸ el-İnşirâh 94/1-8.

¹³⁹ Mehmet Çınar, “Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/2 (2017), 71.

¹⁴⁰ Mehmet Çınar, “Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *İLTED* 1/45 (2016), 324.

¹⁴¹ İbrahim Emiroğlu, *Mevlana'nın Düşünce Dünyası* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2017), 192.

SONUÇ

Anne-çocuk arasındaki bağlanma ilişkisinin, Allah-kul arasındaki ilişkiye etkisi ile ilgili sınırlı sayıda araştırma olduğu düşünüldüğünde özellikle İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'dan yola çıkarak oluşturulan Allah tasavvurunun ortaya konulması önem arz etmektedir. *Her şeyi bilme, her şeye gücü yetme, her şeyi görüp işitme* ve *her zaman ulaşılabilir olma* gibi ideal bağlanma figüründen beklenen özellikler ile Allah'ın Alîm, Kâdir, Basîr, Semî' gibi Esmâ-i hüsnâ'da yer alan isimleri karşılaştırıldığında, Allah'ın kendisine inananlar için ideal bir bağlanma figürü olabileceği ortaya çıkmıştır. Ayrıca *seven, bakım veren, yakınında olan* özellikleri de Allah'ın Rahmân, Rahîm, Vedûd, Rezzâk, Velî gibi isimlerini hatırlatmaktadır.

Bağlanma figüründen beklenen özelliklerin bir diğeri olan *güvenli bir sığınak* ve *güvenilir bir dayanak olma* özelliklerinin İslam'ın temel kavramlarında, Kur'an'da geçen peygamber kıssalarında ve tehlike anlarında dua ile Allah'a sığınan ve yapacağı her işe onunla başlayan, onu güvenli bir dayanak olarak gören her mü'minin hayatında yer aldığı görülmüştür. Diğer taraftan bağlanma figürünün kaybı sırasında kişinin ayrılık kaygısı yaşaması durumuna Allah-kul arasındaki ilişki de rastlanmamıştır. Çünkü Allah'ın her an ve mekânda kullarının yanında, onları el-Hafız ismiyle koruyup kollayan olduğuna inanılmaktadır. Dua ile Allah'a yaklaşmanın da güvenli bağlanma sürecine katkısı olacağı açıktır.

Kur'an'daki Allah tasavvurunun ideal bir bağlanma figürü olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini incelediğimiz bu çalışmamızda Müslümanların Kur'an'dan edindikleri Allah tasavvurunun güvenli bağlanma stili ile bağlanılabilecek ideal bir bağlanma figürü olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Beşikten mezara birçok ilişkinin temelini oluşturan ilk bakım veren kişi, -çoğu zaman anne- ile çocuğun arasında oluşan bağlanma davranışının, Allah ile ona inanan bir mü'min arasında da kurulabileceği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ainsworth, Mary D. S. vd. *Patterns of Attachment: A Psychological Study of The Strange Situation*. Hillsdale: Erlbaum, 1978.
- Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi*. Bursa: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2013.
- Arslan, Emel. *Bağlanma Stilleri Açısından Ergenlerde Erickson'un Psikososyal Gelişim Dönemleri ve Ego Kimlik Süreçlerinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Arslan, Murat. *365 Kur'an Kelimesi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Bayraklı, Bayraktar. *Allah Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Beck, Richard - McDonald, Angie. "Attachment to God: The Attachment to God Inventory Tests of Working Model Correspondence, and An Exploration of Faith Group Differences". *Journal of Psychology and Theology* 32/2 (2004), 92-103.
- Boccia, Maria L. "Human Interpersonal Relationships and the Love of the Trinity". *Priscilla Papers* 25/4 (2011), 22-26.
- Bolattekin, Alper. *Anne-Babanın Bağlanma Stilleri, Anne-Baba Tutumları ve Çocuklarındaki Davranış Problemleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bonab, Bagher Ghobary vd., "Attachment to God in Islamic Spirituality". *Journal of Muslim Mental Health* 7/2 (2013), 77-104.
- Bonab, Bagher Grobary - Koohsar, Ali Akbar. "Reliance on God as a core construct of Islamic psychology". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30 (2011), 216-220.
- Booth, Phyllis B. - Jernberg, Ann M. *Theraplay: Bağlanma Temelli Oyun Aracılığıyla Ebeveynlere ve Çocuklara Daha İyi İlişkiler Kurmakta Yardım Etmek*. çev. Melis Gültekin. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2017.
- Bowlby, John. *Bağlanma ve Kaybetme-2/Ayrılma*. çev. Müge Günay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

- Bowlby, John. *Bağlanma ve Kaybetme-3/Kaybetme*. çev. Nur Nirven - Nüket Diner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Boyacıoğlu, İnci - Sümer, Nebi. “Bağlanma Boyutları,Otobiyografik Bellek ve Geçmişini Kabul Etme”. *Türk Psikoloji Dergisi* 26/67 (2011), 105-118.
- Bracy, John. *Yearnings: Stories of Insecure Attachment and the Journey to Connect to God*. California: ProQuest LLC, 2011.
- Bradshaw, Matt vd. “Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterian”. *Int J Psychol Relig* 20/2 (2010), 130–147.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 5. Basım 2017.
- Çamurlu Keser, Cansu. *Annenin Bağlanma Düzeyi ve Çocuk Yetiştirme Sürecinin Çocuğun Bağlanma Düzeyine Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çınar, Mehmet. “Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *İLTED* 1/45 (2016), 313-338.
- Çınar, Mehmet. “Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 12/2 (2017), 57-74.
- Çoşkun, İbrahim. “Matürîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi”. *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 17-46.
- Demirci, Emel. *Evlilikte Bağlanma ve Çatışmayı Yönetmede Bağlanma Stilllerinin Etkisi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Elliot, Andrew J. - Reis, Harry T. “Attachment and Exploration in Adulthood”. *Journal of Personality and Social Psychology* 85/2 (2003), 317-331.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mevlana'nın Düşünce Dünyası*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Erdoğruca Korkmaz, Nuran. *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyilik Hali*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Erözkan, Atılğan. “Üniversite Öğrencilerinin Bağlanma Stilleri ve Karar Stratejileri” *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2011), 60-74.
- Esen, Muammer. “İman Kavramı Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 79-91.
- Hayta, Akif. “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-79.
- Hayta, Akif. *Allah'a Bağlanmak*. İstanbul: Onto Yayınevi, 2017, 78.
- Hayta, Akif. *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*. İstanbul: İz yayıncılık, 2020.
- Hazan, Cindy – Shaver, Philip R. “Bağlanma: Yakın ilişkilerle ilgili Araştırmalar İçin Bir Çerçeve”. çev. Ali Dönmez. *Psychological Inquiry* 5/1 (1998), 1-49.
- Hazan, Cindy – Shaver, Philip R. “Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process”. *Journal of Personality and Social Psychology* 52/3 (1987), 511-524.
- Hong, Ying-yi vd. “Cultural Attachment: A New Theory and Method to Understand Cross-Cultural Competence”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 44/6 (2013).
- İslamoğlu, Mustafa “Esmâ-i Hüsnâ: Arştan Bilincin Arzına Uzanan El”. *Kur’ani Hayat* 6/29 (2013), 3-10.
- Karaca, Faruk. “Dindarlığın Gelişimi”. *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 118-142. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’a Göre İnkâr ve Bunalım-İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 211-235.
- Kelley, Melissa M. - Chan, Keith T. “Assessing The Role of Attachment to God Meaning, And Religious Coping As Mediators In The Grief Experience”. *Death Studies* 36/3 (2012), 199-227.

- Kesebir, Sermin vd. “Bağlanma ve Psikopatoloji”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/2 (2011), 321-342.
- Kirkpatrick, Lee A. – Shaver, Philip R. “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief”. *The Society for Personality and Social Psychology* 18/3 (1992), 266-275.
- Kirkpatrick, Lee A. “Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-334.
- Kirkpatrick, Lee A. “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”. çev. Mustafa Koç. *Bilimname X*. 1/1 (2006), 315-334.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Lamiser, Atik, Emine. *Liseli Ergenlerde Bağlanma Stilleri ve Psikolojik Sağlık Düzeyleri Arasındaki İlişkide Öz-Yansıtma ve İçgörünün Rolü*. İstanbul: İstanbul Bilim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Miner, Maureen vd. “Development of a Measure of Attachment to God for Muslims”. *Religious Research Association* 59 (2017), 183–206.
- Reiner, Sarah R. vd. “Adult Attachment, God Attachment and Gender in Relation to Perceived Stress”. *Journal of Psychology and Theology* 38/3 (2010), 175-185.
- Rowatt, Wade C. - Kirkpatrick, Lee A. “Two Dimensions of Attachment To God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 637-651.
- Subaşı, Hande. “Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 175 -198.
- Sümer, Nebi - Güngör, Derya. “Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örnekleme Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma”. *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 71-106.

- Tanış, Zeynep İrem. *Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ünlü, Suat. “İlk Türkçe Kur’an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 215-285.
- Varlık Özsoy, Ece. *Bağlanma, Anksiyete ve Bilgi İşleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Vitz, Paul C. - Lynch, Christina P. “Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety”. *International Journal for the Psychology of Religion* 17/1 (2010), 61-80.
- Wei, Meifen vd. “Chinese Christians in America: Attachment to God, Stress, and Well-Being”. *Counseling and Values* 57 (2012), 162-180.
- Yıldız, Mualla. *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgesinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yılmaz, Sabri. “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili”. *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 105-114.

مَهارةُ الكتابةِ

دراسةٌ في مجالِ تعليمِ اللغةِ العربيَّةِ للناطقينَ بغيرها

*
د. بسمة العلواني

ملخّصُ البحثِ

نقدّم هذه الدراسة حول مهارة الكتابة في مجال تعليم اللغة العربيَّة للناطقين بغيرها. وتأتي هذه الدراسة استكمالاً لدراستين سابقتين قدّمناهما حول المهارات اللغويَّة بشكل عامّ ومهاري الاستماع والقراءة بشكل خاصّ. ونروم في المستقبل متابعة البحث حول المهارات اللغويَّة في علم اللغة التطبيقيّ إن شاء الله. ويأتي تركيزنا على دراسة المهارات اللغويَّة في علم اللغة التطبيقيّ إيماناً منا بالفائدة التي تنتج من تلك الدراسات لتيسير تعليم اللغة العربيَّة لغير الناطقين بها، وتلبيةً لحاجة ملحة لإيجاد أيسر الطرق لتعليم الأعداد المتزايدة من الراغبين في تعلّم اللغة العربيَّة.

بدأنا الدراسة بتعريف للمهارة ومكوّناتها، ثمّ انتقلنا إلى الحديث عن المهارات اللغويَّة وتحديدّها. بعد ذلك تحدّثنا عن مهارة الكتابة، فعرفناها وحددنا مكوّناتها ثمّ ألقينا الضوء على علاقة مهارة الكتابة بالمهارات اللغويَّة الأخرى. وتحدّثنا أيضاً عن الجوانب التي يجب أن يركّز عليها المدرّس عند تدريبه لطلابه داخل حجرة الصف. ثمّ قمنا بعرض موسّع لأهمّ القدرات التي تندرج تحت مهارة الكتابة في المستويات اللغويَّة (المبتدئ - المتوسّط - المتقدّم). وبعد أن عرضنا هذه القدرات قمنا باختيار ما نراه مناسباً منها.

بعد الانتهاء من الكلام عن مهارة الكتابة انتقلنا إلى الحديث عن كميّة اختبار مهارة الكتابة عند طالب اللغة العربيَّة الأجنبيّ، فعرضنا الجوانب التي سنختبر، وأنواع الأسئلة التي تمكّننا من الاختبار.

الكلمات المفتاحيّة: اللغة العربيَّة - مهارة الكتابة - اللغويّات

* أستاذ محاضر في قسم اللغة العربيَّة، كليّة الإلهيات - جامعة دكوز أيلول، إزمير، تركيا.

Basma Alwani, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi, İzmir, Türkiye, basma.nassri@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2745-7185>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 27/07/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 07/11/2020

YAZMA BECERİSİ: ARAPÇA KONUŞMAYANLAR İÇİN ARAP DİLİ ÖĞRETİMİ İLE İLGİLİ BİR ÇALIŞMA

ÖZ

Yazma becerisi ile ilgili bu çalışmayı, Arapça konuşmayanlara Arap Dilini öğretme kapsamında sunuyoruz. Bu araştırma, daha önce sunduğumuz; genelde dil becerileri, özelde ise dinleme becerisi adlı çalışmamızın bir devamı niteliğinde olacaktır. İleride, Allah'ın izniyle bu çalışmamızı, uygulamalı dil bilimi kapsamında, dil becerileri konularını ele alarak sürdürmeyi arzuluyoruz.

Arapçayı konuşmayanlara Arap Dilini öğretmeyi kolaylaştırmada yararlı olacağına olan inancımız ve Arap Dilini öğrenmek isteyenlerin sayısının sürekli artması sonucu ortaya çıkan en kolay öğretim metotlarına duyulan acil ihtiyaca cevap vermek için odaklanacağımız husus, uygulamalı dil bilimi çerçevesinde, dil becerileri olacaktır.

Çalışmaya, bu becerinin tanımı ve içeriğiyle başladık. Sonra dil becerileri ve bu becerilerin belirlenmesi konusunu ele aldık. Bundan sonra yazma becerisinden söz ettik. Bu beceriyi tanımlayarak kapsamından bahsettik. Daha sonra yazma becerisinin diğer becerilerle olan ilişkisine ışık tuttuk. Aynı şekilde, öğretmenin sınıf içinde öğrencilerine ders verirken üzerinde durması gereken hususları dile getirdik. Sonra da değişik dil seviyelerinde (başlangıç, orta ve ileri), yazma becerisi kapsamına giren en önemli yeteneklerle ilgili geniş bir sunum yaptık. Bu yetenekleri sunduktan sonra, onlardan uygun gördüklerimizi sıraladık.

Yazma becerisi ile ilgili ifadelerin bitiminden sonra, yabancı Arap Dili öğrencisinin yazma becerisini nasıl sınamamız gerektiği konusuna geçtik. Sınanacak yönleri ve öğrenciyi sınamamıza imkân sağlayacak soru türlerine yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Yazma Becerisi, Dil Bilimi

WRITING SKILL A STUDY IN THE FIELD OF TEACHING THE ARABIC LANGUAGE TO NON-SPEAKERS OF IT

ABSTRACT

We present this study on writing skill in the field of teaching Arabic to non-native speakers. This study comes as a continuation of two previous studies that we presented on language skills in general and the skills of listening and reading in particular. In the future, we want to pursue research on linguistic skills in applied linguistics.

Our focus on studying linguistic skills in applied linguistics comes from our belief in the benefit that results from these studies to facilitate the teaching of Arabic to non-native speakers, and to meet an urgent need to find the easiest ways to teach the increasing number of those wishing to learn Arabic.

We began the study with a definition of the skill and its components, then moved on to talking about and defining language skills. After that, we talked about the skill of writing, so we defined it and defined its components, then shed light on the relationship of writing skill with other language skills. We also talked about the aspects that a teacher should focus on when training his students in the classroom. Then we made an extensive presentation of the most important abilities that fall under the skill of writing at the language levels (beginner - intermediate - advanced). After we demonstrate these capabilities, we choose what we deem appropriate.

After we finished talking about writing skill, we moved on to talk about how to test the writing skill of a foreign Arabic language student. We presented the aspects that will be tested, and the types of questions that will enable us to be tested.

Keywords: Arabic Language, Writing Skill, Linguistics

مصطلحات البحث

تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها : ونقصد هنا تعليم اللغة العربيّة للطلاب الأجانب غير العرب، أو لأبناء العرب المهاجرين والذين لم تعد اللغة العربيّة هي لغتهم الأم. ولا يخفى على أحد أنّ تعليم اللغة العربيّة للعرب يختلف عن تعليمها لغير الناطقين بها.

المهارات اللغويّة : ونقصد هنا المهارات اللغويّة الأربعة وهي: 1-الاستماع. 2- الكلام . 3-القراءة. 4-الكتابة. والتي سنتحدّث عنها بالتفصيل خلال البحث.

حدود الدراسة

ونحدّد بحثنا هذا في دراسة مهارة الكتابة في مجال تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها، وجاء اختيارنا لهذه المهارة لأنّها مهارة إنتاجيّة، ولا نقصد بالكتابة رسم الحروف ومعرفة طريقة وصلها بشكل صحيح فحسب، بل نقصد أيضاً الإنشاء والتعبير عن الأفكار بلغة واضحة وسليمة.

إشكالية الدراسة

تفاوت نظرة المشتغلين بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها نحو الفرق بين المستويات اللغوية في مهارة الكتابة، فهناك اختلاف في التحديد الدقيق للمستوى المبتدئ والمتوسط والمتقدم في هذه المهارة، وفي القدرات اللغوية التي يرجى إكسابها للدارسين في كل مستوى من المستويات الثلاثة. هذا التفاوت والاختلاف في النظرة يدفعنا إلى تقديم هذا البحث، والذي نهدف من خلاله إلى تعريف المهارة اللغوية بشكل عامّ ومهارة الكتابة بشكل خاصّ، وإلقاء الضوء على القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الكتابة، ومعنى أبسط إلقاء الضوء على تطوّر هذه المهارة من المستوى المبتدئ إلى المستوى المتقدم.

وتتجلى إشكالتنا من خلال الأسئلة التالية :

1- ما تعريف المهارة اللغوية؟ وما مكوّناتها؟ وما تعريف مهارة الكتابة؟ وما علاقتها بالمهارات الأخرى؟

2- ما القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الكتابة في المستوى المبتدئ والمتوسط والمتقدم؟

3- كيف نقيس مهارة الكتابة؟

تمهيد

لمهارة الكتابة الفضل في تدوين تاريخ البشرية، وكم من لغة كانت منتشرة في الماضي واندثرت بسبب عدم قدرة أهلها على إيجاد الرموز لتدوينها. يقول الدكتور علي مذكور «إذا كانت القراءة إحدى نوافذ المعرفة، فإنّ الكتابة تُعتبر مفخرة العقل الإنسانيّ، بل إنّها أعظم ما أنتجه العقل، ولقد ذكر علماء الأنثروبولوجي أنّ الإنسان حين اخترع الكتابة بدأ تاريخه الحقيقيّ»⁽¹⁾.

وتعدّ هذه المهارة مهارة إنتاجيّة كالكلام فعن طريق التعبير الكتابيّ نستطيع توصيل أفكارنا وأخبارنا وأحاسيسنا إلى الآخرين كما نستطيع الاحتفاظ به ومازلنا في هذا العصر عصر التقانة نمارس مهارة الكتابة لتدوين ما نريد فنحن نكتب على الورق ما نريد تدوينه وكذلك على الحاسوب فنحن نكتب بأدوات مختلفة ما نريد تدوينه.

(1) علي أحمد مذكور، تدريس فنون اللغة العربيّة، (القاهرة، دار الفكر العربي، 2006م)، ص255.

1- تعريف مهارة الكتابة:

نعرض فيما يلي بعضاً من التعريفات لمهارة الكتابة، يقول الدكتور صلاح عبد المجيد العري «الكتابة: مهارة إيجابية إنتاجية تتطلب فيمن يزاولها معرفة بعناصر اللغة من قواعد ومفردات، وسيطرة تامة على حسن اختيار ما يتناسب منها مع الأفكار التي يريد الكاتب التعبير عنها»⁽²⁾.

ويعرّف الدكتور محمد عبد الخالق الكتابة فيقول:

«الكتابة: عملية ذات شقين أحدهما آلي والآخر عقلي والشق الآلي يحتوي على المهارات الآلية الخاصة برسم حروف الأبجدية ومعرفة التهجئة والترقيم في اللغة الأجنبية، أما الجانب العقلي فيشمل المعرفة الجيدة بالنحو والمفردات واستخدام اللغة»⁽³⁾.

أما الدكتور محمود كامل الناقفة فيقول عن مهارة الكتابة:

«الكتابة: نشاط حركي ونشاط فكري وهما معاً يكوّنان المهارة الكليّة للكتابة التي تنقسم بدورها إلى مهارتين: المهارة الحركية ثمّ المهارة الفكرية»⁽⁴⁾.

وفي تعريف واسع للتعبير الشفوي والكتابي يقول الدكتور علي أحمد مذكور ما يلي:

«يمكن تعريف التعبير بأنه عمل لغوي دقيق كلاماً أو كتابةً، مُراعٍ للمقام، ومناسب لمقتضى الحال، ويمكن تعريف التعبير إجرائياً بأنه القدرة على السيطرة على اللغة كوسيلة للتفكير والتعبير والاتصال، وهذا يتضمّن ما يلي:

1- إدراك نوعيّة الموضوع وحدوده وتمييز ما هو مناسب أو غير مناسب له.

2- سلامة النطق في التعبير الشفوي، ومهارة التحرير العربي في التعبير الكتابي.

3- سلامة الأسلوب صرفياً ونحويّاً.

⁽²⁾ صلاح عبد المجيد العري، تعلّم اللغات الحية وتعليمها، (لبنان، مكتبة لبنان، 1981)، ص180.

⁽³⁾ محمّد عبد الخالق محمّد، اختبارات اللغة لغير الناطقين بها، (الرياض، جامعة الملك سعود، 1989)، ص 277.

⁽⁴⁾ محمود كامل الناقفة، تعليم اللغة العربيّة للناطقين بلغات أخرى، (مكة، جامعة أم القرى، 1985)، ص233.

4- سلامة المعاني والحقائق والمعلومات.

5- تكامل المعاني.

6- جمال المبني والمعنى»⁽⁵⁾.

ومن التعاريف السابقة نستطيع القول : إنّ مهارة الكتابة مهارة إيجابية إنتاجية تساعد الكاتب على صياغة أفكاره ووضعها في رموز مكتوبة، وتتطلب هذه المهارة فيمن يزاوها معرفة بعناصر اللغة من قواعد ومفردات وتحتوي مهارة الكتابة على شقين: شقّ آليّ ويتمثل في كتابة الحروف والإملاء، وشقّ فكريّ ويتمثل في اختيار المفردات المناسبة التي تُعبر عن المعنى المراد.

ويُعتبر النقل والنسخ لما كتبه الغير أدنى المستويات في ممارسة هذه المهارة على الرغم من أهميتها في بداية تعلم اللغة الأجنبية. على حين يُعتبر التعبير الكتابيّ الحُرُّ أعلى المستويات في هذه المهارة وأكثرها صعوبةً ويحتاج إلى تدريب على الكتابة بالإضافة إلى الثروة اللغوية ومعرفة قواعد النحو والإملاء وعلامات الترتيب.

وفي عملية تعليم اللغة العربية للأجانب في المراحل الأولى نركز على الكتابة الآلية وندرب الطالب عليها من خلال النسخ والإملاء ثمّ يركّز المدرّسون على سلامة النحو والإملاء ووضوح المعنى المراد توصيله، وفي المستويات الأعلى يركّز المدرّسون على تحسين أسلوب الكتابة وجمالها وتناسق الأفكار فيما بينها أي التعبير الإبداعيّ، ولكن نادراً ما يصل اهتمام المدرّسين بأمط الكتابة الوظيفية، والتي يحتاجها المتعلّم الأجنبيّ للوصول إلى هدفه من تعلّم اللغة العربية لغة أجنبية، فالصحفيّ الأجنبيّ الذي سيعمل في البلاد العربية بحاجة إلى أن يفهم أسلوب لغة الصحافة في بلادنا، وكذلك الذي سيعمل في البنوك أيضاً بحاجة إلى أن يتعلّم أسلوب كتابة التقارير الاقتصادية... إلخ وهذا ما نسّميه تعليم اللغة الاختصاصية (الأهداف الخاصة) والذي تفتقر إليه معظم مناهج تعليم اللغة العربية للأجانب.

(5) علي أحمد مدكور، تدريس فنون، مرجع سابق، ص 256.

2- علاقة مهارة الكتابة بالمهارات الأخرى:

نسأل أنفسنا هنا كيف تتأثر مهارة الكتابة بالمهارات اللغوية الأخرى؟ يقول الدكتور صلاح عبد المجيد «لاحظ المرثون أنّ الدارس الذي يتفوق في مهارة الكتابة والحديث يمتاز بقدرات فائقة على القراءة والاستماع ولم يثبت العكس»⁽⁶⁾.

نستطيع أن نفهم من هذا الكلام ترابط تنمية المهارات فعندما ننمي مهارة الاستماع ومهارة القراءة عند الطالب يستطيع أن يكتسب اللغة بشكل سريع وسليم ممّا يمكّنه من إنتاج هذه اللغة إمّا بالكلام أو بالكتابة. ومن المؤكّد أنّ المتعلّم الذي يجيد كتابة الحروف والكلمات العربية بكلّ حالاتها وأشكالها وقواعدها الكتابية والصوتية والإملائية فإنّ هذا الطالب لديه قدرة كبيرة في مهارة القراءة على الأقلّ.

3- مكوّنات مهارة الكتابة:

يتحدّث الدكتور صلاح عبد المجيد العربيّ عن مكوّنات مهارة الكتابة فيقول «تحتاج مهارة الكتابة إلى عمليّات ذهنيّة وتناسق حسيّ حركيّ يشبهان إلى حدّ بعيد ما تحتاج إليه مهارة النطق والحديث فلا بدّ للكاتب من ترجمة أفكاره إلى رموز مدوّنة في حالة الكتابة حتى يوفرّ للقارئ وسيلة اتّصال تعينه على فهم ما يعنيه أي أنّ الكاتب يسترجع ما استوعبه من كفاءة لغويّة أثناء الاستماع والقراءة ويستخدم هذه الكفاءة في أداء لغويّ مقروء»⁽⁷⁾.

ممّا سبق أستطيع القول: إنّ الكاتب يضع أفكاره في رموز مكتوبة والقارئ يفكّ هذه الرموز ويصل إلى المعنى الذي أراده الكاتب. وحتى يستطيع القارئ أن يصل إلى المعنى الذي أراده الكاتب لا بدّ أن تكون الكتابة واضحة ومفهومة من خلال النقاط التالية:

1- أن تكون كتابة الحروف الهجائية كتابة صحيحة وأن تراعي الكتابة قواعد الإملاء وتراعي

علامات الترقيم.

⁽⁶⁾ صلاح عبد المجيد العربي، علم اللغات، مرجع سابق، ص180.

⁽⁷⁾ المرجع السابق ص180.

2- أن تكون اللغة مكتوبة بشكل وظيفي واضح، إذ ليس بالضرورة أن تكون اللغة مكتوبة بخطّ بديع لأنّ القدرة على الكتابة بخطّ جميل ليست متوافرة عند كلّ الناس بل هي مهارة خاصّة تحتاج إلى تدريب.

3- أن يكون اختيار المفردات مناسباً للمعنى الذي يريد الكاتب إيصاله للقارئ.

4- أن يكون نظام ترتيب المفردات داخل الجملة نظاماً صحيحاً من حيث القواعد وسلامة الأسلوب وحسن التعبير.

ومّا سبق أستطيع تقسيم مهارة الكتابة إلى:

1- الجانب الآلي والميكانيكي للكتابة.

2- الجانب العقلي والفكري للكتابة.

وهذا يتلاقى مع ما قاله الدكتور عبد الله صيني:

«الكتابة: عملية ذات شقين أحدهما آلي والآخر عقلي، والشقّ الآلي يحتوي على المهارات الآلية الخاصّة برسم حروف الأبجدية ومعرفة التهجئة والترقيم في اللغة الأجنبية، أمّا الجانب العقلي فيشمل المعرفة الجيدة بالنحو والمفردات واستخدام اللغة»⁽⁸⁾.

1- الجانب الآلي والميكانيكي للكتابة:

ويُقصد بها تلك النواحي الشكلية الثابتة في لغة الكتابة، مثل علامات الترقيم ورسم الحروف وأشكالها وقواعد الإملاء. ونبدأ عادة بتدريس هذا الجانب للطلاب الأجانب في المستوى المبتدئ، حيث يتعلّم الطلاب حروف الهجاء بأشكالها المختلفة وكيفية اتّصالها ببعضها والأحجام الصحيحة للحرف ضمن الكلمة الواحدة وعلامات الترقيم.

ونبدأ في هذا المستوى بإعطاء مادّة قواعد الإملاء تدريجياً حتى المستوى المتقدّم.

(8) محمد عبد الخالق، اختبارات اللغة، مرجع سابق، ص 227.

ويشعر الطلاب بالسعادة عند تعلّمهم كتابة الحروف لأنّهم يحبّون شكل الخطّ العربيّ وطريقة رسم الحروف وربطها، إلا أنّ قواعد الإملاء ليست سهلة دائماً وإنّما يواجه بعض الطلاب صعوبات في بعض الأحيان.

يصرُّ بعض المدرّسين على تعليم خطّ الرقعة والنسخ معاً في المستوى المبتدئ ممّا قد يربك الطلاب. وأرى أن يكتب الطلاب في المستوى المبتدئ بالخطّ نفسه الذي يقرؤون به للسهولة، وفي المستويات اللاحقة تصبح قدرة الطلاب على التمييز بين الخطوط أقوى.

2- الجانب العقليّ للكتابة:

وهذا الجانب يتضمّن القدرة على استعمال المفردات والنحو استعمالاً سليماً وصحيحاً والقدرة على استخدام الأسلوب المناسب الذي يوصل الفكرة أو المعنى الذي يريد الكاتب وبالإضافة إلى القدرة على تنظيم الأفكار وترتيبها بشكل يخدم الهدف من الكتابة.

وعند اختبار هذا الجانب من الكتابة فنحن نختبر طواعية اللغة العربيّة عند الطالب الأجنبيّ، وكيفية استفادته من ثروته اللفظيّة في التعبير عن أفكاره، ومدى تمكّنه من تنظيم المفردات بشكل يخدم المعنى ويراعي القواعد، ثمّ يأتي الترتيب العامّ للأفكار فقد يبدأ الطالب بالتعبير عن أفكاره كتابةً من التعميم إلى التخصيص، أو من الماضي إلى الحاضر.

وكلّما تمكّن الطالب من اللغة استطاع أن يقدّم أفكاره بشكل واضح ومتسلسل وسهل.

والتمكن من هذا الجانب ليس سهلاً على الطلاب الأجانب، فهم بحاجة إلى الكثير من التدريب والقراءة والاطّلاع على بعض الأعمال الأدبيّة العربيّة ليصل إلى مستوى مقبول في هذا الجانب من الكتابة.

وكثيراً ما يحاول الطلاب نقل أسلوب الكتابة في لغته الأمّ إلى اللغة العربيّة، فمثلاً الطلاب الأمريكيّون تكون كتاباتهم مباشرة وبسيطة، أو أن يستخدموا ضمير الفصل (هو) في جملهم بدلاً من فعل الكون باللغة الإنكليزيّة IS كقولهم (أحمد هو طالب).

ونحن ندرّس هذا الجانب من الكتابة بشكل متسلسل من المستوى المبتدئ إلى المتقدّم، حيث نبدأ من كتابة الجملة الواحدة حتى يصل الطالب في المستوى المتقدّم إلى كتابة موضوع يعالج قضية ما.

أما عن الجانب الجمالي والإبداعي للكتابة فلا أستطيع القول إنه من مكوّنات المهارة، وإمّا هو مستوى متقدّم من مهارة الكتابة.

بعض الصعوبات التي يواجهها الدارس الأجنبي في مهارة الكتابة في اللغة العربيّة:

- 1- الكتابة العربيّة من اليمين إلى اليسار.
- 2- اختلاف شكل الحروف.
- 3- شكل حركات الإعراب.
- 4- المحافظة على الكتابة على السطر وعدم معرفة أيّ الحروف التي تُكتب على السطر وأيّها التي تُكتب تحته.
- 5- هل يكتب الطالب بالرقعة أو بالنسخ؟
- 6- شكل الأرقام.
- 7- اختلاف علامات الترقيم.
- 8- محاولة نقل أسلوب الكتابة من لغته الأمّ إلى اللغة العربيّة.
- 9- عدم تمكّن الطالب من التعبير عن أفكاره بشكل صحيح لفقر ثروته اللفظيّة أو لمحاولته الترجمة من لغته الأمّ إلى اللغة العربيّة.
- 10- عدم تمكّن الطالب من ربط أفكاره ببعضها ومن تنظيمها بشكل واضح وسهل.
- 11- الاختلاف الثقافيّ في التشبيه والتصوير والذوق العامّ لمواطن الجمال والقبح، وأذكر أنّ طالبة ألمانيّة كتبت جملة تصف فيها نوم الطفل فقالت: الطفل نائم كالصخرة، وقد شعرت بالغرابة عندما قرأت هذه الجملة لكنّ هذه الطالبة وضّحت لي أنّها شبّهت الطفل بصخرة لأنّه لا يتحرّك فهو ينام نوماً عميقاً.

أنواع التعبير:

يقسم الدكتور محمود السيد التعبير إلى ثلاثة أنواع:

1- التعبير الوظيفي: وهو الذي يؤدي خدمة للإنسان في مجتمعه، فيقضي حاجاته، وينقذ متطلباته بالتفاهم مع بني جنسه، ويكون التعبير الوظيفي شفهيًا أو كتابيًا.

2- التعبير الإبداعي: وهو ذلك اللون من التعبير الذي يصور المشاعر والأفكار والخبرات الخاصة على نحو تظهر فيه شخصية الكاتب وعاطفته.

3- التعبير الإبتكاري: وهو يشمل على ابتكار قد يكون في المعنى أو في الأسلوب⁽⁹⁾.

وإذا أردت تطبيق هذا التقسيم على التعبير الكتابي في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها أقول: هناك قسمان للتعبير الكتابي:

1- التعبير الوظيفي: وهو غالباً ما يهتم الطالب الأجنبي عند دراسته اللغة العربية. فهذا النوع من التعبير يساعد الطالب على التفاهم مع أبناء اللغة الأصليين، ويساعده على الوصول إلى هدفه في العمل أو الدراسة، كما يساعده على تنفيذ مهام معينة مثل الكتابة للصحافة أو ملء استمارات أو البحث التاريخي أو الاقتصادي.

والطابع العام لأساليب هذا التعبير الوظيفي يتسم بالموضوعية والمباشرة والبعد عن العاطفة والانفعال وهناك عناية بالمضمون ووضوح المعنى.

2- التعبير الإبداعي: وهذا النوع من التعبير يهتم بتصوير المشاعر والأحاسيس والأفكار، وتظهر فيه ذاتية الكاتب وعاطفته بشكل واضح، وتستخدم في هذا النوع من التعبير الصور والخيال والكلمات المختارة.

واهتمام الطالب بهذا النوع من التعبير قليل لأن الطالب يحتاج إلى التعبير الوظيفي بشكل أكبر من أجل العمل والدراسة. وكفي نفهم هذا التدرج ننتقل إلى الحديث عن القدرات اللغوية التي تدرج تحت هذه المهارة.

(9) محمود أحمد السيد، في طرائق تدريس اللغة العربية، مرجع سابق، ص 397.

4- القدرات اللغوية التي تدرج تحت مهارة الكتابة:

أ- القدرات اللغوية التي تدرج تحت مهارة الكتابة في المستوى المبتدئ:

يقترح الدكتور رشدي طعيمة القدرات الآتية للتدريس في المستوى الابتدائي:

- 1- نقل الكلمات التي يشاهدها على السبورة أو في كراسات الخطّ نقلاً صحيحاً.
- 2- تعرّف طريقة كتابة الحروف الهجائية في أشكالها المختلفة ومواضعها في الكلمة (الأول، الوسط، الآخر).
- 3- تعود الكتابة من اليمين إلى اليسار بسهولة.
- 4- كتابة الكلمات العربية بحروف منفصلة وحروف متصلة مع تمييز أشكال الحروف.
- 5- وضوح الخطّ، ورسم الحروف رسماً لا يجعل للبس محلاً.
- 6- الدقّة في كتابة الكلمات ذات الحروف التي تُنطق ولا تُكتب (مثل: هذا) وتلك التي تُكتب ولا تُنطق (مثل قالوا)⁽¹⁰⁾.

وبالنسبة للنقطة الخامسة فإني أرى أنّ خطّ الطالب في نهاية المستوى المبتدئ ما يزال غير واضح تماماً.

أما بالنسبة للنقطة السادسة فإني أرى أنّ الطالب لا يستطيع أن يكتب هذه الكلمات التي تحتوي على حروف تُنطق ولا تُكتب في نهاية المستوى المبتدئ، إلا الكلمات التي حفظها مثل كلمة (هذا).

وقد اخترت ممّا أضاف الدكتور عبد الله علي مصطفى على ما سبق النقاط التالية التي تناسب دراسي اللغة العربية الأجنبي:

«1- القدرة على تدوين الفكرة العامة.

⁽¹⁰⁾ رشدي أحمد طعيمة، نماذج من الاختبارات الموضوعية في اللغة العربية للمرحلة الثانوية ، (القاهرة، دار الفكر العربي،

- 2- القدرة على كتابة نمط الفقرة الواحدة والجملّة البسيطة.
- 3- القدرة على شرح فكرة عامّة.
- 4- القدرة على الاستخدام الجيد لعبارات المجاملات الاجتماعيّة عند كتابة الخطابات (تحيّة، شكر، ترحيب... إلخ).
- 5- القدرة على إجابة كتابيّة لبعض الأسئلة⁽¹¹⁾.
- وقد أضاف الدكتور محمود كامل الناقة إلى ما سبق بعض النقاط اخترت منها:
- «1- معرفة علامات التّزقيم ودلالاتها وكيفيّة استخدامها.
- 2- ترجمة أفكاره كتابيّة في جمل مستخدماً التّرتيب العربيّ المناسب للكلمات.
- 3- ترجمة أفكاره كتابيّة في جمل مستخدماً الكلمات صحيحة في سياقها من حيث تغيير شكل الكلمة وبنائها في تغيير المعنى (الإفراد والتثنية والجمع، التذكير والتأنيث، إضافة الضمائر... إلخ)⁽¹²⁾.
- وأحبُّ أن أضيف إلى ما سبق القدرات التالية من تجرّبي الشخصية:
- 1- كتابة وصفٍ لما شاهده في تعبير سليم وواضح في فقرة.
- 2- الكتابة دون أخطاء إملائيّة كبيرة تؤثر على المعنى أو فهم المكتوب.
- 3- ترتيب الكلمات لتشكيل جملة صحيحة.
- 4- ترتيب جمل لتشكيل فقرة صحيحة.
- نتائج تحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الكتابة للمبتدئ:
- يتوقع من الطالب في نهاية المستوى المبتدئ أن تكون عنده القدرة على:

(11) عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة العربيّة، (عمّان، دار المسيرة 2007م)، ص232.

(12) محمود كامل الناقة، تعليم اللغة، مرجع سابق، ص 236.

- 1- تعوّد الكتابة من اليمين إلى اليسار بسهولة.
- 2- كتابة الحروف الهجائية بأشكالها المختلفة ومواضعها (الأول، الوسط، الآخر).
- 3- كتابة الكلمات بحروف منفصلة وحروف متّصلة مع تمييز أشكال الحروف.
- 4- نسخ الكلمات التي يشاهدها من السبّورة أو من الكتاب نقلاً صحيحاً.
- 5- وضوح الخطّ مع كتابة الأحرف بشكل متناسب من ناحية الأحجام.
- 6- معرفة كتابة حركات الإعراب والتنوين والشدّة والمدّة والتاء المربوطة والمفتوحة.
- 7- التفرقة بين الحروف المتشابهة في الكتابة (ج، ح، خ).
- 8- معرفة كتابة بعض الكلمات التي تدرّب عليها فيها حروف تُكتب ولا تُنطق مثل ألف التفرقة (ذهبوا، درسوا). أو كلمات كثيرة الاستخدام مثل (هذا).
- 9- معرفة قواعد كتابة بعض علامات الترقيم مثل (؟ ، ! ، .).
- 10- إكمال جمل بكلمات من عنده.
- 11- إجابة كتابيّة لأسئلة الاستيعاب مع ملاحظة الإسناد الصحيح للأسماء والأفعال إلى الضمائر بشكل صحيح ويناسب السؤال.
- 12- ترتيب كلمات لتشكيل جملة صحيحة.
- 13- ترتيب جمل لتشكيل فقرة صحيحة.
- 14- تأليف جمل تتضمن الكلمات التي تعلّمها في النصوص.
- 15- كتابة وصف لشيء ما (البيت . الشارع . الرحلة) في تعبير سليم وواضح ضمن فقرة قصيرة.
- 16- استخدام عبارات التحيّة والوداع والشكر في المكان المناسب للنصّ المكتوب.
- 17- الكتابة دون أخطاء إملائيّة كبيرة تؤثر على المعنى أو فهم المكتوب.
- 18- كتابة ثلاث جمل مختلفة تعبّر عن فكرة واحدة.

19- كتابة فقرة قصيرة مترابطة الجمل والأفكار بشكل جيّد حول مواضيع درسها في النصوص أو حول مواضيع عاتمة سهلة وبسيطة وغير متخصصة مثل (رسالة إلى صديق، وصف رحلة، وصف حفلة)، مع مراعاة حروف العطف والجرّ والنفي ومراعاة العلاقة الصحيحة بين الصفة والموصوف، ومراعاة الدقّة في استخدام أزمنة الأفعال، إضافة إلى مراعاة وضع مقدّمة وخاتمة وتسلسل الأفكار بشكل منطقيّ.

20- كتابة الترجمة على مستوى الجملة القصيرة البسيطة.

ب- القدرات اللغويّة التي تندرج تحت مهارة الكتابة في المستوى المتوسّط:

يقترح الدكتور رشدي طعيمة (القدرات) التالية لتدريسها في المستوى المتوسّط لمهارة الكتابة.

1. مراعاة القواعد الإملائيّة الأساسيّة في الكتابة (الهمزات).
2. مراعاة التناسق والنظام فيما يكتبه بالشكل الذي يضيف عليه مسحة من الجمال.
3. إتقان الأنواع المختلفة من الخطّ (الرقعة، النسخ... إلخ).
4. مراعاة خصائص الكتابة العربيّة عند الكتابة (المدّ، التنوين، التاء المربوطة والتاء المفتوحة... إلخ).
5. مراعاة علامات التقييم عند الكتابة.
6. اشتقاق عدد من الأسئلة المناسبة من نصّ معيّن وكتابتها بصياغة لغويّة صحيحة.
7. توجيه عدد من الأسئلة إلى صديق يجيب كتابة عليها حول موضوع يحدده المعلم.
8. التقاط الأفكار الرئيسيّة من حديث يسمعه وكتابتها بطريقة صحيحة ومستوفاة.
9. كتابة طلب استقالة أو شكوى أو الاعتذار عن القيام بعمل معيّن.
10. مراعاة التناسق بين الحروف طولاً واتّساعاً، وتناسق الكلمات في أوضاعها وأبعادها»⁽¹³⁾.

⁽¹³⁾ المصدر السابق.

وأرى أنّ النقطة الثالثة فيها بعض المبالغة، فالطالب في نهاية المستوى المتوسّط لا يتقن الأنواع المختلفة للخطّ بل يعرف نوعين على الأكثر.

أمّا عن النقطة التاسعة، فالطالب في نهاية المستوى المتوسّط يستطيع أن يكتب طلب استقالة أو شكوى ولكنّه سيحتاج إلى معجم.

وقد أضاف الدكتور عبد الله علي مصطفى إلى ما سبق نقاطاً اخترت منها:

1. القدرة على عرض الأفكار بوضوح ودقّة وشمول وإقناع.
2. القدرة على استخدام العلامات الشكلية للكتابة (علامات الترقيم، والفقرات، والهوامش).
3. القدرة على ترتيب الأفكار وتسلسلها المنطقيّ والنفسيّ.
4. القدرة على ترجمة أفكاره في فقرات مستعملاً المفردات والتراكيب المناسبة.
5. القدرة على الوصف وصفاً دقيقاً وصحيحاً لغوياً.
6. القدرة على ملء البيانات المطلوبة في بعض الاستمارات الأكثر تعقيداً.
7. القدرة على مراعاة القواعد الإملائية كاملة في الكتابة.
8. القدرة على استخدام التعبيرات السليمة المناسبة للمقصود.
9. القدرة على كتابة الملخصات لمواضيع طويلة.
10. القدرة على كتابة تقرير.
11. القدرة على كتابة الترجمة على مستوى الجملة الطويلة.
12. القدرة على استخدام أدوات الربط المناسبة.
13. القدرة على كتابة إعلان.⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة، مرجع سابق، ص 234.

وأحبّ أن أشير إلى أنّ القدرة على الإقناع (في النقطة رقم 1) في نهاية المستوى المتوسط لا تكون قدرة ناضجة بشكل جيّد.

وحول النقطة السادسة التي تتحدّث عن ملء الاستمارات الأكثر تعقيداً أقول بأنّ الطالب هنا سيحتاج إلى المعجم بكلّ تأكيد.

وأضيف إلى ما سبق من قدرات في مهارة الكتابة يكتسبها الطالب في نهاية المستوى المتوسط ما يلي:

- 1- القدرة على ترتيب الفقرات بشكل منطقيّ.
- 2- القدرة على ترجمة أفكاره وأحاسيسه في فقرات مستعملاً مفردات وتراكيب مناسبة.
- 3- القدرة على كتابة أكثر من فقرة حول موضوع معيّن.
- 4- القدرة على سبك الموضوع بحيث ينتقل القارئ من فكرة إلى أخرى بشكل مريح وخاصّة من الطلاب الموهوبين.

نتائج لتحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الكتابة للمستوى المتوسط:

يُتوقّع من الطالب في نهاية هذا المستوى أن تكون عنده القدرة على:

- 1- الكتابة بشكل متناسق ومنظّم ومرتبّ حيث يعطي مسحة من الجمال والترتيب.
- 2- الكتابة مع مراعاة التناسب بين أحجام الحروف طولاً واتساعاً مع تناسق الكلمات في أبعادها وأوضاعها.
- 3- معرفة القواعد الإملائية الأساسية في الكتابة مثل (الممزات، الألف اللينة) مع وجود بعض الأخطاء المقبولة والتي لا تغيّر المعنى.
- 4- إتقان خطّ الرقعة والنسخ.
- 5- الدقّة في كتابة الكلمات التي حذفت ألفها كتابةً وبقيت لفظاً مثل (هؤلاء، لكن، هذا، هذه).
- 6- تدوين الملاحظات.
- 7- كتابة رسائل متوسطة الطول (في حدود صفحتين) رسميّة أو شخصيّة مع استخدام المعجم.

- 8- ملء البيانات المطلوبة في بعض الاستمارات.
- 9- التقاط الفكرة العامة من حديث يسمعه وكتابتها بطريقة صحيحة ومستوفاة.
- 10- الكتابة لشرح فكرة عامة.
- 11- ترتيب الفقرات لتشكّل موضوعاً صحيحاً.
- 12- تلخيص موضوع متوسّط الطول أو قصّة بشكل وافٍ.
- 13- الوصف بشكل دقيق وصحيح لغوياً من خلال استخدام العبارات المناسبة للوصف.
- 14- ترجمة أفكاره ومشاعره في فقرات مستعملاً مفردات وتراكيب مناسبة.
- 15- كتابة أكثر من فقرة حول موضوع معيّن.
- 16- ترتيب الأفكار وتسلسلها المنطقيّ والنفسيّ.
- 17- إعادة صياغة ما استمع إليه بشكل وافٍ وصحيح.
- 18- سبك الموضوع بحيث ينتقل القارئ من فكرة إلى أخرى بشكل مريح وخاصة عند الطلاب الموهوبين.
- 19- كتابة رأي أو تعليق على موضوع مسموع أو مقروء.
- 20- استخدام أدوات الربط المناسبة.
- 21- كتابة الترجمة على الجمل الطويلة.

ج- القدرات اللغويّة التي تندرج تحت مهارة الكتابة في المستوى المتقدّم:

يقترح الدكتور رشدي طعيمة المهارات (القدرات) التالية التي تندرج تحت مهارة الكتابة في المستوى المتقدّم:

- «1- تلخيص موضوع يقرؤه تلخيصاً كتابياً صحيحاً ومستوفى.
- 2- استيفاء العناصر الأساسيّة عند كتابة خطاب.

- 3- الاستخدام الجيد لعبارة المجاملات الاجتماعية عند كتابة الخطابات (تحيةة، شكر، تهنئة، ترحيب... إلخ).
- 4- ترجمة أفكاره في فقرات مستعملاً المفردات والتراكيب المناسبة.
- 5- سرعة الكتابة وسلامتها معبراً عن نفسه بيسر.
- 6- صياغة بريقة يرسلها إلى صديق في مناسبة اجتماعية معينة.
- 7- وصف منظر من مناظر الطبيعة أو مشهد معين وصفاً دقيقاً وصحیحاً لغوياً، وكتابة هذا الوصف بخط يُقرأ.
- 8- كتابة تقرير مبسّط حول مشكلة أو قضية ما.
- 9- كتابة طلب يتقدّم به لشغل وظيفة معينة.
- 10- ملء البيانات المطلوبة في بعض الاستمارات الحكومية.
- 11- الحساسية للمواقف التي تقتضي كتابة رسالة مراعيّاً في ذلك الأنماط الثقافية العربية.
- 12- تطبيق أصول الكتابة السليمة في وضع النقط والهمزات ومراعاة حجم الحروف.
- 13- تنظيم المعلومات المطلوبة في الرسالة بدقة⁽¹⁵⁾.
- وقد أضاف الدكتور عبد الله علي مصطفى نقاطاً اخترت منها ما يلي:
- «1- القدرة على استخدام الألفاظ الدقيقة والمصطلحات المتخصصة.
- 2- القدرة على كتابة الأنواع الآتية من الرسائل التجارية:
- أ- رسائل الاستفسار.
- ب- رسائل عرض.
- »

(15) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، مرجع سابق، ص 108.

ج- رسائل اعتذار.

د- رسائل طلب.

هـ- رسائل إلغاء طلب.

و- رسالة ردّ على كلّ نوع من الأنواع السابقة.

ز- رسائل شكر.

3- القدرة على كتابة الترجمة على مستوى الفقرة.

4- القدرة على كتابة بحث صغير.

5- القدرة على كتابة وترقيم القوائم»(16).

واخترت ممّا كتب الدكتور محمد صلاح الدين علي مجاور النقاط التالية التي تناسب المستوى

المتقدّم:

«1- القدرة على أن يكتب عدداً من الفقرات المرتبطة في موضوع معيّن.

2- القدرة على أن يكمل قصصاً بكلمات من عنده.

3- القدرة على أن يكتب موضوعاً قصيراً عن شيء شاهده في عدد محدود من الفقرات في

خطّ واضح وهجاء صحيح»(17).

وأضيف إلى ما سبق ما يلي:

1- القدرة على الاعتماد على المنطق أو الحقائق عند معالجة فكرة ما.

2- القدرة على إعطاء أدلة لإثبات رأيه.

(16) عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة، مرجع سابق، ص 234.

(17) محمد صلاح الدين علي مجاور، دراسة تجريبية، (الكويت، دار القلم، 1997)، ص 146.

3- القدرة على تضمين الموضوع مقاطع من الشعر أو القرآن الكريم أو الأقوال المأثورة بأسلوب جيّد ومتسلسل.

نتائج تحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الكتابة للمستوى المتقدّم :

يُتوقّع من الطالب في نهاية المستوى المتقدّم أن تكون عنده القدرة على:

1- التعبير عن نفسه وأفكاره بسهولة ويسر وأسلوب جميل.

2- الاعتماد على المنطق أو الحقائق عند معالجة فكرة ما.

3- إعطاء أدلّة لإثبات رأيه.

4- تضمين الموضوع مقاطع من القرآن الكريم أو الشعر أو الأقوال المأثورة بأسلوب جيّد ومتسلسل ومنطقيّ.

5- كتابة الترجمة على مستوى الفقرة.

6- كتابة الرسائل التجارية.

7- كتابة (بحث، جداول، قوائم، مخطّطات).

8- مراعاة الأسس الخاصّة باستخدام المراجع والمصادر.

9- كتابة موضوع مكوّن من فقرات متسلسل الأفكار ومترايط بأسلوب جيّد وشرح وافٍ مع أخطاء قليلة مشابجة لأخطاء أبناء اللغة.

5- اختبار الكتابة:

حين نقوم باختبار مهارة الكتابة فإننا نختبر عناصر متشابكة ومتراطة لا يستطيع الطالب ممارستها بشكل جيّد إلا بعد دراسة تستمرّ سنتين أو ثلاث سنوات، ومن هذه العناصر:

1- قدرة الطالب على توضيح أفكاره وإيصالها.

2- ثراء المفردات.

3- قدرة الطالب على اختيار أنسب التراكيب اللغويّة والمفردات التي تعبّر عن المعنى.

4- أسلوب الكاتب في مخاطبة السامع وتحقق الاتصال اللغويّ.

5- معرفة الطالب بالقواعد.

6- عرض أفكاره بشكل متسلسل ومنطقيّ.

7- النواحي الشكلية للكتابة قبل علامات الترقيم كتابة الحروف.

كيف نختبر هذه المهارة؟

يقول الدكتور صلاح عبد المجيد العربي:

« هناك طريقتان لاختبار مهارة الكتابة ولكلّ طريقة عيوبها ومزاياها.

يحدّد أتباع الطريقة الأولى أن يمارس الدارس كتابة موضوع إنشائي، كما يخصّص المصحح درجات للهجاء والأسلوب والأفكار وما إلى ذلك.

ويقوم خبراء القياس الذين يؤمنون بالطريقة الثانية بتحليل مهارة الكتابة إلى عناصرها من محتوى وترتيب للأفكار واستخدام لقواعد اللغة والأسلوب المناسب والهجاء وغيره من شكليّات الكتابة، ثمّ يقيسون كلّ عنصر من هذه العناصر على حدة، ويكون مجموع الدرجات التي يحصل عليها الدارس تقوياً شاملاً لكفاءته في الكتابة. « (18)

ويتابع الدكتور صلاح العربيّ ويتحدّث عن مزايا الطريقة الأولى فيقول « من مزايا الطريقة

الأولى:

1- تقيس كفاءة الإنشاء كتابة الدارس في تنظيم ما يعرضه من أفكار وقدرته على التعبير عنها بأسلوبه الخاصّ. وهي تبيّن مهارة الدارس في ربط هذه الأفكار وتسلسلها وعرضها حسب أهميّة كلّ منها.

2- يعمل الدارس على تحسين كفاءته في كتابة الإنشاء إذا علم مسبقاً أنّ الامتحان سيحتوي على سؤال فيه ممارسة لهذه المهارة.

(18) صلاح عبد المجيد العربي، تعليم اللغات الحديثة، مرجع سابق، ص 205.

3- يسهّل على المدرّس وضع أسئلة الإنشاء.

أما عن عيوب الطريقة الأولى:

1- ليس لاختبارات الإنشاء معدّلات ثبات سليمة.

2- يستطيع الدارس أن يغطّي نقاط ضعفه فيتجنّب استخدام التراكيب النحويّة التي لا يتقنها أو المفردات الصعبة.

3- يستغرق تصحيح الإنشاء كثيراً من الوقت والجهد⁽¹⁹⁾.

ويؤكّد الأستاذ ديفيد ب هاريس David P. Harris أستاذ الاختبارات والقياس بجامعة جورجيتون بالولايات المتّحدة «أنّ هناك مجالاً واسعاً للتوفيق بين وجهتي النظر لأنّ البحوث التي أُجريت حديثاً قد أثبتت الآتي:

1- أنّ نتائج الاختبارات التي تعتمد على أسئلة موضوعيّة تتناول عناصر الكتابة كلاً على حدة

لها معدّلات ارتباط عالية مع نتائج الاختبارات المبنية على كتابة الإنشاء والتعبير الحرّ.

2- لقد اهتمدى المربّون إلى بعض الطرق التي يُقنّن على أساسها تصحيح الإنشاء بحيث يصبح الحكم عليها أكثر موضوعيّة.

3- وما دامت كلّ طريقة للاختبار لها مزاياها وعيوبها فلعلّ الاختبار الأمثل هو الذي يضمّ نماذج من كلّ منهما بحيث نتجنّب عيوب كلّ طريقة ونركّز على نقاط القوّة في كلّ واحدة⁽²⁰⁾.

وأنا أتفق مع النقطة الأخيرة وهي أن نستخدم الطريقتين بشكل توفيقيّ في اختبار مهارة الكتابة.

ويرى البروفيسور (هارولد مدسن) في كتابه تقنيات الاختبار (Techniques in Testing): «أنّ هناك أنواع أسئلة عديدة لاختبار الكتابة ويرجع السبب إلى أنّ هناك مهامّ عديدة للكتابة كما أنّ هناك أسئلة تناسب مستويات مهارة الكتابة المختلفة وهي:

⁽¹⁹⁾ صلاح عبد المجيد العربي، تعليم اللغات الحيّة، مرجع سابق، ص 205.

⁽²⁰⁾ المرجع السابق: ص 207.

أ- الكتابة للمبتدئ. Pre – writing.

ب- الكتابة الموجهة (التعبير الموجه) Guided Writing.

ج- الكتابة الحرة (التعبير الحر) Free Writing. «(21).

وفي الحقيقة إنّ هذا التقسيم يساعد المدرّسين على اختبار الكتابة عند الطلاب المبتدئين والحصول على نتائج دقيقة. فنحن حين نطلب من الطالب أن يكتب موضوعاً كاملاً قد يعجز عن الكتابة ولكنّه يستطيع أن يكتب جملاً بسيطة منفصلة فنضّيع هذه الفرصة.

إذاً في اختبار المستوى للكتابة سأعتمد الأسئلة الموضوعية التي سأوظّفها للكتابة وللقواعد أو المفردات، كذلك سأعتمد أسئلة التعبير الحرّ والموجه.

أسئلة اختبار الكتابة:

سنبدأ الأسئلة بالتدرّج من السهل جداً إلى الأصعب فالأصعب كما يلي:

1- ربط الجمل بعضها ببعض من خلال الفراغات، وهذا من أسئلة التعبير الحرّ، وهذا من أسهل أنواع الأسئلة، حيث يُطلب من الطالب أن يملأ الفراغات بكلمة واحدة مناسبة.

السؤال: نطلب منه أن يملأ الفراغ بالكلمة المناسبة:

1. أحمد يحبُّ الشاي يحبُّ القهوة أكثر.

2. سأذهب إلى السوق صديقتي.

2- إكمال العبارات وهذا من أسئلة التعبير الحرّ:

1. إذا كنت مريضاً ف

2. أسكن في بيتٍ

(21) Harolds. Madsen, *Techniques in testing*, (Oxford, Oxford University Press, 1983), pg.

3- ترتيب الكلمات في جملة صحيحة: وهذا من أسئلة التعبير الموجّه.

مثال: رتبّ الكلمات التالية لتكوين جملة صحيحة وأضع مثلاً:

- (زرت - دمشق - من - ما - قبل).

- ما زرت دمشق من قبل.

4- تأليف الجمل: وهذا من أسئلة التعبير الحرّ:

ضع كلّ كلمة من الكلمات التالية في جملة: (هؤلاء - سابقاً - استغرق)

5- الاختيار من متعدّد، وهذا من أسئلة التعبير الموجّه:

مثال: اختر الكلمة المناسبة من الكلمات التالية وضعها في الفراغ المناسب:

- لا أستطيع أن أذهب إلى العمل غداً لأنني يجب أن أذهب إلى المطار.

(لأنني - بالنسبة لي - من أجل - لكنني)

6- الوصل بين مقطعي الجملة (المزاوجة). وهذا من أسئلة التعبير الموجّه:

مثال:

ب .	أ .
- أشجار وزهور	- اتّصلت به كثيراً
- في المملكة العربيّة السعوديّة	- يُعتبر الجاحظ
- من أهمّ الكتاب العرب	- زرت حديقة فيها
- لكنّه ما أجابني	- يعمل الكثير من السوريين

7- كتابة الجمل بشكل مختلف وهذا من أسئلة التعبير الموجّه.

حيث نقدّم للطالب جملة ونطلب أن يكتبها بشكل مختلف ونقدّم له قبل ذلك مثلاً.

مثال: تلك الكتب التي عندي في المكتبة مفيدة جداً.

اكتب هذه الجملة مرّة أخرى مع كلمة كتاب.

(ذلك الكتاب الذي عندي في المكتبة مفيد جداً).

8- تحويل زمن الجملة. من أسئلة التعبير الموجه:

مثال: سأكون في البيت الساعة الخامسة.

في الماضي: كنت في البيت الساعة الخامسة.

9- ترتيب جمل لتكوين فقرة صحيحة: (التعبير الموجه).

أطلب من الطالب ترتيب هذه الجمل، مثال:

1- ركب الحافلة ليذهب إلى جامعته كعادته في كلّ يوم.

2- وبعد أن تناول فطوراً لذيذاً خرج من بيته.

3- استيقظ أحمد في الساعة الثامنة صباحاً.

4- وصل في الوقت المناسب وبدأ يومٍ دراسيٍّ جديد.

10- كتابة موضوع: وهذا من أسئلة التعبير الحر:

أقوم بصياغة سؤال للموضوع، وأختار الموضوعات التي تناسب كلّ مستوى :

مثال: اكتب عن بلدك في (60 كلمة).

كيف سأصحّح موضوع التعبير؟

ذكرت سابقاً أنني سأستفيد من الموضوع بأن أختبر القواعد والمفردات. فإننا نجد أنّ الطالب

الذي كتب: (كان المطر غزيراً) لديه مفردات أترى من الطالب الذي كتب: (كان المطر كثيراً).

وهذه أهمّ النقاط التي يجب أن تُقيّم الموضوع وتصحّح من خلالها. وقد اعتمدت في

تحديدها على القدرات التي قدّمها في كلّ مستوى من مستويات مهارة الكتابة:

1- النواحي الشكلية:

- وضوح الخطّ وسهولة قراءته وجماله.
- الهوامش وبداية الفقرات واضحة المعالم.
- العنوان الواضح الذي يعبر عن المحتوى.

2- معالجة الفكرة الرئيسية والجزئية:

- المقدمة والتمهيد للفكرة العامة للموضوع.
- الانتقال من فكرة إلى أخرى بأسلوب جيّد.
- وضوح معالم كلّ فقرة من حيث الفكرة التي أوصلها.
- الترابط بين كلّ جملة وأخرى من حيث الصياغة والأفكار.
- الخاتمة ورأي الكاتب.

3- الأداء اللغوي:

- حروف العطف والروابط الأخرى التي تبين الصلة بين العبارات.
- استخدام المفردات المناسبة للتعبير الصحيح عن الأفكار.
- الهجاء السليم.
- علامات الترقيم.
- القواعد.
- الأسلوب السلس الجميل.

عرضنا فيما سبق أهمّ الأساليب التي نراها مناسبة لقياس مهارة الكتابة.

الخاتمة :

قدّمنا في هذا البحث تعريفًا لمهارة الكتابة، وعرضنا علاقة هذه المهارة بالمهارات اللغوية الأربعة. ثم انتقلنا إلى الحديث بشكل مفصّل عن القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الكتابة؛ من المستوى المبتدئ مرورًا بالمتوسط إلى المستوى المتقدّم. بعد دراسة القدرات اللغوية تكلمنا عن اختبار مهارة الكتابة ثمّ عرضنا أشكال الأسئلة التي تساعد معلّم الصف على اختبار قدرات طلابه اللغوية في مهارة الكتابة. ونطمح أن نتابع البحث في المهارات اللغوية في المستقبل بإذن الله.

قائمة المصادر والمراجع

- السيد، محمود أحمد، في طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، جامعة دمشق، دمشق، ط1، 1997م.
- طعيمة، رشدي، المهارات اللغوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2006م.
- عبد الخالق، محمّد، اختبارات اللغة لغير الناطقين بها، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1989م.
- العربي، صلاح عبد المجيد، تعلّم اللغات الحية وتعليمها، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1981م.
- مذكور، علي أحمد، تدريس فنون اللغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2006م.
- مجاور، محمّد صلاح الدين علي، دراسة تجريبية، دار القلم، الكويت، ط2، 1997م.
- مصطفى، عبد الله علي، مهارات اللغة العربية، دار المسيرة، عمان، ط2، 2007م.
- الناقة، محمود كامل، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، جامعة أم القرى، مكّة، ط1، 1985م.

KAYNAKÇA

- Abdulhâlik, Muhammed. *İhtibârâtü'l-lüga Liğayri'n- nâtikâne bibâ*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1. Baskı, 1998.
- Arabî, Salâh Abdülmecid. *Taallümü'l-lügati'l-hayye ve ta'limihâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1981.
- Madsen, Harold S, *Techniques in Testing*, Oxford University, Oxford 1983.
- Madsen, Harold S. *Techniques in Testing*. Oxford: Oxford University, 1983.
- Medkûr, Ali Ahmed. *Tedrîsü fînûni'l-lüga'l-arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, 2006.
- Mustafa, Abdullah Ali. *Maharetü'l-lügati'l-arabiyye*. Umman: Dâru'l-Mesîra, 1. Baskı, 2007.
- Mücâver, Muhammed Selahaddin Ali. *Dirâsatün Tecrîbiyyetün*. Kuveyt: Darü'l-Kalem, 1. Baskı, 1997.
- Nâka, Mahmud Kâmil. *Talimü'l-lüga'l-arabiyye Li'n-nâtikâne bi-lügatin ubrâ*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 1. Baskı, 1985.
- Tuayma, Rüşdî. *El-Mahâretü'l-lügarîyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, 2006.

**MUSA KÂZIM BEY'İN (TAŞOZ MUTASARRIFI)
KALEMİNDEN BİR OSMANLI ADASI: TAŞOZ**

Habibe KAZANCIOĞLU*

ÖZ

Ege adaları 15. yüzyıldan itibaren Anadolu kıyılarına yakın olanlarının fethiyle Osmanlı hakimiyetine girmeye başlamıştır. Kuzeydoğu Ege Adaları içinde yer alan ve Ege Denizi'nin en kuzeyinde yer alan Taşoz adası, karaya bağlantısının yakınlığı başta olmak üzere pek çok açıdan stratejik öneme sahiptir.

II. Meşrûtiyet dönemi ilim insanlarından ve idarecilerinden tarihçi, coğrafyacı, eğitimci ve idareci kimliği ile bilinen Musa Kâzım Bey, tarih ve coğrafyaya dair çok sayıda kitap ve makale yazmıştır. Bunlardan biri de 1913 yılında Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nda yayımlanan *Taşoz Tarihçesi* isimli makalesidir. Bu makale Taşoz adasının hem genel tarihine hem de Musa Kâzım Bey'in mutasarrıflık vazifesiyle bizzat bulunduğu Taşoz'un o dönemdeki tarihine ışık tutması bakımından oldukça önemli bir kaynaktır. Musa Kâzım Bey makalesinde Taşoz'un coğrafi, idari, siyasi ve iktisadi tarihi hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. Ayrıca bu makalede Taşoz'un 1672 tarihli bir kânunnâmesi ile Sultan II. Mahmud'un, Taşoz'u Mehmed Ali Paşa'ya ihsan ettiğini belgeleyen bir ferman (mülknâme) yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Musa Kâzım Bey, Taşoz, Ege Adaları, II. Meşrûtiyet, Osmanlı Devleti.

-
- Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Asst. Prof. Dr., Trakya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History Edirne / Turkey. habibekazanci@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4145-3607>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/11/2020

AN OTTOMAN ISLAND FROM THE PEN OF MUSA KAZIM BEY (THASSOS GOVERNOR): THASSOS

ABSTRACT

The Aegean islands began to come under Ottoman rule with the conquest of those close to the Anatolian coast from the 15th century. The island of Thassos, located in the Northeast Aegean islands and located in the far North of the Aegean Sea has strategic importance in many aspects, especially its proximity to land.

Musa Kâzım Bey, known as historian, geographer, educator and administrator, one of the scientists and administrators of the Second Constitutional period, wrote many books and articles on history and geography. One of these articles is titled *History of Thassos*, published in the *Journal of Tarih-i Osmani Encümeni* in 1913. This article is a very important source in terms of shedding light on both the general history of the island of Thassos and the history of Thassos in that period, where Musa Kâzım Bey was personally as a governor. In his article, Musa Kâzım Bey provides important information about the geographical, administrative, political and economic history of Thassos. In addition, in this article, with a *Kânunnâme* of Thassos dated 1672 and there is a conveyance (*mülknâme*) documenting that Sultan Mahmud II bestowed Thassos on Mehmed Ali Pasha.

Keywords: Musa Kâzım Bey, Thassos, Aegean Islands, Second Constitutional, Ottoman State.

GİRİŞ

Ege adaları, coğrafi ve uluslararası antlaşmalardaki konumları ile jeopolitik ve stratejik önemleri bakımından; Boğazönü Adaları, Saruhan Adaları, Menteşe Adaları, Kuzey Sporad Adaları, Kiklat Adaları olmak üzere beş gruptan oluşmaktadır. Taşoz adası, Çanakkale Boğazı'na ulaşan deniz yollarını kontrol etmesi bakımından önem arz eden Boğazönü Adaları (Semadirek, Gökçeada, Bozcaada, Limni Bozbaba) ile birlikte *Trakya Adaları* veya *Kuzeydoğu Ege Adaları* olarak da isimlendirilen adalar içinde yer alır.¹

¹ Nuri Karakaş, "Lozan Konferansı Görüşmelerinde Ege Adaları", *Ege Adalarının Unutulan Halkı: Rodos ve İstanköy Türkleri*, ed. Mustafa Kaymakçı, Cihan Özgün (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 235.

Ege Denizi'nin kuzeyinde yer alan Taşoz adası günümüzde Yunanistan sınırları içinde yer almakta olup idari olarak Kavala'ya bağlıdır. 379 km² lik bir yüz ölçüme sahip olan ada dağlık ve ormanlarla kaplıdır. Dairevî bir şekle sahip ada, doğudan batıya 22 km, kuzeyden güneye 28 km'lik bir alanı kapsamakta olup kuzeyde en yakın kara parçası olan Kavala'ya 11 deniz mili uzaklıktadır. Adanın batı sahilleri Orfani körfezinden 38, doğu sahilleri Dedeoğaç'tan 50 deniz mili uzaklıktadır. Kuzeydoğu sahilindeki Limenas (Osmanlılar zamanındaki adı Liman, Limanköy) ile Casaviti (Osmanlılar zamanındaki adı Kazavit) adanın doğal limanlarıdır. Ada, mermer yataklarının yanı sıra gümüş, çinko ve civa madenleri bakımından da zengindir.²

Taşoz adasının ilk yerleşimcileri Fenikelilerdir. MÖ 7. yüzyılda Paroslular, Fenikelileri adadan çıkarmışlardır. Denizcilikte ve ticarete gelişmiş olan Taşozlular, kurdukları güçlü donanmalarıyla MÖ 5. yüzyılda dışarıdan gelen saldırılara karşı direnebilmişlerse de yine bu yüzyılda Perslilerin adayı istila etmelerinin önüne geçememişlerdir. Med Savaşlarının sonucunda Perslilerin adada nüfusu kırılmış Taşoz adası MÖ 465'te Atina Konfederasyonu'na bağlanmıştır. Atina ve Sparta arasında el değiştiren ada Büyük İskender'in babası Phillipe zamanında Makedonya'nın, daha sonra Roma'nın hakimiyetine girmiş Roma'nın ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma (Bizans)'nın sınırları içinde kalmıştır. Ada, 1204 yılında IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul'un işgaliyle birlikte Venediklilere bağlanmıştır. Daha sonra 1261'de Bizans hâkimiyetine giren ada 1453 yani İstanbul'un fethine kadar Bizans'ın elinde kalmıştır.³

Taşoz adası 1457 yılında Has Yunus Bey tarafından fethedilmiştir. Ada bu tarihten sonra Venedikliler tarafından işgal edilmişse de 1479 yılında Osmanlı-Venedik arasında imzalanan İstanbul Antlaşması'yla Taşoz'da yeniden Osmanlı idaresi kurulmuştur. Taşoz; Gökçeada, Bozcaada, Limni, Semadirek adalarıyla birlikte Gelibolu Sancağı'na bağlanmıştır. 1534 yılında Cezâyir Bahr-i Sefid Eyaleti'nin⁴

² Süleyman Kızıltoprak, "Taşoz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/159.

³ Elif Erden, *Yakın Dönem Tarihimizde Taşoz Adası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 3.

⁴ Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaleti (Kaptanpaşa Eyaleti): 1533 yılında kurulan Cezayir beylerbeyliği, idari olarak Kuzey Afrika ve Ege adalarını içine almaktadır.

kurulmasından sonra Gelibolu Sancağı'nın bu eyalete bağlanmasıyla dolaylı olarak Taşoz da idari olarak Cezâyir Bahr-i Sefid Eyaleti'ne dâhil olmuştur.⁵

Taşoz adası, 1519'da padişah hassı, 1535'te sancakbeyi hassı, 1569-1614 yılları arasında Kaptanpaşa hassıdır.⁶

Taşoz adası 1672 yılında Kitabhâne-i Hümayûn Vakfı daha sonra Kaptanpaşa hassı olarak kayıtlara geçmiştir. Sultan I. Mahmud'un Taşoz'un gelirlerini Ayasofya Câmii'nin bitişiğinde inşa ettirdiği kütüphane ve imarete vakfetmesiyle, Taşoz adası 1740 yılında Kaptanpaşa hassından ayrılarak Haremeyn Vakıfları idaresine dahil olmuştur.⁷ Daha sonra Haremeyn'e tâbi vakıf mukataaları diğer miri mukataalar gibi "mal ve kalemiye" taktır olunarak belirli bir bedel karşılığında mâlikâne olarak verilmiştir.⁸

Sultan II. Mahmud'un, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'da kuracağı külliye için Taşoz'un kendisine temlik edilmesi talebini kabul etmesi Taşoz tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. 1813-1902 yılları arasında, Taşoz adası Mısır'dan gönderilen vakıf müdürleri tarafından yönetilmiştir. Son dönemdeki vakıf müdürlerinin idaresinden rahatsız olan halk isyan etmiştir. Bunun üzerine Taşoz adasının temsilcileri Bâbıali'nin müdahalesini istemek üzere Kavala'ya gitmişlerdir. Selanik Valisi Osmanlı Devleti'nin hem adadaki yönetim hakkını kullanmak hem de adada asayiş sağlamaya gayesiyle Kavala Kaymakamı Emin Paşa'yı askerleriyle birlikte adaya çıkarmıştır. 7 Mayıs 1902'de Taşoz'un yönetimi Mısır Vakıf idaresinden alınarak

Kurulduğu yüzyılda Gelibolu, Eğriboz, Karlı-ili, İnebahtı, Midilli, Sakız ve Cezayir-i Mağrib olmak üzere 7 idari birimden oluşan bu eyaletin birimlerinde daha sonraki yüzyıllarda değişiklikler olmuştur. 1908 yılında Rodos, Midilli, Sakız ve Limni'yi içine alan Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyâleti, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı sonrasında dağılmıştır. Mahmut H. Şakiroğlu, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 7 /500-501.

⁵ Ali Arslan, *Balkanların Anahtarı Önemi Bilinmeyen Ada: Taşöz* (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 13-14.

⁶ Yasemin Demircan, *Osmanlı İdaresinde Taşöz* (Ankara: TDFO, 1996), 43-49.

⁷ Arslan, *Balkanların Anahtarı Önemi Bilinmeyen Ada: Taşöz*, 14.

⁸ Erden, *Yakın Dönem Tarihimizde Taşöz Adası*, 8.

doğrudan Selânik'e bağlanmıştır. Adanın sadece vakıf işlerinin yönetimi Mehmed Ali Paşa'nın vakfına bırakılmıştır. Sultan II. Abdülhamid Mısır vasıtasıyla İngiltere'nin muhtemel baskısını ortadan kaldırma düşüncesiyle adaya 27 Mayıs 1902'de sancak statüsü verip buraya bir mutasarrıf tayin etmiştir.⁹ H.1322 / M. 1904 tarihli Selanik Salnâmesi'nde Taşöz Sancağının Cezâyir Bahr-i Sefîd Eyaleti'ne bağlı olduğu bilgisi yer almaktadır.¹⁰

Güvenlik kaygısının ortadan kalkmasıyla ada önce birinci sınıf daha sonra üçüncü sınıf kazaya dönüştürülmüştür. I. Balkan Savaşının başlangıcında Yunanistan Taşöz'u Semadirek adasıyla birlikte işgal etmiş, vakıf binalarını kapatmış vakıf görevlilerini adadan çıkartmıştır. Osmanlı Devleti, vakfa ait malların özel mülk olduğunu belirterek Yunanistan'ın işgallerini protesto etmiş ve işgali tanımamıştır. Taşöz, Lozan Antlaşmasıyla hukuken Türk egemenliğinden çıkmıştır. Vakfın son mütevellisi Mısır'ın son hidivi II. Abbas Hilmi'nin hukuki girişimlerinden de olumlu bir netice alınmamıştır.¹¹

1. Musa Kâzım Bey (Taşöz Mutasarrıfı 1902-1903)

Musa Kâzım Bey, II. Meşrûtiyet döneminde yaşamış ilim insanlarından. Ancak aynı dönemde yaşamış olan Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi ile isim benzerliğinden dolayı birbirleriyle karıştırılmışlardır. İsmet Parmaksızoğlu Türk Ansiklopedisi'ndeki "Musa Kâzım Efendi" maddesinde "Musa Kâzım Bey" in eserlerini "Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi" nin eserleri arasında nakletmiştir.¹² Bu hatalı bilgi sonraki bir kısım araştırmacılar tarafından devam ettirilmiştir.

Ahmet Şamil Gürer, "Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhüslâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)" isimli doktora tezinde Musa Kâzım Bey'in Musa Kâzım Efendi'den ayrı bir müellif

⁹ Kızıltoprak, "Taşöz", 160.

¹⁰ *Selânik Vülâyeti Sâlnâmesi (1322)*, (Selanik: Hamidiye Mekteb-i Sanayi Matbaası), 486.

¹¹ Kızıltoprak, "Taşöz", 160.

¹² İsmet Parmaksızoğlu, "Mûsa Kâzım Efendi", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 24/457-458.

olduğuna dikkat çekmiştir.¹³ Son olarak Nebahat Göçeri'nin "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kâzım'ın Kitapları-I" ile "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kâzım'ın Makaleleri-II" isimli makaleleriyle Musa Kâzım Bey'in kimliği hakkında netlik sağlanmıştır.¹⁴

Musa Kâzım Bey, Sultan II. Abdülhamid dönemi aydınlarından olup uzun süre öğretmenlik, müdürlük, maarif müdürlüğü, maarif müfettişliği gibi eğitim-öğretim hizmetlerinde bulunmuştur. Musa Kâzım Bey, 1887 yılında Galatasaray Lisesi'ni bitirmiştir. Kastamonu İdâdîsi'nde öğretmenlik yapan Musa Kâzım Bey daha sonra Ankara İdâdîsi'nde müdürlüğün yanı sıra Fransızca muallimliği, Ankara Darülmualimin'de de meslek dersleri öğretmenliği yapmıştır.¹⁵

Osmanlı arşiv belgelerinden elde ettiğimiz bilgilere göre Musa Kâzım Bey H.1310-1312 yılları arasında Ankara İdâdîsi Müdürlüğünü yürütmektedir.¹⁶ H.1313 / M. 1895 yılında Ankara İdâdî Müdürlüğünden Adana Maarif Müdürlüğüne tayin olmuştur.¹⁷ 8 Muharrem 1314 (18 Haziran 1896) tarihli bir belge Musa Kâzım Efendi'nin Adana Maarif Müdürlüğünden Ankara Maarif Müdürlüğüne tayin edildiğini haber vermektedir.¹⁸

¹³ Ahmet Şamil Gürer, *Gelecekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), XV.

¹⁴ Nebahat Göçeri, "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Kitapları-I", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 95-119; Nebahat Göçeri, "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Makaleleri-II", *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 120-130.

¹⁵ Cavit Binbaşoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Anı Yayınları, 2009), 232.

¹⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 189, Gömlek No.42; Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 244, Gömlek No. 18.

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 330, Gömlek No.42; Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 296, Gömlek No.46.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 321, Gömlek No.8.

Musa Kâzım Bey'in, Tanzimat'la başlayan eğitimdeki Usûl-i Cedid hareketi kapsamında gerçekleştirilen faaliyetlere önemli katkıları olmuştur. Muallim Cevdet'in ifadelerinde de geçtiği üzere Musa Kâzım Bey, pedagoji sahasına ilgi gösteren dönemin az sayıdaki eğitimcilerindendir.¹⁹ Musa Kâzım Bey, Ankara İdâdîsi'nde müdür ve Darülmualimîn'de öğretmen olarak görev yaparken birinci cildi H.1310 / M. 1894'te ikinci cildi H.1313 / M.1897'de yayınlanan *Rehber-i Tedris ve Terbiye* isimli iki ciltlik bir eser kaleme almıştır.²⁰ Öğretmenlere rehberlik amacıyla yazılan bu kitap ilk pedagoji kitaplarından olarak kabul edilmektedir. Öğretmenlik mesleği, genel öğretim yöntemleri, eğitim bilimleri ve eğitim tarihi hakkında bilgilerin yer aldığı bu eser Musa Kâzım Bey'in döneminin pedagojik formasyon anlayışını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.²¹ Musa Kâzım Bey'in II. Meşrûtiyet döneminde öğretmen okullarında okutulan bir de "Hükema-i Cihan ve Tâlim ve Terbiye Tarihi" isimli bir pedagoji kitabı bulunmaktadır.²²

Arşiv belgeleri Musa Kâzım Bey'in Ankara İdâdîsi müdürlüğü sırasında kaleme aldığı iki eserden daha haber vermektedir. Bunlardan ilki *Kadınlara Mahsus Talim ve Terbiye Rehberi* isimli kitabı²³ diğeri ise Almanya ve Amerika'nın talim ve terbiyesi hakkında yazdığı kitabıdır.²⁴

Musa Kâzım Bey her ne kadar eğitimci kimliği ile biliniyorsa da kaleme aldığı kitaplar ve makaleler onun daha ziyade tarih ve coğrafya ile ilgilenen bir ilim insanı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Musa Kâzım Bey tarih ve coğrafya ile ilgili, *Muhtasar Coğrafya-yı Osmanî* (1304 / 1888),

¹⁹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 1997), 160.

²⁰ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 185.

²¹ Mustafa Şanal, "Musa Kâzım Bey'in (1858-1919) Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Görüşleri", *Turkish Studies* 5/3 (Summer 2010), 1877.

²² Cavit Binbaşoğlu, "Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Araştırmaları: II. Meşrutiyet Döneminden Harf Devrimine Kadar Öğretmen Okullarında Okutulan Eğitim Bilimine İlişkin Kitaplar", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 / 2 (1996), 108-109.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 244, Gömlek No.18.

²⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezâreti-Mektubi Kalemi [MF. (MKT)]*, No. 330, Gömlek No. 42.

Muhit-i İdare ve Siyâsiyyat (1325 / 1909), *Mubtira-i Ricâl u Siyâsiyyûn* (1326 / 1910), *İcmâl-i Tevârih-i Cibân* (1327 / 1911), *Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri* (1327 / 1911) isimli kitaplar²⁵ ile *Tarih-i Osmanî Encümeni*'nde yayımlanan, *Vesâik-i Tarîhiyyemiz* (1326 / 1910), *Darbhane'nin Ahvâl-i Dahiyyesi* (1327 / 1911), *Aynaroz Tarîhçesi* (1329 / 1913), *Taşoz Tarîhçesi* (1329 / 1913), *Memalîk-i Osmanîyye'deki Müessesat-ı Mezhebîyye Hakkında Malumat-ı Muhtasara* (1329 / 1913), *Ahtimar Katogikoslugu* (1330 / 1914) isimli makaleler kaleme almıştır.²⁶

Musa Kâzım Bey'in eğitimci ve tarihçiliğinin yanında bir de idareci kimliği dikkat çekmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinde geçen bilgilere göre Musa Kâzım Bey ülkenin farklı bölgelerinde *mutasarrıflık*²⁷ görevinde bulunmuştur.

24 Rebiülevvel 1320 (1 Temmuz 1902) tarihli bir belgede Musa Kâzım Bey'den Muş eski mutasarrıfı olarak söz edilmektedir. Aynı belgeden Musa Kâzım Bey'in bu tarihte Kosova ve Manastır Vilayetleri Maarif Müfettişliği vazifesinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ 27 Rebiülevvel 1320 (4 Temmuz 1902) tarihli irade Musa Kâzım Bey'in Taşöz Sancağı Mutasarrıflığına tayin edildiğini haber vermektedir.²⁹ Musa Kâzım Bey Taşöz mutasarrıflığını bir seneye yakın süre yürütmüştür. Nitekim Ferit

²⁵ öçeri, "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Kitapları-I", 95-119.

²⁶ Halil Edhem, *Fibrîst-i Umumi* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 33; Göçeri, "Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kazım'ın Makaleleri-II", 120-130.

²⁷ Mutasarrıf: Osmanlı idari teşkilatında sancak veya liva denilen idarenin başındaki yöneticiye verilen unvan. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), "Mutasarrıf" 2/586.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiyye- Mektubi Kalemi [D.(MKT)]*, No. 532, Gömlek No. 20.

²⁹ Taşöz ceziresinde mutasarrıflık teşkili emr u ferman-ı hümâyûn cenâb-ı mülûkâne iktizâ-yı âlişandan olunacağı mutasarrıflığa vukûfu ve iktidârı cihetiyle Kavala ve Manastır vilayetleri teftiş heyetinden Musa Kâzım Efendi'nin tayini hususuna dâir Memurîn-i Mülkiye Komisyonu'nun mazbatası Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi'nin tezkiresi ve terceme-i hâli ve rakabesi ile bir bab arz ve takdim kılınmış olmağla ol babda irâde-i seniyye-i hilâfetpenâhi müteallik ve şerefsudûr buyrulur ise mantûk-ı münîfinin iktizâ eyleyeceği beyaniyle tezkire-i senâveri terkîm olundu efendim. Sadrazam Rıfat (27 Rebiülevvel 1320/ 20 Haziran 1318) (Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız-Maruzat Defterleri [Y.(MRZ)]*, No.10475.

Paşa'nın 11 Safer 1321 / 26 Nisan 1903 tarihli iradesinde Musa Kâzım Bey'in memuriyete mugayir hareketlerinden dolayı Taşoz mutasarrıflığından alınıp yerine Maraş mutasarrıfı Arifi Paşa'nın tayin edildiği bildirilmektedir.³⁰

21 Zilhicce 1321 (9 Mart 1904) tarihli belgeden Musa Kâzım Efendi Taşoz Mutasarrıflığından Ertuğrul Mutasarrıflığına atandığı anlaşılmaktadır.³¹ 11 Zilkade 1324 (27 Aralık 1906) tarihli belgede Ertuğrul Sancağı Mutasarrıfı olan Musa Kâzım Efendi'nin Draç Sancağı Mutasarrıfı Ziya Bey ile becayiş yaptığını bildirmektedir.³² Musa Kâzım Efendi Dıraç Mutasarrıflığından sonra H.1324-1325 / M.1907-1908 Kozan Mutasarrıflığına atanmıştır.³³ 14 Rebiülevvel 1327 (5 Nisan 1909) tarihli belge Musa Kâzım Efendi'nin Kozan Mutasarrıflığından azledildiğini haber vermektedir.³⁴

Tarih-i Osmani Encümeni, 14 Teşrîn-i Sâni 1325 (27 Kasım 1909) tarihinde padişah Mehmed Reşad'ın iradesiyle Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Bey'in başkanlığında kurulmuş resmi bir teşkilattir. Teşkilatın gayesi devrin siyasi anlayışı doğrultusunda halka milli şuurun yanında tarih bilgisi ve şuurunu kazandırmaktır. Tarih-i Osmani Encümeni'nin en önemli faaliyetlerinden biri daha sonra adı Türk Tarih Encümeni olarak değiştirilen Tarih-i Osmanî Mecmuası'nı (TOEM) neşretmesidir. Bu mecmuanın çıkış sebebi Encümen'in neşretmeyi düşündüğü Osmanlı tarihine malzeme hazırlamaktır. 1 Nisan 1326 (1910) tarihinde yayımlanmaya başlayan dergi kesintisiz sekiz yıl yayımlandı. Mondros Mütarekesi sebebiyle kesintiye uğrayan derginin yayını

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız-Resmi Maruzat Defterleri [Y.(RES)]*, No.120, Gömlek No.94.

³¹ Osmanlı Arşivi (BOA), BOA. Osmanlı Arşivi. *Dabîliye-Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No. 2606, Gömlek No.137. Musa Kâzım Bey, Ertuğrul Sancağı (Günümüzde Bilecik İli) Mutasarrıflığı sırasında burada İznik Saat Kulesi'ni inşa ettirmiştir. <http://www.izmit.gov.tr/izmit-saat-kulesi>

³² Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO.]*. No. 2969, Gömlek No. 222647.

³³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dabîliye-Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No.1182, Gömlek No.60; *Yıldız-Hususi Maruzat Defterleri [Y.(HUS.)]*. No.514, Gömlek No.105.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dabîliye-Mektubi Kalemî [D. (MKT)]*, No. 2786, Gömlek No.16.

dokuzuncu ve onuncu seneler 1921 yılında bir fasikül olarak, on bir, on iki ve on üçüncü yıllar 1923 yılında yine bir fasikül olarak yayımlanmıştır. Cumhuriyet döneminde adı “Türk Tarih Encümeni Mecmuası (ITEM)” olarak değişen derginin devam etmekte olan yetmiş sekizinci sayısı yeni derginin birinci sayısı olarak kabul edilmiş derginin bu şekildeki ikinci yayım dönemi Encümen’in dağılması sebebiyle ancak üç yıl sürmüştür.³⁵

Tarih-i Osmani Encümeni, Abdurrahman Şeref Efendi başkanlığında 11 daimî aza ile 20 muâvin (yardımcı) azalardan oluşmaktadır. Musa Kâzım Bey, Tarih-i Osmanî Encümeni’nin yardımcı üyeleri arasında yer almakta olup “Kozan Mutasarrıf-ı Esbâki” unvanı ile kayıtlıdır.³⁶

2. Taşoz Tarihçesi

Musa Kâzım Bey’in “Taşoz Tarihçesi” başlıklı makalesi, *Abvâl-i Coğrafya*, *Abvâl-i Kadîme*, *Taşoz’un Mısırlılar Devri* isimli üç bölüm, Taşoz’un 17. Yüzyıla ait bir Kanunnâmesi ile Sultan II. Mahmud’un Taşoz’u Kavalalı Mehmed Ali Paşa’ya temlik ettiğini konu alan bir fermanından oluşmaktadır.

2.1. Taşoz’un Coğrafi Durumu

Musa Kâzım Bey makalesinde *Abvâl-i Coğrafya* başlığı ile ele aldığı bu bölümde Taşoz’un coğrafi durumuyla ilgili olarak şu bilgileri aktarmaktadır: Adanın çevresi on sekiz çapı yedi, Kavala ile arasındaki boğazın uzaklığı ise dört *fersah*³⁷’tır. Musa Kâzım Bey, zeytin ve çam ormanlarıyla kaplı olan adanın zemininin mermer tabakalardan oluştuğunu belirtip adanın her yerinde mermerden yapılmış bir lahit veya bir kabirle karşılaşabileceğini haber vermektedir.

Makalede geçen bilgilere göre Liman İskelesi civarında güzel bir selale vardır. Fenikelilerin buradan değerli taşlar ihraç ettikleri rivayet

³⁵ Abdülkadir Özcan, “Târih-i Osmânî Encümeni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40 /84-85.

³⁶ *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, “Tarih-i Osmanî Encümeni Hakkında Talimat Sureti”, 1/1 (1 Nisan 1326), 8.

³⁷ 1 fersah=7500 arşun =5685 metredir. Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ(1300-1600)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 249.

edilmektedir. Ormanların içinde harap yani bakımsız hale gelmiş bağlar vardır. Taşoz şarabının eski şöhreti bu bağlardan geliyor olmalıdır. Taşoz'u başlangıçta işgal eden ve oraya yerleşenler Fenikelilerdir. Bunlar *Melikret* mezhebini yaymaya ve nüfuslarını yaymaya çalışmışlardır. Taşoz, Fenikeli bir adamın ismidir. İlk çağlarda adanın kuzey doğusunda Taşoz adıyla anılan yirmi bin nüfuslu bir kasaba bulunmaktaydı.

Makalenin kaleme alındığı zamanda adada on üç köy vardır ve adanın nüfusu yirmi bin kişiden oluşmaktadır. Adada Müslüman ahali yoktur. Ancak bir dağ eteğinde cami ve minare harabesi görülmektedir. Adada yüksek ve göz alıcı *Pisarion* (İpsarion) ve *Terepeza* adlı iki dağı vardır ki bu dağlardan *Pisarion*'a halk kutsiyet yüklemiştir. H. 1298 / M. 1880 yılında Panaya'dan Liman Karyesi'ne nakl ve kışın Kavala'ya göç etme âdeti resmen terk olunmuştur.

2.2. Taşoz'un Başlangıcından Osmanlılar Dönemine Kadarki Tarihi

Musa Kâzım Bey, makalesinin *Abvâl-i Kadîme* olarak isimlendirdiği bu bölümünde ana hatlarıyla Taşoz'un MÖ 5. yüzyıldan Osmanlılar tarafından fethine kadarki tarihi üzerinde durmaktadır.

Taşoz adasının tarihini MÖ 5. yüzyıldan başlatan Musa Kâzım Bey, adanın tarihi ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: Şair Arhilous İoanya'dan Taşoz'a ahali getirerek Fenikelileri adadan çıkarmıştır.³⁸ MÖ 494'te Taşozlular bir ordu oluşturmuş ve adayı istilaya gelen Midillileri adadan uzaklaştırmada başarılı olmuşlardır. MÖ 490 yılında Pers komutanı Mardiniyus Taşoz'a girmiş, ada sakinlerinin donanmasını dağıtmış ve müstahkem surlarını yıktırıştır. Pers Kralı I. Serhas, ordusunu bir hafta boyunca ada halkına besletmiş böylece ada halkını 400 *talán*³⁹lık masrafa sokmuştur. Taşozlular İranlıların (Persliler) nüfuzundan kurtulmak için yıllık altı talán vergi vermek şartıyla Atina'ya tâbi olmuşlardır. Tabi oldukları süre içinde iki defa isyan ettilerse de General

³⁸ Denizcilikle uğraşan Paroslular, milâttan önce VII. yüzyılda Taşoz'da (Thasos) Biga dolaylarındaki Parium'da ve Adriyatik'te Hvar (Lesina) adasında koloniler kurmuşlardı. Feridun Emecen, "Para". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007). 34 / 166.

³⁹ Bir talán beş bin kûsur dirahmi ve bir dirahmi yüz paradır. (Müellif Musa Kâzım Bey'in açıklaması)

Kimon ve Trazbul isyanı bastırmıştır. Isparta, Makedonya ve Roma idarelerinde Taşoz'un imarına ve ilerleyişine önem verilmiştir. Taşoz, Bizans döneminde korsanların sığınağı haline gelmiş bu yüzden ada halkı dağlara çekilmiş sahildeki köyler ve zeytinlikler harabeye dönmüştür. Yine Bizans döneminde Taşoz'un idaresi belediye ve nahiye şeklinde olmuştur. Bu idarenin başına *melike* ve *münciye* gibi unvanlarla anılan kadınlar bile geçmiştir. Musa Kâzım Bey kadın idarecilere ait mezar kapaklarında bu unvanların görüldüğünü ifade etmektedir. Orta Çağ'da, 904 yılında Taşoz, Selanik ile beraber *Barbarların* saldırılarına uğramıştır.⁴⁰ Taşoz miladi altıncı asırda Halkıdy, onuncu asırda Trakya Eyaletine bağlı iken on üçüncü asırda Cenevizlilerin eline geçmiştir. Musa Kâzım Bey, makalesini yazdığı zamanı kastederek “şimdiki kale ve hisarlar Ceneviz kumandanlarından Tiçonus'un yadigarıdır” demektedir. Miladi 1327 yılında Taşoz yeniden Bizans idaresine katılmış ve H.861 / M.1456 yılında adanın bütün ahali İstanbul'a nakledilerek orada iskan olunmuştur.

Musa Kâzım Bey, *Abvâl-i Kadîme* başlıklı bölümünün devamında “Selanik'e merbut olmak üzere miladın 1813 senesine müsadif 1228 senesi hicriyesine kadar ada şu kanunnâme ile idare edildi” dedikten sonra *Kânunnâme* başlığı ile altında Defter Emîni el-Hâc Hacı Mustafa'nın ismi bulunan Gurre-i Muharrem 1083 (29 Nisan 1672) tarihli Taşoz'a ait kânunnâmeyi vermektedir. Sultan IV. Mehmed (1648-1687) dönemine tekabül eden bu kânunnâmede⁴¹ şu hükümler yer almaktadır:

a) İpsala, Boz Baba ile birlikte Taşöz adalarında yaşayan zımmî reâyânın *ispence*⁴²leri yirmi beşer akçe olup bâliğ olmayanlardan ispence alınmamaktadır.

⁴⁰ 904 yılı yazında Girit'ten gelen bir Arap donanması şehri ele geçirdi, on gün süren yağmanın ardından iddia edildiği üzere 22.000 esir olarak Girit'e döndü. Machiel Kiel, “Selânîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36 / 352.

⁴¹ Sultan IV. Mehmed dönemine ait Taşöz Ceziresi'nin Kânunnâmesi için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tablîlleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015), 10 / 955.

⁴² İspence: Osmanlı'da bülûğa ermiş her gayr-i müslim reâyânın ödediği örfî bir baş vergisidir. Bu vergiye sadece yerleşik köylüler değil göçebeler, şehir ve kasaba halkı

Kânunnâmenin ilerleyen satırlarında “ispenceleri yüzer akçe alınırmiş kırkar akçe alına” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Bu vergi miktarının Gurre-i Muharrem 1083 (29 Nisan 1672) tarihli kânunnâme ile ilgisi yoktur. Bu tarihte ispence miktarı yukarıda da belirtildiği gibi yirmi beşer akçedir. “ispenceleri yüzer akçe alınırmiş kırkar akçe alına” hükmünü, İnalıcık'ın Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu isimli makalesinde geçen “Taşoz'un ispence vergisi 1519'da 25 akçe iken 17. asırda 100 akçeye çıkarılmış daha sonra 40 akçeye düşürülmüştür.”⁴³ bilgisiyle açıklamak mümkündür. Ayrıca kânunnâmede 40 akçe olan ispencenin 25 akçeye indirildiği anlaşılmaktadır.

b) Tarlalardaki *mezrûât* (ekin), *hadravât* (sebze) ve *hububât* (buğday, arpa, çavdar vb. tahıllar) her ne ekili ise elde edilen mahsulün vergisi, *harac-ı mukâseme*⁴⁴ usulüne göre *hums* (beşte bir) miktarında alınmaktadır.

c) *Şıraları* (üzüm suyu / şarap) sahibinde kalmak üzere *kıyye*⁴⁵ için ikişer akçe *resm-i şıra*⁴⁶ alınır. *Engûr* (üzüm) hassının dışındaki harâcî araziden *hums* miktarı vergi alınmaktadır.

ç) *Resm-i otlak* ve *resm-i yaylak*⁴⁷ koyun başına ikişer akçedir. Kânunnâmenin düzenlendiği zamanda *Şerîfî altın* rayici, ikişer ve rubu'

da tâbi idi. İspence, çift resmi gibi genellikle timara tahsis edilmekteydi. Halil İnalıcık, “Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu”, *Belleten* 23/92 (Ekim 1959), 603-604.

⁴³ İnalıcık, “Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu”, 607.

⁴⁴ Harac-ı Mukâseme: Müslümanlardan alınan öşür mukabili olarak zimmî reâyâdan alınan mahsul vergisidir. Onda birden iki de bire kadar alınan bu vergi, hiçbir zaman mahsulün yarısını geçemez, toprak ekilmediği zaman da alınmazdı. Eğer zimmî toprağını yılda iki kez ekirse bu vergiyi iki defa öderdi. Yavuz Ercan, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, *Belleten* 55/ 213 (Ağustos 1991), 385.

⁴⁵ Kıyye: Vukıyye, okıyye, kıyye veya okka olarak adlandırılan bir ağırlık ölçüsü.

⁴⁶ Resm-i Şıra: Üzüm şırasından alınan bu verginin miktarı yer ve zamana göre değişiklik göstermekte olup alınma zamanı üzümlerin tekneye girip sıkılmaya başlama zamanıdır. Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda Vergi Sistemi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977), 93.

⁴⁷ Resm-i otlak (resm-i kışlak) ve resm-i yaylak: Sürülerini başka timar sahibi kimselerin arazisinde veya mîrî (devlete ait) kışlaklarda kışlatan ve yaylaklarda yaylatan kimselerden alınan vergidir. Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947), 492; 509-510.

esedî kuruştan işlem görmektedir. Bu vergi berelerinden ve nâ-mevcudundan alınmamaktadır.

d) *Resm-i Küvvâre*⁴⁸ kovan başına ikişer akçe olup, *mevcudundan* alınır. Kânunnâmede, Taşözü adasında kadimden beri kovan başına onar akçe öşr alındığı ve bunun aynen devam ettirileceği kayıtlıdır.

e) *Resm-i Âsiyâb-ı âb ve bâd* (su ve yel değirmeni) ve *âsiyâb-ı revgân-ı zeyt* (zeytin yağı değirmeni)⁴⁹ defterde belirlendiği miktarda alınır.

f) Manastırlarda çalışmaya gücü yeten, kar ve kazanç sağlayan rahiplerin cizyeleri *ednâ* (en düşük oran) hesabından olmak üzere yüz doksan akçe olup kar ve kazanç sağlamaya gücü yetmeyecek şekilde yaşlı olanlardan cizye alınmamaktadır.

g) *Resm-i gerdek*⁵⁰, olarak bâkire kızıdan altmış, dul hatundan otuz akçe alınmaktadır.

h) *Tapu-yı zemîn*⁵¹ vergisi alınırken fıkıh kitaplarında geçen “tahrir sırasında harac-ı mukâseme tahrir olunmuşsa tapu-yı zemîn sâkit olur” fetvasına göre hareket edilecektir.

⁴⁸ Resm-i küvvâre (Resm-i kovan): Arıcılık yapan kimselerden arı kovanı mahsulünden alınan bu vergidir. Kânunnâmelerde zenbur resmi ve öşr-i asel olarak da geçmektedir. Bazı yerlerde bal olarak bazı yerlerde para olarak tahsil edilmektedir. Bu verginin alınma zamanı genellikle harman vakti veya güzündür. Kazıcı, *Osmanlılarda Vergi Sistemi*, 97-98.

⁴⁹ Resm-i âsiyâb-ı âb ve bâd ve Resm-i Âsiyâb-ı revgân-ı zeyt : “Osmanlı İmparatorluğunda "değirmen resmi, "âsiyab resmi, adları altında, su ile veya yel ile dönen un değirmenleriyle zeytin yağı değirmenlerinden muhtelif yerlerde ve muhtelif zamanlarda, farklı miktarlarda alınan vergiler kastedilmiştir.” Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, 503.

⁵⁰ Osmanlı kânunnâmelerinde ve tahrir defterlerinde resm-i arûs, arûsiyye, arûsâne olarak da geçen gerdek resmi, düğün ya da gerdek öncesinde kızın / kadının yakını bir erkek ya da evleneceği erkek tarafından ödenen bir vergi olmakla birlikte kanunnâmelerde bu konuda bir kesinlik yoktur. Gerdek resminin belirlenmesinde gelin adayının dini durumu (müslim / gayrimüslim oluşu), bakire yada dul oluşu ile babasının malî durumudur. Genellikle gayrimüslim kız / kadınların vergileri Müslüman olanlarınkinin yarısıdır. Aynı şekilde dul kadınlardan alınan vergiler kızlardan alınan vergilerin yarısıdır. Gül Akyılmaz, “Bâd-ı Hevâ Vergilerine Bir Örnek: Resm-i Ârus”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/ 1-2 (Ocak 1999), 115-127.

1) *Bidat-i hınzır*⁵² için bir akçe, bir akçe de *bojik* (domuz kasabı) de kestikleri için olmak üzere toplamda ikişer akçe ödemiş olacaklar.

i) *Resm-i gümrük*⁵³ yüz on akçede; Müslümandan iki akçe, *yerlii kefere* (gayrimüslim tebaa) den dörder akçe, *harbî küffar* (Osmanlı tebaası olmayan gayrimüslimler) dan beşer akçe alınmaktadır.

j) *Cürm ve cinayet*⁵⁴ ve *bâd ı hevâ*⁵⁵ vergisi ile ilgili olarak “meşru olmayanlar hakimü'l-vakt olanların emrine mevkuftur.” ibaresi yer

⁵¹ Tapu-yı zemîn: Topraksız köylünün yani kara (mücerered) ve caba-bennakların, sipahi elinde olup tapu ile başkasına verilmemiş toprakları işlemeleri karşılığında dönüm başına ödedikleri paradır. İnalçık, “Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu”, 592.

⁵² Bidat-i hınzır: Bidat-i Hinazır veya Canavar resmi olarak da bilinen bu vergi domuz besleyen gayrimüslimlerden alınmaktadır. Sürü halinde beslenen domuzlardan her iki domuz için bir akçe, evde beslenenlerin her birinden 1 akçe olarak tahsil edilirdi. Ünal Taşkın, “Rüsûm-ı Örfiye”, *Uluslararası Hakemli Disiplinlerarası Tarih Dergisi* 14 (İlkbahar-Yaz 2013), 65.

⁵³ Resm-i gümrük: “Devletler arası ticarete sınır geçişlerinde malların kontrol edildiği yer olup bu geçiş sırasında alınan vergilere “gümrük resmi” denmektedir Osmanlı gümrükleri, sahil ve kara gümrükleriyle sınır gümrükleri olmak üzere ayrılmıştır. Kara gümrükleri genelde iç ticaret mallarına uygulanırken sahil gümrükleri hem iç hem dış ticaret malları için söz konusu oluyordu Ayrıca Müslüman, gayrimüslim ve harbîlerin ödediği gümrük resmi oranları da farklı idi. XVI. yüzyılda genellikle Müslümanlardan % 3, gayrimüslim Osmanlı tebaasından % 4, harbîden % 5 oranında resim alınmakla beraber bu oranın farklılık gösterdiği yerler de vardı”. Mübahat S. Kütükoğlu, “Gümrük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 263-264. Buradaki hesaptan hareketle Müslümandan % 1.8, Osmanlı vatandaşı olan gayrimüslimden %3.6, yabancı gayrimüslimden % 5.6 oranında gümrük vergisi alınmaktadır.

⁵⁴ Cürm ve cinayet resmi: Timar dahilinde yaşayanların işledikleri kabahat ve cinayet üzerine timar sahiplerinin ceza makamında aldıkları para hakkında kullanılan bir tabirdir. Pakalın, “Cürm ve cinayet resmi” 1/ 318. Bu para suçun karşılığı olmayıp suçun cezası kadı tarafından belirlenirdi.

⁵⁵ Bâd ı hevâ: “Ne zaman tahakkuk edip tahsil edileceği belli olmayan (zuhurata bağlı) bazı resimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca bunun yerine tahrir defterlerinde aynı anlama gelen Arapça tayârât kelimesine de rastlanır. Bu vergilerden bazıları: 1. Cürm ü Cinâyet 2. Gerdek Resmi 3. Çiftlik Tapusu.4. Ev Tapusu 5. Tütün veya Duhan Resmi 6. Abd-i Âbık ve Kenîzek Muştuluğu 7. Yava (yitik hayvan) 8. Beytül mâl, Mâl-i Gâib ve Mâl-i Mefkûd 9. Deştibânî'dir.” Halil Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4 / 416-418.

alırken *Beytü'l-mâl*, *mâl-ı mevkûf* ve *mâl-ı mefkûd*⁵⁶ ve *abd-ı âbık müjdegânisi*⁵⁷ ile ilgili olarak da “eğer vârisi veya vârisesi biliniyorsa örfî müddet bitinceye kadar marifet-i şer’ ile muhafaza edilir. Örfî müddet bittikten sonra hâkimin izniyle dokuz bin dokuz yüz doksan dokuz akçeye kadar beytü'l-mâl-i âmmeye; on binden fazla olduğunda ise beytü'l-mâl-i hâssa olup hazine-i âmireye irsâl oluna gelmiştir. Altı ay geçmeden *yâve cişyesi*⁵⁸ talep olunmaz” hükmü yer almaktadır.

k) Zeytin ve palamut bir sene mahsül verip bir sene mahsül vermeyeceği düşünülerek mahsulatın tamamından hums miktarınca iki senede bir vergi alınmasına hükmedilmiştir.

l) *Âdet-i ağnam*⁵⁹ koyun başına ikişer akçedir. Kânun-ı kadim üzere *askeriden* 150 koyuna kadar vergi alınmaz bundan daha fazla

⁵⁶ Beytü'l-mâl, Mâl-ı Mevkuf (herhangi bir sebeple el konulmuş mal) ve Mâl-ı Mefkûd (kayıp mal): “Mirasçısı bilinmeyen tereke beytül mâlden sayılır; beytül mâl mukâtaası mültezimleri, vâris üç aya kadar ortaya çıkmazsa vasîde tutulan mirasa hazine adına el koyar ve bunu hazineye devrederdi. Ancak mirasçı, tereke beytül mâlci veya hazinede de olsa mirasçılığını ispatladığı takdirde bunu almaya hak kazanırdı. Mirasçı ülke içinde ise tereke mâl-i gâib, mirasçı başka ülkede olup yeri bilinmezse mâl-i mefkûd hükmüne girerdi. Tereke beytül mâlciye bir sene bekletildikten sonra verilir. Bu üç çeşit miras hakkında, bulunduğu yere ve tutarının 10.000 akçeden az veya çok olmasına göre işlem yapılırdı.” Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”, 417.

⁵⁷ Abd-ı Âbık Müjdegânisi (Muştuluğu): “Kaçan erkek ve kadın kölenin yakalandığı sipahi toprağında sahibi gelinceye kadar takdir edilen günlük nafakası ve bunların yakalandığı toprak statüsüne göre iade edilmesi durumunda alınmaktaydı. Kaçan köleyi yakalayan kimse onu sipahisine teslim ettiğinde 20 akçe muştuluk alırdı. Toprağında köle yakalanan sipahiye köle sahibi, bunun bulunduğu yerden gün olarak ifade edilen uzaklığa göre 60 ile 100 akçe olarak takdir edilen muştuluk öderdi. Sipahi yakaladığı köleyi sahibi gelinceye kadar üç ay saklar ve mahkeme bunun için nafaka takdir ederdi. Sipahi bunu da köle sahibinden alırdı. Bu süre içinde sahibi gelmezse köle satılır ve satış bedeli emaneten saklanırdı.” Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”, 417.

⁵⁸ Yâve: Bir tımar arazisinde başıboş olarak tutulan hayvan demektir. Böyle hayvanlar bir ay bekletildikten sonra sahibi çıkmazsa bulanana ait olur ve buna karşılık ondan resm-i yâve veya resm-i kaçkun denilen bir vergi alınırdı. Ünal, “Rüsûm-ı Örfiye”, 68-69.

⁵⁹ Âdet-i ağnam: Kanunnâmelerde resm-i ganem, olarak geçen bu vergi genellikle koyun yavruladıktan sonra nisan veya mayıs aylarında alınır, kuzulu koyun kuzusu ile bir hesaplanırdı. Vergi miktarı Fatih kanununa göre üç koyundan bir akçe iken daha sonra iki koyundan bir akçe olarak tespit edilmişti. Ancak bu miktar bölgelerin

olduğunda alınır. *Beledî* (şehirli) olan Müslümanların *resm-i bennak*⁶⁰ları kânun-ı defter mucibince alındığı gibi bazen öşür ve diğer vergi bedeli maktu' yani belirlenmiş olanlardan dahi vergi, defter kayıtlarına göre alınmaktadır.

m) Zeytin ve diğer meyve ağaçlarının türlerinden *sâhib-i arz*⁶¹ için harac-ı hums alınmaktadır.

2.3. Mehmed Ali Paşa Vakfı İdaresinde Taşoz

Kavalalı Mehmed Ali Paşa Vehhabi ayaklanmasını bastırdıktan sonra Sultan II. Mahmut'tan, Kavala'da kuracağı külliye'nin ihtiyaçlarını karşılamak üzere Taşoz adasının kendisine temlik edilmesini talep etmiş, Sultan II. Mahmud, Mehmed Ali Paşa'nın bu talebini geri çevirmeyerek Taşoz adasını 31 Mart 1813'te kendisine temlik etmiştir. Ada 1813-1902 yılları arasında Mısır'dan gönderilen vakıf müdürleri tarafından idare edilmiştir.⁶²

Musa Kâzım Bey Taşoz'un Mehmed Ali Paşa'nın hayatındaki önemine vurgu yaparak başladığı makalesinin *Taşoz'un Mısırlular Devri* başlıklı bu bölümünde Taşoz'un Mısır idaresinde kaldığı süre içerisindeki durumu hakkında şu bilgileri vermektedir:

özelliklerine göre değişiklik göstermektedir. Kadı, sipahi, müderris, emîn vb. gibi askerî sınıfının 150 koyundan az koyunu olanlarından ağnam resmi alınmazdı. Emecen, Feridun. "Ağnam Resmi". *Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1 / 478.

⁶⁰ Resm-i bennak: Osmanlı vergi sisteminde Müslüman evli erkeklerden alınan şahıs vergisidir. Bennaklar ekinli (çiftli) ve caba-bennak olarak ikiye ayrılırdı. Ekinli bennaklar 4-10 dönümden 24-60 dönüme kadar tasarruf eden reâyâdır. Caba-bennaklar ise tapu ile tasarruf edeceği toprağı olmayan umumiyetle başkalarının tapulu topraklarında çalışan evli reâyâdır. İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", 589-590.

⁶¹ Kapıkulu ocaklarının süvari kısmını teşkil eden bu ocağın dışında timar tasarruf eden askerî zümrelere de sipahi adı verilir. Bu sonuncuları Osmanlı ordusunun en kalabalık askerî grubunu oluşturur ve dirlik olarak kendilerine verilen arazilerden topladıkları vergiler karşılığında atı ve yardımcısıyla birlikte sefere katılır, "sâhib-i arz" tabiriyle de anılırdı. Erhan Afyoncu, "Sipahi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 256.

⁶² Kızıltoprak, "Taşoz", 160.

Kavala'da doğan ve hayatını türlü mücadeleler ile geçiren 17-18 yaşlarında düşmanları tarafından takip edilen Mehmed Ali, canını kurtarmak için Taşoz'a sığınmış ada halkı onu saklayıp himaye etmiştir. Taşoz'da saklandığını anlayan düşmanları onu köy köy aramışlar ancak ada halkından onu almayı başaramamışlardır. Aramaların sürdüğü sırada Theologos köyünde bir adamın kılavuzluğu ve köye ait kayık ile Enus'a kaçırılmıştır. H.1216 / M. 1801 yılında Mısır'a giderek oraya vali olmuştur.

Mehmed Ali Paşa, Taşoz varidatlarının Kavala'daki imaretleri için kendisine tahsis edilmesini Sultan Mahmut'tan talep etmiştir.⁶³ Taşoz adası, aşağıda verilen ferman suretinde görüldüğü üzere, padişah tarafından kendisine ihsan edilmiştir. H.1253 / M.1837 senesinde Taşoz'un varidâtı Sirozlu İsmail Paşa'dan alınarak Kavala'daki Mehmed Ali Paşa'nın vakıflarına tahsis edilmişse de Bab-ı Âli ile Mehmed Ali Paşa arasındaki sorunlardan dolayı, Taşoz'un varidatları ancak H.1260 / M. 1844 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın vakıflarına bağlanabilmiştir.

Mehmed Ali Paşa H. 1262 / M. 1844 yılında İstanbul'a gelirken Kavala'ya uğrayıp daha sonra Taşoz'a geçmiş vaktiyle kendisine yardım eden Hıristiyanlara teşekkür ederek ihsanlarda bulunmuş ve ada halkı tarafından çok parlak bir merasimle uğurlanmıştır. Dönüşü sırasında adanın gümrüklerini de vakıf gelirlerine ilhak ettirmiştir. H.1268 / M.1851 yılında Bab-ı Âli, Taşoz gümrüklerinden sarf-ı nazar etmiş bu durum Duyûn-ı Umûmiye'nin teşkiline kadar devam etmiştir.

Musa Kâzım Bey, Mehmed Ali Paşa'nın Kavala'daki vakıf eserlerinin masraflarının karşılanması için yapılan bu "vakfiyete" tasarruf manası da yüklenerek Taşoz'un altmış sekiz sene Mısır idaresinin mülkiyetinde kaldığını belirtmektedir. Musa Kâzım Bey, Taşoz adasının Mısır idaresi altında kaldığı bu sürenin tam bir karışıklık dönemi olduğuna vurgu yapmakta ve bunun sebebinin aşağıdaki tabloda isimleri geçen müdürlerin büyük bir kısmının tecrübesiz oluşlarına ve adanın *idâre-i kadîmesini* (geleneksel idaresi) devam ettirememelerine

⁶³ Musa Kâzım Bey, makalesinde Mehmed Ali Paşa'nın, Sultan II. Mahmud'dan Kavala'daki imaretlerinin masraflarını karşılamak için Taşoz'un kendisine temlik edilmesini talep ettiğini yazmaktadır. Ancak fermanında Mehmed Ali Paşa'nın Taşoz'un varidatını, Mısır'da yapacağı câmi için talep ettiği kayıttır.

bağlamaktadır. Ayrıca müellif ada halkının memnuniyetsizliğine sebep olan bu durumun peş peşe gelen birçok kargaşaya da sebep olduğunu ilave etmektedir.

İstanbul Kapı Kethüdalığından⁶⁴ Tayin Olunan Müdürler

Sıra	İsim	Görev Süresi
1	Liman Ağa	1253 (1837)
2	Süleyman Bey	1253-1260 (1837-1844)
3	Hafız Efendi	1260-1266 (1844-1849)
4	Salih Bey	1266-1269 (1849-1852)
5	Sinan Bey	1269-1272 (1852-1855)

Mısır Evkaf Nezaretinden Gönderilen Müdürler

Sıra	İsim	Görev Süresi
1	Cafer Paşa	1272-1280 (1855-1863)
2	Mehmed Liva Paşa	1280-1288 (1863-1871)
3	İbrahim Edhem Bey	1288-1290 (1871-1873)
4	İbrahim Asefi	1290-1298 (1873-1880)
5	Tosun Bey	1298-1301 (1880-1883)
6	(İkinci defa) İbrahim Asefi Bey	1301-1303 (1883-1885)
7	Mustafa İbadî Bey	1303-1306 (1885-1888)

⁶⁴ Kapı Kethüdası: Osmanlı Devleti'nde taşrada görevli vezir rütbeli memurların, merkezle gerek resmi gerekse özel yazışmalarını takip etmek üzere başkent (İstanbul)te bulunan adamlarıdır. Döndü Düşünmez, "Tanzimat Devrinde Kapı Kethüdalığı Müessesesi Hakkında Temel Bilgiler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28 (Aralık 2010), 378-379. Burada İstanbul Kapı Kethüdalığından maksat İstanbul'daki Mısır Hidivliğine ait Kapı Kethüdalığıdır.

8	Mustafa Sadık Bey	1306 (1888)
9	Fehim Bey	1306-1312 (1888-1894)
10	Hamdi Bey	1312-1313 (1894-1895)
11	İshak Bey	1313-1315 (1895-1897)
12	Halil Efendi (vekaleten)	1315-1317 (1897-1899)
13	Zeki Efendi (vekaleten)	
14	Mahmud Rifat Bey	1317-1318 (1899-1900/1901)

Musa Kâzım Bey, Taşoz adasında idarede yazılı olmayan bazı ananelerin olduğunu belirtmektedir. Buna göre Roma eski idare usulüne uygun olarak ada, bir *baş çorbacı*, her köy için bir *çorbacı*, bir *kocabaşı* ile Müslüman bir *subaşı* tarafından idare olunmaktaydı. Adanın idaresi heyet-i umumiye itibariyle bir tür bağımsızlığa sahipti. Baş çorbacı hükümet ile ada halkı arasında haberleşme vasıtasıydı. Her sene köyleri gezen baş çorbacı gittiği köylerde köyün ileri gelenleriyle bir meclis kurar ve başkan sıfatıyla en mühim meseleleri bile çözüme kavuştururdu. Musa Kâzım Bey, baş çorbacıardan Ağunuset Akünüm, Hacı Yorgi Yanaki, Hacı Sitamati ve Dimitri Hacı Konstantin'in şanının hâlâ devam ettiğini söylemektedir. Bundan başka çorbacılar ikinci derecede olan idare ve adliye işlerine bakarken kocabaşılar maktu' ve gayr-i maktu' vergilerin tahsilatına; subaşılar ada ve köy meclislerinin aldığı kararları icraya, ekili arazilerin korunmasına zarar ve ziyanların tazminine nezaret ederlerdi. Baş çorbacı, çorbacı, kocabaşı ve subaşının maaşları halk tarafından ödenmekteydi.

Musa Kâzım Bey Taşoz adasından alınan vergilerle ilgili olarak şu bilgilere yer vermektedir:

- a) Zeytin ve zeytinyağından öşür alınmaktadır ki zeytinin öşrü hiçbir zaman 8000 lirayı geçmemiştir.
- b) Her bir koyun ve keçiden 2 para,
- c) Arı kovanlarından 6 para,

- ç) On iki kıyyelik hububattan 10 para,
- d) Her bir yayladan 120 para, her kışlaktan 22 para,
- e) Her bir değirmenden 22 para,
- f) Dükkan ve diğer müsakkafattan 200 para,
- g) Katran ocaklarından 22 para,
- h) Bir çift öküzden 110 para,
- i) Her bir yabancı balık ağı ile hızardan 150'şer para vergi alınmaktadır.

Adanın 5625 kuruş cizye ve 5000 kuruş bal mumu vergisi maktudur. Mart ve Eylül vergileri 13028 kuruş olup adanın yıllık vergisi 74278 kuruşa ulaşmaktadır. Vergilerin mart taksitine *Martiya* eylül taksitine *İspenc* denilmektedir.

Musa Kâzım Bey, *hidiv*lerden⁶⁵ övgüyle söz etmektedir. Mehmed Ali Paşa'dan sonra Mısır'a hidiv olanlar Taşozlulara karşı oldukça hoşgörülü ve cömert davranmışlardır. Tevliyeti sebebiyle Taşoz'un madenlerine nezaret eden ve o sıralarda henüz çıkarılmaya başlanan çinko madeninin fermanını alan Prens Halim Paşa adanın huzur ve rahatına son derece dikkat ve itina etmiştir. Nitekim H. 1307 / M. 1889 yılında yeni vergiler koyarak adada isyanın çıkmasına sebep olan imaretin nazırı Hasan Efendi, Prens Halim Paşa'nın onayıyla ebediyen memuriyetten uzaklaştırılmıştır. Aynı şekilde Hidiv Said ve İsmail Paşaların ada için yaptıkları da zikredilmeye layıktır. Nitekim H.1291 / M. 1874 senesinde yaşanan kuraklık sırasında İsmail Paşa Taşoz'a vapurla meccanen zâhire yine o esnada ortaya çıkan çiçek hastalığının tedavisi için de heyet-i sıhhiye göndermiştir.

Ada sakinleri hidivlerden memnun oldukları kadar Mısır'dan gönderilen vakıf memurlarından ise memnun kalmamışlardır. H.1250 / M. 1834 yılından H.1272 / M.1855 yılına kadar adanın işleri adalet ve hakkaniyet üzere yürütülmüştür. H. 1273 / 1856 senesinin başlarında ada halkını rahatsız eden bir olay yaşanmıştır. Şöyle ki bir eşkiya grubu

⁶⁵ Hidiv, kelime olarak vezir anlamına gelmekte olup, 1867 yılından sonra Osmanlı idaresindeki Mısır valilerine verilen unvandır.

Dedeğaç'a bağlı Acı Su sahilinde bir Fransız gemisini yakmış, içindeki malları gasp ettikten sonra Taşoz dağlarına çekilmiştir. Adanın yöneticisi durumunda olan Mısırî Sinan Bey -Selanik vilayetinin emri gereğince- adanın önde gelen isimlerini Selanik vilayetine göndermiştir. Adanın önde gelenlerinin Selanik'e gönderilmesi ada halkını son derece kızdırmış bu duruma isyan eden ada halkı, Hidiv Said Paşa nezdine bir şikayet heyeti göndermiş ve Dersaadet Kethüdasının (İstanbul'daki Mısır Hidivliği Kapı Kethüdası) Nezaretinden ayrılarak doğrudan Mısır'a bağlanmayı istihham etmişlerdir.

Musa Kâzım Bey, "ada halkının İstanbul Mısır Hidivliği Kapı Kethüdalığından ayrılıp doğrudan Mısır Evkaf Nezaretine bağlanma taleplerinin kendilerini başka felaketslere sürükleyeceğini bilemediler" diyerek bunun sebebini şöyle izah etmektedir: Ada halkının Mısır Evkaf Nezaretine bağlanma talebinin ardından H. 1272 / M.1855 yılının sonlarında Cafer Paşa geniş bir yetki ile Taşoz vakıf müdürlüğüne tayin olmuş, Cafer Paşa bir yandan yeni muavinler, katipler, tercümanlar istihdam ederken diğer yandan alınmakta olan vergilerin miktarını artırmaya teşebbüs etmiştir. H.1285 / M.1868 yılında Müdür Mehmed Liva Paşa *Kurra İanesi* adıyla adanın ithalat ve ihracatına daha önce olmayan bir vergi koymuştur. H. 1303 / M.1885 yılında Müdür Mustafa İbadî Bey ise dört senede bir kere adadan ihraç olunan çam kabuğunun her bir kıyyesinden birer para vergi almış, halka alınan bu verginin yol, köprü, geçit vd. inşaatına harcanacağını duyurmuş ancak alınan bu paralar söz edilen inşaatlar yerine imaret sandığına mâl edilmiştir.

Musa Kâzım Bey, Mısır Evkaf müdürlerinin hidivlerin istekleri ve niyetleri yönünde hareket etmeleri gerekirken, idarelerini *te'dib ve intikam* üzerine kurduklarını belirtmekte olup müdürlerin kanunlara aykırı davranışları ile ilgili olarak, "1284 yılında baş çorbacılığı lağvederek görevlerini bir meclis-i umumiye verdiler. 1304 yılında çorbacılar muhtar, kocabaşılara aza ve subaşılara muhafız denildi. Yerli halktan olan jandarmalara izin verilerek yerlerine Mat kazasından adamlar getirildi. Mısırlılardan süvari jandarması yazdırıldı ve bunların hayvanları köylülere besletildi" demektedir.

1292 senesinde kurulan *eytambâne* ve *cüzçambâneler* nizamlarına uyulmadığı gibi *mektep afuryaları* (maarif encümenleri)nin adadaki çalışmalarına da mani olunmuştur. Ayrıca 1305 yılında meclis-i umumi (genel meclis) usulü terk olunarak merkez livada bir idare meclisi ile

adliye mahkemeleri açılmıştır. Ancak merkezde açılan bu meclis ve mahkemelere gidip gelmek halk için oldukça zahmetli olmuştur.

Taşoz'un Mısır Evkaf Nezaretine bağlı müdürler tarafından idare edildiği dönemde halkın aleyhine bir gelişme de ekonomik hayatta yaşanmıştır. Şöyle ki daha önce ormanlardan öşür bile alınmazken 1315 yılında imaretler hesabına *bitirme* adıyla %30; ormaniye namıyla %24; gümrük hakkı ve kurra îanesi olarak % 12; toplamda %66 oranında bir verginin tahsiline başlanmış bu vergiler zinciri halkı çıldırtmıştır.

Özellikle ormaniye vergisi halkı çok rahatsız etmiştir. Çünkü Prens Halim Paşa, izinsiz kesime izin vermişti. Orman vergileri yüzünden baş gösteren kargaşa adanın yöneticilerinde herhangi bir uyanışa vesile olmamış, 1316 yılında nüfus, arazi ve emlak tahririne başlanmıştır.

Adanın yöneticileri yeni vergiler koymalarının yanı sıra bir de mevcut vergileri arttırmıştır. Daha önce 2 para olan ağnam vergisi 10 paraya; kovan resmi 6 paradan 12 paraya çıkmıştır. *Müskirât* (şarap), *sayd-ı berrî* (kara avcılığı), *sayd-ı babrî* (deniz, göl, nehir avcılığı), taş ocakları vergileriyle tütün ve orman öşürlerinin toplanması için tahsildarlara defterler dağıtılmıştır.

Ekonomik alanda yapılan bu baskılar Ada halkını gergin ve yöneticilere karşı öfkeli hale getirmiştir. Müdüriyete dilekçe gönderilmesi, izinsiz toplanılması yasaklanmıştır. Bu yasağa uyulup uyulmadığını kontrol için zabıta memurlarından Hurşid ve Hilmi ve müdür muavinlerinden Yani ve Kolonay Efendiler teftişe çıkmış, şikayetlerini dile getirmek için mutasarrıflık dairesine gelen halktan büyük bir grup, sopa ile köylerine gönderilmişlerdir.

Bütün bu haksızlık, baskı ve zulme daha fazla dayanamayan halk 9 Haziran 1317 (22 Haziran 1901) tarihinde Panaya Kilisesi avlusunda bir miting yapmış ölmek ve öldürmek üzerine karar almışlardır. İdareye karşı ayaklanan halktan bu grup üç gün boyunca çan çalmıştır. Musa Kâzım Bey bu çan seslerinin büyük bir korkuya sebep olduğunu “ortalığı büyük bir korku istila etti, çan sesinin korkusundan köydeki hayvanlar meralarından inemez oldu” şeklinde aktarmaktadır.

İsyancı grup baskı ve zulmün durdurulması için İstanbul, Mısır ve Selanik'e telgraflar çekmişlerdir. Durumdan haberdar olan Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa, ada sakinlerine yapılan kötülüklerin ve zulmün kaldırılması yönündeki emir-nâmesini halka duyurmak üzere Mısır

müdürü askerî kaymakamlarından Mahmud Rıfat Bey'i görevlendirmiştir. Ancak Mahmud Rıfat Bey'in bizzat kendisinin sebep olduğu bir hadise emirnamenin okunması bir yana daha büyük bir öfkeye ve galeyana sebep olmuştur. Musa Kâzım Bey'in aktardığına göre Mahmud Rıfat Bey, Potamya adlı köyden geçerken Mariyes köyünden bir kadını bostanından zorla çıkartması ve onu dövmesi halkı galeyana getirmiştir. Musa Kâzım Bey'e göre Taşoz'un Mısır Hidivliğinden ayrılmasına bu olay sebep olmuştur. Ona göre Taşoz'daki isyanları organize eden ve kargaşanın kesintisiz olarak devamını sağlayanlar tıpçılardan Yanyalı Hırıstıdi, yerli halktan Doktor Dimitriyadi ile belediye reisi Antonyadi Efendilerdir.

Taşoz adasındaki halk isyanları nihayet netice vermiş Sadrazam Said Paşa'nın kesin emri ve Selanik Valisi Hasan Fehmi Paşa'nın gayretlerinin ürünü olarak Kavala kaymakamı Sakızlı Emin Paşa 9 Haziran 1317 tarihinde 180 nefer nizamiye ve 45 jandarma ile Taşoz sahiline çıkmış ve ahaliden büyük bir hüsn-i kabul görmüştür. Sevkiyat memuru olarak Menlikli Hüseyin Bey ve Giridli Ziya Bey görev almıştır.

Musa Kâzım Bey, Taşoz'un Mısır Hidiviyetinden ayrılmasından sonra gâh mutasarrıflık gâh kaza olarak Selanik vilayetine bağlı olarak doğrudan *Hükümet-i seniyye* (Osmanlı hükümeti) idaresine geçtiğini belirtmektedir.

2.3.1. Sultan II. Mahmud'un Fermanı

Musa Kâzım Bey'in makalesinin sonunda Sultan II. Mahmud'un Taşoz adasını Mehmed Ali Paşa'ya temlik ettiğini gösteren ferman bulunmaktadır. 27 Rebiülevvel 1228 (30 Mart 1813) yılına ait bu ferman aynı zamanda bir mülknâmedir. Fermanda şu bilgiler yer almaktadır:

Mısır Valisi Vezir Mehmed Ali Paşa, vilayetine bir câmi yaptırmak isteğini ve bu câminin vakfının giderlerinin karşılanması için Taşoz adasının kendisine temlik edilmesi talebini kapı kethüdasına iletmiştir. Hazine-i Âmiriye defterlerine bakılarak adanın o sıradaki durumu incelenmiştir. Taşoz ve kendisine bağlı olan yerler, dört yük elli bin akçe mal ile Kaptanpaşa hassı iken 1153 / 1740 yılında Sultan I. Mahmud'un kütüphanesi, imareti ve diğer vakıflarına tahsis edilmiş daha sonra evkâf mukâtaatı; mukâtaat-ı mîriye gibi mal ve kalemiye takdir olunarak Haremeyn-i muhteremeyn evkafına kaydolunmuştur. 1173 /1759-1760 yılında hatt-ı hümayunla adadan alınan cizye de mukataa kapsamına

alınmış bu tarihten itibaren bu mukataa, malikâne olarak kayıttan kayda geçmiştir.

Bu fermanın irad edildiği sırada Taşoz vâridatı yıllık yirmi bin altı yüz yetmiş sekiz kuruş mal ve dokuz yüz yirmi beş kuruş muaccele ile malikane olarak Drama Nazırı Mahmud Bey ile diğer ortaklarının üzerindedir.

Adanın cizye geliri *esnâf-ı selâse* üzere bin iki yüz otuz altı *evrak* ve yedi bin altı yüz doksan yedi buçuk kuruş mal olarak kaydedilmiştir. Bu meblağın altı bin dört yüz yetmiş beş kuruşu Tersane-i Âmire Hazinesi'ne ve kalanı mevâcibe (maaşlara) ayrılmıştır. Adadan kalyoncu bedeliyesi olarak yıllık beş bin kuruş tahsil edildiğinden başka tersane için gerekli kerestelerin nakli de yapılmaktadır.

Bir buçuk *rubu'* ve *sülüs* hissesi müteveffâ Sadrazam Mehmed Paşa'nın uhdesinde olan Maraş sancağına bağlı Elbistan nahiyesinin mukataasından ber vech-i has olmak üzere her sene yüz kuruş vakfın mütevellisi eliyle Hazine-i Amire'ye teslim edilecektir. Bu yüz kuruşluk gelir hatt-ı hümayun ile Mehmed Ali Paşa'nın vakfına ilhak edilmiştir.

Mehmed Ali Paşa'nın kapı kethüdası Necip Efendi, Paşa adına daha önce adanın mukataası üzerinde tasarruf hakkı olanların hakkını ödeyebileceklerini bildirmiştir. Ayrıca Tersane-i Âmire'ye verilen mal, kalemiye ve kalyoncu bedeliyesi ödeme vakti geldiğinde ödeneceği yine ihtiyaç duyulan kerestenin nakl olunacağı, adanın cizye gelirinin ise eskiden olduğu gibi mukataaya bağlı olacağı beyan edilmiştir.

Mehmed Ali Paşa'nın Taşoz'un kendisine temlik karşılığında daha önceki tasarruf sahibi kimselerin haklarını bu şekilde ödeme talebi üzerine Sultan II. Mahmud fermanındaki "... *müşâru ileybe temlîken ihsân-ı Hümayûnum olduğu halde gayr-ı ez-mâl ve kalemiye muayyen olan fâizî mukâbili mutasarrıflarına ol mikdâr fâizli sehm-i kavâimi tedârik ve i'tâ ve isterler ise fâizine göre iktizâ eden muaccesesi nakden te'diye olunacağını ve bazâin-i sülüse-i merkûmeye senevî müretteb ve muayyen olan mal u kalemiye ve kalyoncu bedeliyesi her ne ise be-ber sene vakt ü zamânıyla edâ ve teslim ve lede'l-iktizâ kerâste matlûb olunursa tanzîm ve cizyesi dahi kemâ fi's-sâbık mukâta'a-i mez'bûreye merbûten edâ kılınacağını ifâde eylediği ba-takrîr rikâb-ı Hümayûnuma arz ve takdîm olundukda bu adamın din ü devlete eylediği hizmet ve mâlen ve beden gayret ve hamiyeti birkaç Taşoz verilse yine ivâz değildir.*" sözleriyle geri çevirmiştir.

Padişah, Mehmed Ali Paşa'nın Hicaz'da Vehhabileri dize getirmesi bölgede huzuru sağlamasındaki başarısı karşısında Taşoz'un kendisine temlikin az bile olduğunu "... *Hicaz mesâlibinde sarf eylediği akçe buna bin kere muaccele olabilir müşâru ileyh Mehmed Ali Paşa kulum ashâb-ı mâlikânemin verdiği muacceleyi veririm demiş ise de ben almağa hicâp ederim ashâb-ı mukâta'ayı düşen mahlulât-ı mukâta'a ve gerek eshâm ile iskât idüp tersâne mürettebâtı ve gerek kerâste ve kalyoncu bedeliyesi vesâir tekâlifden çizyeden mâadâsı afv olunsun müşârü ileyhin eylediği hizmeti kimseler etmedi cümleiniz buna teslim olursuz...*" cümleleriyle dile getirmektedir. Sultan II. Mahmud, fermanında cizyenin haricindeki *tersâne mürettebâtı ve kerâste ve kalyoncu bedeliyesi ve sâir tekâlif ve mâl-ı mukayyedi* muaccele ödemeksizin Mehmed Ali Paşa'ya temlik etmiştir.

SONUÇ

Taşoz, Ege Denizi'ndeki adalar içerisinde karaya özellikle de Balkanlara yakın olması bakımından stratejik önemi olan bir adadır.

Musa Kâzım Bey, kaleme aldığı makalesinde Taşoz'un coğrafi özellikleri üzerinde sınırlı bilgi bilgiler verirken adanın tarihi hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Taşoz'un tarihi hakkındaki bilgileri milattan önceki dönemden başlatan Musa Kâzım Bey, Osmanlı idaresine girdikten sonraki süreci daha geniş ele almaktadır.

Musa Kâzım Bey'in tarihçi kimliği ada hakkında verdiği bilgileri ilmî anlamda değerli kılmaktadır. Müellifin kısa süre de olsa Taşoz mutasarrıflığı vazifesinde bulunmuş olması adayı yakından tanınmasına fırsat vermiştir. Gerek adanın mutasarrıflığını yürüttüğü dönem gerek içinde yaşadığı yüzyıl içinde adanın durumu hakkında verdiği bilgiler birincil kaynak niteliği taşımaktadır.

Musa Kâzım Bey'in makalesi adanın Mısır vakıf idaresine geçmesinden önceki ve sonraki dönemdeki yönetimi, yöneticilerin isimleri ve görevleri hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Bundan başka Mısır vakıf idaresinin hâkim olduğu dönemde adadan alınan vergiler hakkında verdiği bilgiler de önem arz etmektedir.

Musa Kâzım Bey'in makalesinde yer alan kânunnâme, Taşoz'un sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı hakkında bilgiler vermesinin yanı sıra Osmanlı Devleti'ne bağlı gayrimüslim tebaadan alınan vergilere ışık tutmaktadır.

Makalede yer alan ve Taşoz'un Sultan II. Mahmud tarafından Mehmed Ali Paşa'ya temlik edildiğini konu alan ferman, Taşoz tarihi ve vakıf tarihi açısından önem taşımaktadır. Nitekim fermanda adanın sadece gelirleri vakfedilmişken, vakfın gelirlerine nezaret etmekle görevli vakıf müdürlerinin adanın idaresinde nasıl etkili oldukları ve daha sonrasında yaşanan sorunlar Musa Kâzım Bey tarafından belirtilmiştir.

KAYNAKÇA**Arşiv Kaynakları**

- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 189, Gömlek No. 42.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 244, Gömlek No. 18.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 330, Gömlek No. 42.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 296, Gömlek No. 46.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 321, Gömlek No.8.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 244, Gömlek No. 18.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti-Mektubi Kalemî [MF.(MKT)]*. No. 330, Gömlek No. 42.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye- Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No. 532, Gömlek No. 20.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye- Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No. 2606, Gömlek No.137.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye- Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No. 2786, Gömlek No.16.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Yıldız- Maruzat Defterleri [Y.(MRZ)]*. No. 10475.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye- Mektubi Kalemî [D.(MKT)]*. No. 1182, Gömlek No. 60.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Yıldız-Resmî Maruzat Defterleri [Y.(RES)]*. No.120, Gömlek No. 94.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO.]*. No.2969, Gömlek No. 222647.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Yıldız-Hususi Maruzat Defterleri [Y.(HUS.)]*. No.514, Gömlek No.105.

Diğer Kaynaklar

- Afyoncu, Erhan. "Sipahi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tablilleri*. 10. Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015.
- Akyılmaz, Gül. "Bâd-ı Hevâ Vergilerine Bir Örnek: Resm-i Ârus". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/ 1-2 (Ocak 1999), 115-128.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 6. Baskı, 1997.
- Arslan, Ali. *Balkanların Anabtarı Önemi Bilinmeyen Ada: Taşöz*. İstanbul: Emre Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Binbaşoğlu, Cavit. *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayınları, 2009.
- Binbaşoğlu, Cavit. "Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Araştırmaları: II. Meşrutiyet Döneminden Harf Devrimine Kadar Öğretmen Okullarında Okutulan Eğitim Bilimine İlişkin Kitaplar". *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 /2 (1996), 101-113.
- Çağatay, Neşet. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarib-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947), 483-511.
- Demircan, Yasemin. *Osmanlı İdaresinde Taşöz*. Ankara: TDFO, 1996.
- Düşünmez, Döndü. "Tanzimat Devrinde Kapı Kethüdalığı Müessesesi Hakkında Temel Bilgiler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (Aralık 2010), 375-401.
- Emecen, Feridun. "Ağnam Resmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 478-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Emecen, Feridun. "Para". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ercan, Yavuz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar". *Belleten* 55/ 213 (Ağustos 1991), 372-391.

- Erden, Elif. *Yakın Dönem Tarihimizde Taşoz Adası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Göçeri, Nebahat. “Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kâzım’ın Kitapları-I”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 95-119.
- Göçeri, Nebahat. “Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kâzım’ın Makaleleri-II”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Dergisi* 3/2 (Aralık 2018), 120-130.
- Gürer, Ahmet Şamil. *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrûtiyet Şeyhülislâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Halil Edhem, *Fibrîst-i Umumi*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- İnalcık, Halil. “Osmanlılar’da Raiyyet Rûsûmu”. *Belleten* 23/92 (Ekim 1959), 575-610.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Karakaş, Nuri. “Lozan Konferansı Görüşmelerinde Ege Adaları”. *Ege Adalarının Unutulan Halkı: Rodos ve İstanköy Türkleri*. ed. Mustafa Kaymakçı, Cihan Özgün. 235-251. Konya: Eğitim Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlılarda Vergi Sistemi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977.
- Kızıltoprak, Süleyman. “Taşoz” . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kiel, Machiel. “Selânik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 352-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kütükoğlu, Mübahat S. “Gümrük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14 / 263-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Musa Kâzım. “Taşoz Tarihçesi”. *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası (TOEM)* 4/20 (1 Haziran 1329), 1260-1262.
- Özcan, Abdülkadir. “Târih-i Osmânî Encümeni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 83-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I. Cilt, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, II. Cilt, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Mûsa Kâzım Efendi", *Türk Ansiklopedisi*. 24/457-458. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Sahillioğlu, Halil. "Bâd-ı Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/ 416-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Selânik Vilâyeti Sâlnâmesi (1322)*. Selânik: Hamidiye Mekteb-i Sanayi Matbaası. 1322.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Cezâyir-i Bahr-i Sefid ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7 / 500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şanal, Mustafa. "Musa Kâzım Bey'in (1858-1919) Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Görüşleri". *Turkish Studies* 5/3 (Summer 2010), 1860-1879.
- Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*. "İfade-i Meram" 1/1 (1 Nisan 1326), 1-3.
- Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*. "Tarih-i Osmanî Encümeni Hakkında Talimat Sureti" 1/1 (1 Nisan 1326), 4-8.
- Taşkın, Ünal. "Rüsûm-ı Örfiye". *Uluslararası Hakemli Disiplinlerarası Tarih Dergisi* 14 (İlkbahar- Yaz 2013), 55-73.
- <http://www.izmit.gov.tr/izmit-saat-kulesi>

ABDÜLBÂKİ ÂRİF EFENDİ VE “İMRAAN VE NEFSEHÛ” ADLI
ESERİ

Murat SULA*

ÖZ

Arap dili, anadili Arapça olanların yanında İslâm'ı kabul edenlerce bu dinin doğru anlaşılmasının önemli araçlarından kabul edildiği için öğrenilmeye devam edilmektedir.

Bu düşünce Türk milleti için de geçerliliğini kormuş ve bunun bir sonucu olarak günümüze dek bu dile faklı derecelerde katkıda bulunmuşlardır.

Osmanlı döneminde bu sahaya katkısı olanlardan biri 17. ve 18. yüzyıl önemli bilginlerinden biri olan Abdülbaki Ârif Efendi'dir.

Ârif Efendi, muhtelif alanlarda eserler kaleme almasına rağmen döneminde hattatlığı ve müzik çalışmalarıyla şöhret bulmuştur. Ancak müellifin yetkin olduğu alanlardan biri de Arap dili ve belagati olup bu sahada kaleme aldığı eserlerinden biri *İmraan ve nefsehû* risalesidir.

Risalede, Arap dilinde “Tahzir” mevzuunda işlenen bir ifadenin gramer ve günümüzün bakış açısıyla yorumbilim ve anlambilim açılarından değerlendirilmesi üzerinde durulmaktadır.

Dönemin şerh ve haşîye yönteminin bir örneğini yansıtan bu risalede, bilimsel çalışmalarda önemli bir ilke olan “ilk kaynağa ulaşma” prensibine sadık kalındığı dikkat çeken önemli bir özelliktir.

Çalışma, giriş ve sonucun haricinde müellifin hayatının ele alındığı ve eserlerinin tanıtıldığı birinci, çalışmanın mihverini teşkil eden risalenin farklı açılardan değerlendirildiği ikinci ve tahkikli metnin yer verildiği üçüncü bölümden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Süyutî, Abdülbâki Ârif Efendi, Tahzir, Abdulgafur el-Lârî, Molla Câmi, İmraan ve nefsehû

* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati A.B.D, muratsula@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1429-7944>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 20/12/2020

ABDÜLBÂKÎ ÂRİF EFENDİ AND HIS WORK “İMRAAN VE NEFSEHÛ”

ABSTRACT

Arabic language continues to be learned because it is accepted as one of the important means of understanding religion correctly by those who accept the Religion of Islam as well as those who speak native Arabic.

This thought has been valid for the Turkish nation as well, and as a result, Turks have contributed to this language in different degrees until today.

One of those who contributed to this field in the Ottoman period is Abdülbaki Ârif Efendi, one of the important Ottoman scholars of the 17th and 18th centuries. Although Ârif Efendi wrote works in various fields, he gained fame with his calligraphy and musical works. However, one of the fields in which the author is competent is the Arabic language and rhetoric, and one of his works in this field is Risâle İmraan ve nefsehû.

In the this Risale/booklet focuses on the evaluation of an expression in the Arabic language on the subject of "Tahzir" in terms of grammar and its interpretation and semantics by naming it today.

In this study, which represents an example of the commentary and supercommentary method of the period, it is an important feature that draws attention to the principle of "referring to the first source", which is an important principle of scientific studies today.

In addition to the introduction and conclusion, the study consists of the first section, in which the life of the author is discussed and his works are introduced, the second section where the Risale that constitutes the pivot of the study is evaluated from different angles, and the third section, which the subject of its is realized text.

Keywords: Süyutî, Abdülbâki Ârif Efendi, Tahzir, Bedel, Abdulgafur el-Lârî, Molla Câmi, İmraan ve nefsehû.

GİRİŞ

Başlangıç tarihi kesin olmamakla birlikte İslâm öncesi dönemde en parlak dönemini yaşayan Arapça Kur’ân’la birlikte bir taraftan anlam hazinesini zenginleştirirken diğer taraftan yayılma sahasını genişletmiştir. Büyüme ve genişleme sahip olunan dinamik yapının zayıflamasına zaman zaman yol açabilmektedir. Dil de canlı bir yapı olduğundan İslam’dan sonra kısa sürede gerçekleştirilen büyük fetihler sonucunda Arap dilinde de, Arap toplumunun kabilevî yapısının ve buna bağlı olarak sahip olduğu genelde içe kapanık özelliğini kaybetmesi ve toplumun giderek

heterojen bir hal almasıyla lahn adı verilen bozulmalar görülemeye başlanmıştır. Sayılı örnekleri Hz. Peygamber (as) döneminde görülen bu tür bozulmaların sonraki dönemlerde çoğalması üzerine başta dini metinlere olan etkisini ortadan kaldırmanın yanında dilin temel yapısını belirleyerek yabancılara en doğru bir şekilde öğretilmesini sağlamak üzere dil çalışmalarına başlanmış ve ilerleyen zaman diliminde alanın temel ekolleri de teşekkül etmiştir. Bu tür saiklerle başlayan çalışmaların belli bir olgunluğa gelmesinden sonra tabiri caizse artık masa başı faaliyetler devreye girmiş ve tespit edilen kuralların başka milletlerden yapılan tercümelerden istifade yoluna gidilmesiyle, henüz kemale ermemiş hamulenin zaman zaman asıl amacından uzaklaştırılmasının yolu açmıştır.

Aslında pek çok dilin grameri derinlemesine irdelendiğinde böyle durumlardan uzak kalmadığı gerçeğiyle karşılaşılabacaktır. Ancak Arapçada bu durum daha yoğun bir hal arz etmektedir.

İslâm dinin kabulünden itibaren dinin doğru anlaşılması uğruna Arap dilinin öğrenilmesini önemli bir görev addeden Müslümanlar arasında Türkler de vardı. Bu amaçla Türklerin Arap diline olan katkıları İslam diniyle müşerref olmalarıyla başlamış ve hâlâ devam etmektedir. Selçuklu medrese yapısını toplumun ihtiyacına göre eğitim sisteminde devam ettiren Osmanlı devleti Arap dilinin öğretimini Arapça eserlerden Türkçe anlatım metoduyla uygulamıştır. Bunun yanında gerek tedris kademelerinin geçilmesinde gerekse farklı amaçlarla eser telifinde genellikle Arapça dili tercih edildiği görülmektedir.

Elinizdeki bu makalede Arap dilindeki bir ifade üzerinde ilk dönemden beri gramer bakımından yapılan farklı değerlendirilmeler ve bunların anlama olan etkisi irdelenmektedir. Eserin müellifi daha çok hattatlığıyla ön plan çıkmış fakat dinî ve âlet ilimlerde de behresi olan on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Osmanlı bilgini Abdülbâki Ârif Efendi'dir. Makalede eserin müellifi Osmanlı hattatları arasında bilinen bir sima olması nedeniyle hayatı ve eserleri farklı çalışmalara konu olmasından dolayı üzerinde ayrıntıyla durulmamış bunun yerine makalenin mihengini oluşturan *İmraan ve nefsehü* risalesinin muhtelif açılardan incelenmesine ağırlık verilmiştir. Bu amaçla makale, müellifin hayatı ile eserlerinin kısaca tanıtıldığı birinci, söz konusu eserinin birçok açıdan tahlil edildiği ikinci

ve eserin tahkikli metnini sunulduğu üçüncü bölüm ile giriş ve sonuç kısımları şeklinde oluşturulmuştur.

A- Abdülbaki Ârif Efendi ve Eserleri

1- Hayatı

Tam adı şiirlerinde kullandığı Ârif mahlasıyla birlikte Abdülbâki Ârif b. Mehmed b. Mustafa'dır. Kaynaklarda Abdülbâki Ârif olarak meşhur olmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte İstanbul'un Kasımpaşa semtinde dünyaya gelmiştir. Babası Tersane mahzen kâtiplerinden Ammizâde Mehmed Efendi'dir (ö. 1082/1671).¹ İstanbul doğumlu olmasından dolayı bazı kaynaklarda er-Rûmî nisbesiyle de zikredilmektedir.² Hayatıyla ilgili verilen bilgilere göre Ârif Efendi'nin mülazemet aldığı tarih (1062/1652) ile ikinci defa Rumeli kazaskeri olduğu zamana (1122/1710) kadar altmış yıllık bir sürenin olduğu görülmektedir. Normal şartlarda bir kişinin yüksek tahsili tamamlaması yirmi veya daha üstü bir yaşta gerçekleşebilmekte ve hiç beklemeksizin bu yaşlarda ilk görevini alması da mümkün olabilmektedir. Bu değerlendirmeye göre müellifin doğumu 1043/1633'ten önce ya da sonraki bir tarihte olması ağırlık kazanmaktadır.

İlim tahsiline, dönemindeki geleneğe göre büyük ihtimalle küçük yaşlarda sıbyan mektebinde veya özel hocalar vasıtasıyla başlamış ve medrese eğitim ve öğrenimini tamamlamıştır. Ârif Efendi, tercih edilen görüşe göre 1062/1652'de Memikzâde Mustafa Efendi'den (ö. 1066/1656)³ mülazemet⁴ almıştır.⁵ Bir müddet Darüssaade Ağaları

¹ Salim Efendi, *Tezkiiretü'ş-şuarâ*, (nşr. Adnan İnce, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi), 476-7.

² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul: MEB, 1951), 1/496.

³ Sâlim, *Tezkiire*, 471.

⁴ Mülazemet: Maaşsız acemilik hizmeti yerinde kullanılan bir tabirdir. Staj karşılığıdır. Mehmet Zeki, Pakalın, "Mülazemet", *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 2/611.

⁵ Sâlim, *Tezkiire*, 471; Şeyhî, Mehmed, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, (nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları1989), 1/358.

nezaretindeki Haremeyn Evkafı⁶ kâtipliği görevini yürütmüş⁷ olan Ârif Efendi bundan sonra sırasıyla İstanbul’da olmak üzere; Defterdar Yahyâ Efendi (1076/1665), Mâlûlzâde (1079/1668), Hüsrev Kethüda (1083/1672), Sekban Ali Ağa (1084/1673), Hayreddin Paşa (1086/1675), Atık Murad Paşa (1087/1676), Mahmud Paşa (1678), Atık Vâlîde Sultan (1090/1679) ve Süleymaniye (1091/1680) medreselerinde on beş yıl süreyle müderrislik yapmıştır.⁸

Osmanlı devleti idaresinde müderrislik görevini tamamlayanlar arzu ettiklerinde önemli sancak ve vilayetlerde kadılık görevlerinde de bulunabiliyorlardı. Ârif Efendi de aynı yolu takip ederek; Selânik (1092/1681), Bursa (1098/1687), Kahire (1103/1692) ve İstanbul (1109/1698) kadılıkları ile Anadolu (1113/1702) ve Rumeli (1118/1706, 1122/1710) kazaskerlik görevlerine getirilmiştir.⁹

Ârif Efendi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa (ö. 1086/1675) ile eniştesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’ya (ö. 1095/1683) intisab etmiş ve böylece vazifelerinde göstermiş olduğu başarıların da etkisiyle görev basamaklarını kısa sürede tamamlamıştır. Ancak başarılarının yanında sürgün ve cezalardan da nasiplenen Ârif Efendi, Selânik kadısı iken zevk u sefaya düşkün olduğuna dair bir şikâyet üzerine dönemin padişahı IV. Mehmet’in (slt. 1648-1687) fermanıyla görevden alınarak sürgüne gönderildiği (1095/1683)¹⁰ gibi birinci Rumeli kazaskerliğinden sonra da Bursa’da mecburî ikâmete tabi tutulduğu (1123/1711) kaynaklardan öğrenilmektedir.¹¹

Osmanlı devleti yönetim sisteminde devlet memurlarına hizmette buldukları sürece maaşlarına ilâveten ve görevden ayrıldıktan sonra da bir nevi emekli maaşı yerine geçen gelir uygulaması olan arpalık sistemi

⁶ Konu hakkında bkz. Pakalın, “Haremeyn Evkafı”, *Osmanlı Tarihi Deyimleri*, 1:743.

⁷ Sâlim, *Tezkiye*, 477.

⁸ Sâlim, *Tezkiye*, 477.

⁹ Raşid Mehmed Efendi, *Tarih*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282), 2/524; 3/205; Sâlim, *Tezkiye*, 478.

¹⁰ Raşid, *Tarih*, 4/10; Şeyhî, *Vakâyi*, 3/359.

¹¹ Raşid, *Tarih*, 4/11; Sâlim, *Tezkiye*, 478.

ihdas edilmiş ve memurlara bu sistemden derecelerine uygun olanlar tahsisat yapılmıştır. Bu minvalde Ârif Efendi'ye Bursa kadılığından mazûl olduktan sonra tarih sırasıyla Biga, Aksaray, Zile, Yenişehir (Bursa), Mudurnu, Bigadiç, Birgi, Edirne, Gemlik, Sandıklı, Ayıntab/Gaziantep, Mudurnu, Manisa ve Eyyüb-i Ensari yerleri arpalık olarak verildiği belirtilmektedir.¹²

Hayatının üçte ikiden fazlasını farklı kurumlar ile bölgelerde müderrislik ve kadılık yaparak geçiren Ârif Efendi Bursa'daki mecburî ikâmeti¹³ sonrası İstanbul'a dönüşünden (1124/1712) kısa zaman sonra 8 Şevval 1125/28 Ekim 1713 tarihinde vefat etmiş¹⁴ ve Eyüp Sultan Türbesi hazîresinde¹⁵ Bostan iskelesine açılan kapının sol tarafında defnedilmiştir.¹⁶

Eğitimi, Şahsiyeti ve İlmi Kişiliği

Dönemindeki teamüllere göre tahsilini yükseköğrenimle tamamlayan Ârif Efendi'nin elsin-i selaseye yani Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine hâkim olduğu ve bu dillerde şiirler kaleme aldığı,¹⁷ kaleme aldığı eserleri konuları itibarıyla incelendiğinde dinî ve âlet ilimlerinde derin vukûfiyetine ilaveten güzel sanatlardan hat ve mûsikiye ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. O, hüsn-i hattan tâlik yazısını Tebrizli Mehmed Efendi'den (ö. ?) meşk ederek¹⁸ döneminde bu sahanın İmad'lık vasfını kazananlardan biri olmuştur.¹⁹ Ârif Efendi hakkında malumat veren kaynak sahiplerinden sadece Şeyhülislam Esad Efendi (ö. 1166/1753)

¹² Sâlim, *Tezkiye*, 478; Şeyhî, *Vakâyi*, 3/359.

¹³ Şeyhî, *Vakâyi*, 3/359.

¹⁴ Raşid, *Tarih*, 4/11.

¹⁵ *Safâyî Tezkiresi*, 406; Sâlim, *Tezkiye*, 478.

¹⁶ İ. H. Uzunçarşılı, "Değerli Türk Âlimi ve Güzel Sanatlar Üstadı Abdülbâki Ârif Efendi", *TTK Belleten*, XXII/85 (1958), 105.

¹⁷ Raşid, *Tarih*, 4/11; Sâlim, *Tezkiye*, 478; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333), 1/363.

¹⁸ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i hattâtîn* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Devlet Matbaası 1928), 669.

¹⁹ Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkiye-i Safâyî*, (hızr. Pervin Çapan, Ankara: AKM 2005), 406; Ramiz ve *Âdâb-ı zurâfası*, (hızr. Sadık Eldem, Ankara, 1994), 138; Müstakimzâde, *Tuhfe*, 669.

onun mûsiki alanında pratik ve uygulamalı derin bilgi edindiğini, bazı besteler kaleme aldığı gibi bazı beyitleri ile mi'râciyesinin dönemin bestekârları tarafından bestelenip seslendirildiğini belirtmekle birlikte hüznü ve etkili bir sese sahip olduğunun da altını çizmektedir.²⁰

Yapı itibarıyla rind meşrepli, zarif, hoş sohbetli,²¹ nüktedân, düşüncelerinde samimi ve açık sözlü olmanın yanında doğruyu söylemekten çekinmeyen Ârif Efendi'yi tanıtan kaynak sahipleri, onun daima tettebbuat/inceleme ve araştırmayla meşgul olduğuna vurgu yapmaktadırlar.²² Onun bu araştırmacı ruhu İstanbul uleması ve şairlerince kabul edilmiş, sahip olduğu vakar, ciddiyet ve güzel ahlakı sayesinde çevresinden saygı ve hürmet görmüştür. İlim tahsilinin yanında meclislerine devam ettiği Fazıl Ahmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Musahib Mustafa Paşa (ö. 1096/1685) ve Ammizâde Hüseyin Paşa'nın takdirlerini kazanmayı başaran Ârif Efendi'nin ilme olan saygı ve sevgisi ve görevine duyduğu sadakati memuriyet kademelerini seri şekilde tamamlamasına, görevlerindeki başarıları dolayısıyla İstanbul kadılığına getirildiğinde maddi ve manevi olarak taltif edilmesi²³ gibi Dar-ı bekâ'ya irtilinde de büyük teessürle çok sayıda manzum tarihlerin yazılmasına vesile olmuştur.²⁴

Ârif Efendi, problem çözücü olmasının yanında hayır işlerine de önem veren bir kişiliğe sahipti. Zira o, yazdığı *Mi'râcnâme*'sinin her yıl mirac gecesinde Eyüp Sultan Camii'nde okunması²⁵ ve camiye gelen misafirlere çeşitli ikramlarda bulunulması amacıyla vakıf kurduğu²⁶ gibi, İslam hukukuna göre mâli birikiminin belli miktarının hayır işlerinde

²⁰ Mustafa İsmet Uzun, “Abdülbâki Ârif Efendi”, *DİA* (İstanbul 1988), 1:196.

²¹ Sâlim, *Tezkiye*, 478.

²² Raşid, *Tarih*, 4/11.

²³ Ârif Efendi'nin Anadolu kazaskerliğine getirildiğinde Ammizâde Hüseyin Paşa tarafından bit altın para ve bir samur kürk ile taltif edilmesi hususunda bkz. Raşid, *Tarih*, 2/581.

²⁴ Sâlim, *Tezkiye*, 478; Müstakımzâde, *Tuhfe*, 669-670. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, “Değerli Türk Alimi”, 107.

²⁵ *Safâyî Tezkiresi*, 406

²⁶ Uzun, “Abdülbâki Ârif Efendi”, 1/197.

kullanılmak üzere vasiyette bulunmuş ve bu vasiyetine uyularak suyun insanların istifadesine sunulmak üzere hanımı tarafından kabrinin önüne sıralı çeşmeler yaptırıldığı gibi damadı ve talebesi Abdürrahim Faiz Efendi tarafından da Eyüp hamamının külhanı karşısında adına bir de medrese inşa ettirilmiştir.²⁷

Gerek müderrislik döneminde gerekse güzel sanatlarla iştiğal ederken birçok öğrencinin yetişmesine vesile olmuş, bunlardan bazıları alanlarında meşhur kişiler olarak tarihe geçmiştir. Kaynaklarda adlarına yer verilen öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ali Rûmî Efendi (ö. 1136/1724),²⁸ Fındıkzâde İbrahim Efendi (ö. 1166/1752),²⁹ damadı Seyyid Abdurrahim Faiz Efendi (ö. 1137/1725),³⁰ tarihçi Raşid Efendi (ö. 1148/1735),³¹ torunu Seyyid Yahya Efendi (ö. 1148/1736), şair Seyyid Hüseyin Vehbi Efendi (1148/1736),³² kazasker Ubeydullah Hamid Efendi (ö. 1150/1738),³³ Nev'îzâde Mehmed Salih Efendi (ö. 1158/1745),³⁴ La'lîzâde Abdülbâki (ö. 1159/1746),³⁵ Mehmed Eflatun Efendi (ö. 1168/1754),³⁶ Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (ö. 1173/1760),³⁷ Abdurrahman b. İsa b. Musa (ö. 1160/1747),³⁸ Abdurrahman (ö. 1160/1747),³⁹ Abdullah b. Hamza (ö.

²⁷ *Safâ-yî Tezâkürisi*, 406; Râşid, *Tarih*, 4/11; ayrıca bkz. Uzunçarşılı, "Değerli Türk Alimi", 106.

²⁸ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 649.

²⁹ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 637.

³⁰ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 675.

³¹ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 719.

³² Müstakımzâde, *Tuhfe*, 657.

³³ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 671.

³⁴ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 731.

³⁵ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 671.

³⁶ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 732.

³⁷ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 650.

³⁸ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 674.

³⁹ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 674.

1169/1156)⁴⁰ ve kazasker Kâtibzâde Mehmet Refî‘ Efendi (ö. 1183/1769).⁴¹

2- Eserleri

Abdülbâki Ârif Efendi, divan sahibi olup Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde şiir nazmedebilen bir şair olmasının yanında kelâm, ahlâk, siyer, nahiv ve belâgat vb. konularında eserler kaleme almış devrinin tanınmış âlimlerindedir. Onun bu sahalardaki başlıca eserleri şunlardır:

a) Divan:

Türkçe şiirlerini ihtiva etmektedir. Gazellerinin yanında, Sultan II. Mustafa (slt. 1695-1703), Köprülüzâde Fazıl Ahmet Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Ammizâde Hüseyin Paşa gibi devlet büyükleri hakkında yazdığı birçok kasidesi de yer almaktadır. Ârif Paşa, muhtelif konularda Arapça şiirler de kaleme almış olup örnekleri kaynaklarda görülmesine karşılık⁴² Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö. 1920) Farsça şiirlerinden oluşan divanın olduğundan bahsetmesine rağmen⁴³ kütüphane kayıtlarında böyle bir çalışma henüz tespit edilememiştir.

b) Mi‘racnâme:

315 beyitten oluşan ve mirac konusuyla alakalı bazı bilgilerin de mensur olarak anlatıldığı mesnevi türünden çalışmasıdır. Eser devrin önde gelen bestekârlarından Sultan Selim Cam Camii na‘thanlarından Niznâm Yûsuf Efendi (ö. ?) tarafından bestelenmiştir.

⁴⁰ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 678.

⁴¹ Müstakımzâde, *Tuhfe*, 717.

⁴² Şiirleri ve konuları hakkında bkz. Muhammed Emin b. Fadlullah b. Muhibbuddin el-Muhibbi, *Nefhatu'r-reyhâne ve raşhatü tulâi'l-hâne*, (thk. Muhammed Abdulfettâh el-Hulv), Mısır: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye 1387/1967), 3/18-28.

⁴³ İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/515; 2/562.

c) Siyer-i Nebi

Manzum mukaddimeyle başlayan siyer kitabıdır. Eser, Hz. Peygamber'in ecdadından itibaren dördüncü yılına kadarki olaylardan bahsetmektedir. Tamamlayamadığı bu eseri Fâiz Efendi tarafından ikmal edilmiştir.

d) Menâhicü'l-usûli'd-dîniyye ilâ mevâkîfi'l-makâsîdi'l-'ayniyye

Kelâm ilmine dair yazılmış Türkçe bir eserdir. Kaynaklarda ve fihristlerde farklı isimlerle geçen bu eserin içeriği; “matlab” başlıkları altında kelâm ilminin tarifi, mevzûu, faydası, kıymeti ve gayesi, mebde' ve me'âd, Mâtürîdî ve Eşârî mezhepleri arasındaki ihtilâflar, sıfâtullah, ilm-i gayb, kader, nübüvvet, miraç, melekler, cin ve şeytan, kıyamet, cennet-cehennem, rü'yet, imâmet ve hilâfet gibi konulardan oluşmaktadır.

e) Makale-i Kandiyeye

Köprülüzâde Fazıl Ahmet Paşa'nın Uyvar⁴⁴ başarısı ve Kandiyeye fethini konu alan manzum eseridir.

f) Mukaddime-i Ahlâk-ı Nâsirî Mu'arrebî

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) ahlâk ve ahlâk felsefesiyle ilgili temel konuları ele alan Farsça *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin mukaddime kısmının Arapça tercümesidir.

g) Ma'nel-bid'a

Bid'at kelimesinin anlamı muhtevalı Arapça bir eserdir.

h) İmra'an ve nefsehû

Elinizdeki eser olup tafsilatlı tanıtımı yapılacaktır.

⁴⁴ Uyvar, Slovakya'nın Nové Zámky kentinde 1573-1581 yılları arasında Macaristan'ı Osmanlı ordularına karşı savunmak amacıyla İtalyan mimar Ottavio Giulio Baldigara tarafından 6 uçlu bir yıldız biçiminde inşa edilmiş ve günümüze kadar ulaşmamış bir kale çevresinden Osmanlı yönetimi tarafından oluşturulan eyaletin adı. https://tr.wikipedia.org/wiki/Uyvar_Kalesi (07.07.2020)

i) el-Marife ve'n-nekire

Nahvin marife ve nekra konularını ihtiva eden Arapça bir eserdir.

k) Şerhu Kaside-i Abdullah Paşa

Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin (ö. 1110/1698) damadı Köprülüzâde Ebû Nâile Abdullah Paşa'ya (ö. 1148/1735) ait Arapça kasidenin Arapça şerhidir.

l) Ta'ribü Risaleti'l-'Îsâm fi'l-Hakikati ve'l-Mecâz

Îsâmüddin el-İsferâyîni'nin (ö. 944/1537) *Risâle fi 'ilmi'l-Mecâz* adlı Farsça eserinin Arapça tercümesidir.

m) Takdîmu Mecelleti'r-râbia

Muhtelif şâirlere ait Arapça, Fasça ve Türkçe şiirler ile müellifin kendi eseri olan bazı Arapça ve Türkçe yazılarından oluşan bir risale olup Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'ya sunulmuştur.

n) Risale-i lâm

Konu itibariyle nahivde lam ve türleri ilgili olduğu tahmin edilen bu eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bilgiye sahip olmadığımız gibi kayıtlarda da tespit edilememiştir.

o) Tahmisu Kaside-i Banet Suâd

Kâ'b b. Züheyr'in (ö. 24/645?) *Kasîde-i Bürde* adlı şiirinin tahmîsidir.⁴⁵

p) Münşeât

Böyle bir eserinin olduğu konusunda bazı ipuçları var ise de kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.⁴⁶

⁴⁵ Tahmis: Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad. İskender Pala- Filiz Kılıç, “Musammat” *DİA* (İstanbul 2006), 31/233.

⁴⁶ Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. *Safîyî Tezkiresi*, 406; Râşid, *Tarih*, 4/11; Sâlim, *Tezkiire*, 479; Şeyhî, *Vakâyi*, 3/360; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*,

B- İmraan ve nefsehû

1- Adı ve Telif Tarihi ve Sebebi

İsmi tasavvufî bir eser olduğunu çağrıştırırsa da nahiv konulu bir çalışmadır. Âtîf Efendi Kütüphanesi'nde tek bir nüshası bulunan bu eserin adı 7a varağında müellifin ismiyle birlikte kaydedilmiştir. Ancak kütüphane risalenin katalog kayıtlarındaki şekli, yerinde açıklanacağı üzere, içeriğiyle çelişmektedir.

Eserde kaleme alınış tarihiyle ilgili bilgi geçmemektedir. Bir sonraki eserde kaydedilen 1128/1715-6 tarihi ise müellifin vefat tarihinden sonrasını göstermektedir ve bu eserin istinsah tarihi olarak kabul edilmelidir. Eserin içeriği dikkate alındığında bunu müderrislik görevini ifa ederken yazmış olduğu ileri sürülebilir. Zira o dönemde okuttuğu dersler ve meşgul olduğu bilimler daha çok bu türdendi. O nedenle risalenin telif tarihi ismi gibi, konuyla ilgili ipucu bulunana dek, belirsizliğini sürdürecektir.

Müellifin risaleyi kaleme alma nedenine gelince, eserin mukaddimesindeki ifadeler⁴⁷ ile konunun araştırılma biçiminden hareketle Arap dilinde bu tür ifadelerin irâbı ve anlama tesirine dair kaynaklarda geçen tartışmalı görüşlere çözüm getirme amacına yönelik olduğu söylenebilir.

2- Muhtevası

Risalenin muhtevası, başta Sîbeveyhi olmak üzere Celalüddin es-Süyutî (911/1505), Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492), Radiyyüddîn Abdülgafûr-i Lârî (ö. 912/1506)⁴⁸ ve İsamüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538)⁴⁹ ile sahipleri belirtilmeyen bilgilerin konuyla ilgili görüşleri ile

1/326; Uzunçarşılı, "Türk Âlimi Abdülbâki Efendi", 109-115; Mustafa İsmet Uzun, "Abdülbâki Ârif Efendi", 1/197-198.

⁴⁷ Ârif Efendi, *İmraan*, 7b.

⁴⁸ Abdurrahman-ı Câmî'nin önde gelen müridlerinden olup İran'ın Fars eyaletindeki Lâr kasabasında doğmuştur. *Mirkatü'l-edvâr fi'l-târîh, Tercemetü'l-Ustül'l-aşere ve şerhubû, Havâşî-yi Gafûriyye ve Hâşîye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye* adında eserleri bulunmaktadır. *DİA*, "Abdülgafûr-i Lârî", (İstanbul 1988), 1/204-205.

⁴⁹ 873'te (1468) Horasan'ın Nişâbur şehri yakınındaki İsferâyîn'de doğmuştur. Arap dili, kelâm ve mantığa dair şerh ve hâşiyeleriyle tanınan âlimdir. Dil ve belagatla

Râgıb el-İsfahânî’den (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)⁵⁰ yapılan alıntılardan oluşmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için metnin içeriği şöyle özetlenebilir.

Risalede Ârif Efendi yorumuna başvurduğu ilk şarih Abdulgafur el-Lârî olup o, konuyu “Mef’ûlün bihin semâan gizli bir fiille nasbının zorunlu olduğu” konu başlığı altında ele aldığını ve şöyle değerlendirdiğini belirtir: امرأ و نفسه’deki vav/و ya atıf harfi olarak veya مع anlamında değerlendirilebilir. Birinciye göre cümle “*kişiden uzak durmaya teşvik*” ikinciye göre ise “*elin ve dilin kişiden uzak tutulması*” minvalde bir anlam kazanır.⁵¹

Daha sonra müellif Ârif Efendi konuyu şöyle yorumlar: Şarihin bu cümlelerinden امرأ و نفسه ifadesinde iki farklı kullanımının olduğu görülmektedir: a) Muhatabı, ilgili kişiden uzak durmaya teşvikte mübalağa yapmak; b) Muhataba elini ve dilini söz konusu kişiden uzak tutmasını emretmek. Birinci anlama göre cümledeki vavın, anlam zayıf düşmediğinde özellikle musâhabe anlamı kastedilmediğinde, atıf görevini gördüğüdür. Bu durum başka bir şekilde de yorumlanmaktadır ki o da ifadedeki نفسه kelimesinin, benzer ifadeler incelendiğinde görüleceği gibi, tekit amaçlı getirilmiş olduğudur. Burada bu tür tekitlerde vavın olmayacağı akla gelebilmektedir. Bu durumun manevi tekitlerde geçerli olduğu fakat lafzi olanlarda vavın olmasının imkân dâhilinde olduğu hatta tekit unsurlarının lafızlarının farklı olması durumunda bunun zorunlu

İlgili *el-Atvel*, *Hâşîye ‘alâ Muhtaşari’l-me’âni*, *Hâşîye ‘alâ Hâşîyeti’s-Semerkandî ‘alâ Şerhi’l-Muhtavel* gibi eserler kaleme almıştır. İsmail Durmuş, “İsferâyînî, İsmüddin”, *DİA*, (İstanbul 2000), 22/516-517.

⁵⁰ Müfessir, Arap dil âlimi ve ahlâk felsefecisi olan İsfahânî, 343 yılı Receb ayının başlarında (Kasım 954) İsfahan’da doğmuştur. Tefsirde *Câmi’u’t-tefsîr*, *Müfredâtü el-fâzîl-Kur’ân*, eserlerinin yanında Arap dilinde *Muhâdarâtü’l-üdebâ’ ve muhâverâtü’ş-şu’arâ’ ve’l-bülegâ’*, *Mecma’u’l-belâga* gibi çalışmaları vardır. Ömer Kara-Anar Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/401-403.

⁵¹ Ârif Efendi, *İmraan*, 8a.

olduğunun altını çizmektedir. Sonuç itibariyle “امرأ ونفسه” uzak durmaya teşvik” anlamına yorumlandığında, aynı mânanın farklı cümlelerle ifade edilerek lafzî tekit özelliği taşımasından “دع امرأ ودع نفسه” : *Kişiyi bırak ve kendisini de terket*” gücünde olmaktadır.⁵²

Müellif Ârif Efendi cümlenin bu şekilde yorumlanmasına delil olarak Süyutî'nin *Hem'u'l-bevâmi*'inden tahzirin إياك والشئ türüyle ilgili olarak yaptığı; “Bu ifadenin anlamı, ‘*Kötülükten uzak durduğun gibi kötülüğünü kendinden de uzak et*’ zira lafzî tekitte lafızlar ancak farklı olduğunda vavın bulunması zorunludur.” değerlendirmesini alıntılamış⁵³ ve bundan hareketle امرأ ونفسه kelimesinin kişinin maddi yapısı dışındaki özelliğini değil المرء kelimesinden anlaşılanın yani kişinin kendisinin kastedildiğinin ortaya çıktığına vurgu yapmıştır.

İkinci değerlendirmeye göre, vav مع/ma'a anlamında kullanılmakta ve bu durumda امرأ ونفسه birinci yorumdan hareketle ortaya çıkan “دَعَهُ وَدَعَّ نَفْسَهُ” değil “دع امرأ مع نفسه” : *Kişiyi kendisiyle baş başa bırak*” anlamlı olmaktadır. Bu durumda cümle başkasının te'dibine ihtiyaç duymayacak derecede terbiyeli ya da bütün gayreti boşa çıkaracak kadar kötü ve alçak birisi olduğundan “Onu kendisiyle baş başa bırak” şeklinde yorumlanır.

Ârif Efendi, **Konunun Tesisi** başlığında meseleye Sibeveyhi'nin tahzir babında aktardığı malumat çerçevesinde bakmaya çalışmış ve şu bilgileri aktarmıştır: Arapların bu babta kullandığı bu ve buna benzer ifadelerden biri دَعَّ رَأْسَهُ وَالْحَائِطِ cümlesidir ki bu دَعَّ رَأْسَهُ وَالْحَائِطِ ise mef'ûlün bih, الرأس kelimesi mef'ûlün ma'ah olup ikisi de mansuptur. Aynı konuya امرأ ونفسه şeklindeki kullanım da örnek verilebilir. Bu ya دع امرأ مع نفسه anlamında olur ki bu takdirde vav

⁵² Ârif Efendi, *İmraan*, 8a.

⁵³ Ârif Efendi, *İmraan*, 8b.

ما صنعت وأخاك “Kardeşinle birlikte ne yaptın?”da oluşu gibi ma‘a/مع mânasına gelir ya da bu anlamda kullanılmayarak –ki bu Arapçanın kullanımı bakımından “ceyyid”⁵⁴ derecesindedir- دع امرأ ودع نفسه takdirinde olur. Ancak bu, cümledeki vavdan maa/مع anlamının kastedilmesine engel teşkil etmez.⁵⁵

Sibeveyhi’nin ifadelerinden müellif “Tartışma konusu olan ifadede yer alan vavın atıf ve ma‘a/مع anlamında olabileceği anlaşılmaktadır” sonucuna varır.⁵⁶

Ârif Efendi, risalesinde bazı bilgileri sahiplerini zikretmeden vermektedir. Bunlara aşağıdaki değerlendirme örnek olarak verilebilir.

Bazı önemli kişiler Sibeveyhi’nin özet olarak ele aldığı konuyu ayrıntılı olarak işlemişlerdir. Onlardan bazılarının konuyla ilgili yorumları şöyledir: Vavın atıf görevinde veya ma‘a/مع anlamında olmasının farkı şöyle açıklanabilir: Mesela زيد kelimesinin merfû haliyle geçtiği قم أنت وزيد şeklinde bir cümle kurulduğunda bundan, atfın işlevi, matûf ile matûfun aleyhi âmîlin hükmüme ortak yapmak olduğunda, muhatap ile Zeyd’e kalkmayı emrettiğin anlaşılmış olurken mansûb okuduğunda ise emrin sadece muhataba yönelik olduğu ve Zeyd’e ise “ayağa kalkma” konusunda muhataba uyması gerektiği anlaşılır ki muhatap kalkmamış ise Zeyd de emredilene yerine getirmekle yükümlü olmayacaktır.⁵⁷

Abdülbâki Ârif Efendi, çalışmasında kullandığı başlıklardan biri de **Ek** isimlendirmesidir. O burada “الواو إذا كان للعطف فهو أعني قولك: امرأ ونفسه” şeklindeki ibareyi İsamuddin

⁵⁴ Sibeveyhi’nin *el-Kitab*’ındaki bu tür değerlendirme kriterleri için bkz. Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir: Anadolu Matbaası, 1994, s. 45 vd.

⁵⁵ Ârif Efendi, *İmraan*, 8ab.

⁵⁶ Ârif Efendi, *İmraan*, 8b.

⁵⁷ Ârif Efendi, *İmraan*, 8b.

معناه: الحث على الفرار [من المرء] أو قصر “ el-İsferâyîni”nin ufak tefek tasarruflarla “ فعلى الأول الواو للعطف، وعلى الثاني للمصاحبة أيضا belirtir ve bu tasarrufun; vavın atıf amaçlı olması “uzak durmaya teşvik”, musahabe anlamının kastedilmesi ise “elin ve dilin uzak tutulmasına” işaret etmek amacına yönelik olduğunun altını çizerek.

Bu başlıkta işlenen konuyu tamamlamak üzere sonuç olarak şöyle bir çıkarımda bulunur yazar: “Konuyla ilgili yapılan yorumlardan söz konusu ifade ‘kaçınmaya teşvik’ anlamında hamledildiğinde atıf görevini yerine getirmesinin imkân çerçevesinde olabileceği anlaşılmaktadır.”⁵⁸

Eserde göze çarpan başlıklardan biri de **Tenbih** isimlidir. Yazar burada konuyla ilgili yaptığı değerlendirmeler şöyledir:

Vavın atfa hamli mümkün iken “birliktelik” anlamının kastedilemeyeceğine imkân verdiği söylenmemektedir. Zira biz şunu söylemekteyiz. Cümlede atıf görevi asıl olup “birliktelik” anlamı gizli kaldığından “uzak durmaya teşvik” kastedildiğinde atfın tercih edilmesi mümkün olabildiği gibi mâna “elin ve dilin uzak tutulması” yönünde olduğunda da “birliktelik” anlamı tercih edilebilir. Bu kullanımın bir benzeri vavın musahabe anlamından başka mânaya hamlinin mümkün olmadığı والحجج شأنك örneğinde görülmektedir.

Ârif Efendi, eserinde dördüncü yararlandığı kitap olarak Süyutî'nin *Hem'u'l-havâmi*'ine müracaat eder ve oradan şu bilgileri aktarır.

Süyutî, *Hem'u'l-havâmi*'inde şöyle demektedir: لا تغتذ بالسّمك واللبن ve örneklerinde görüldüğü gibi lafzî bir engel olmadığına atıf mümkün olsa da ‘birliktelik’ mânasının kastedildiği yerlerde nasb tercih edilir. Zira her iki örnek cümledeki vav/و mütekellimin meramını açıkça ortaya konabilmesi bakımından atıf görevinde değil مع/مع anlamında alınmalıdır. Atıf ya da musâhebe

⁵⁸ Ârif Efendi, İmraan, 9ab.

ikilisinin kasdının mümkün olduğu yerlerde anlam açısından birinin tercih edilmesi en uygun olan yöntemdir.⁵⁹

Çalışmada metnin tamamlandığına işaret eden **Tekmile** isimli başlıkta müellif, امرأ ونفسه ifadesinde geçen النفس kelimesinin tekid türlerinden hangisini icra ettiği üzerinde durmakta ve konuyla ilgili örnek cümleler ile âyetlere yer vermektedir. O bu minvalde şunları kaydetmektedir:

Şunu söylemek istiyorum: جاء زيد نفسه cümlesindeki النفس kelimesi “kişinin kendisi” anlamında olarak tekid-i manevî amaçlı geldiği konusunda fikir birliği vardır. Çünkü ilgili kelime işaret edilen anlamda kullanılmaması cümlenin mânasının sağlıklı olmasına yol açmaktadır. Kelimenin bu türden kullanıldığı yerleri incelediğinde durumun belirttiğim gibi olduğunu görürsün. Tartışmanın merkezindeki امرأ ونفسه ifadesinde de aynı şey geçerlidir. Zira burada ilgili kelimenin temel görevi pekiştirme olup bunun dışındaki bir amaca yorumlanması anlama herhangi bir katkı sağlamayacağı ayan beyandır. Ancak bu ve buna benzer örneklerde matufun öncesinde vavın yer alması matuf ile matufun aleyhin farklı olmasını gerektirdiği kuralı aklına geldiğinde matûfun matûfun aleyhten farklı bir anlam taşıdığı şüphesine düşmüş olabilirsin. Fakat atıf, izafet ve bedel gibi yapıların unsurlarında şart görülen farklılığın itibarî mahiyetle yerine getirilmesi yeterli görüldüğü için durumun zannettiğin gibi olmadığı görülecektir.

Bu, şöyle bir örnek üzerinde tahlil edilebilir. رأيتك إياك cümlesindeki إياك zamiri fiilin mef'ûlü olan mansûb muttasıl zamirden bedel olduğu ileri sürülmektedir. Böyle bir değerlendirmede asıl kastedilen mübdel minh iken bir şeyin kendinden bedel olması imkân dahilinde midir? sorusu akla gelebildiği gibi söylenenlerin doğru kabul edilmesi hâlinde ‘aynı şey olması itibarıyla bir şeyin hem kastedilen hem de edilmeyen’ olarak görülmesi gibi tezad bir durum ortaya çıkacaktır. Ancak buna şöyle cevap

⁵⁹ Ârif Efendi, İmraan, 10ab.

üretlmifltir: Kelimenin hükmü istnaf amacına göre farklılık göstermektedir ki bir taraftan bedel başka bir yönden ise mübdel mihtir.

rif Efendi, ifadedeki النفس kelimesinin lafz tekid olduğunu ispatlamak üzere Rgb el-sfahani'nin ﴿وَيُحَذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾⁶⁰ yetinde geçen نفسه tamlaması ile ilgili yaptığı yoruma başvurur. sfahani'nin konuya dair değerlendirmesi şöyledir: "yetteki نفسه yapısında muzaf ve muzafun ileyh iki farklı varlığı gerektiriyor olsa da Allah bu nitelikten uzak olduğundan durumun kurala göre yorumlanması anlam açısından hiçbir şey ifade etmeyecektir, o nedenle النفس kelimesi ذاته : Allah'ın kendisi anlamındadır."

Aynı konu kapsamında bazı bilginlerin eşanlamlı iki farklı kelimenin vav ile atıf yapıldığına örnek verdikleri ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ : *Ben büyük kederimi ve hznm ancak Allah'a şikyet ediyorum.*"⁶¹ yeti de rif Efendi tarafından delil olarak getirilmektedir. Bu örnekten hareketle metnin okuyucusuna şöyle seslenmektedir: *Hem'u'l-havmi*'den "farklı lafızların tekrarıyla gerçekleşen lafz tekizde vav gereklidir" şeklindeki kuraldan; دع امرأ ودع نفسه deki دع امرأ ودع نفسه cümlesi دع امرأ ifadesini tekidlediği ve böylece cümlelerdeki النفس ve امرأ lafızlarıyla kastedilenleri aynı şey olması gerektiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Bütün söylenenler bir tarafa bırakacak olursak "izafet muzf ile muzfun ileyhn farklı şeyler olmasını gerekli kılar" hükmü iddia ettiğimizin doğruluğunu ispatta yeterli gelecektir. Buna göre جاء زيد نفسه cümlesindeki النفس'in Zeyd'e raci zamire muzaf olması Zeyd'den başkasınının kastedildiğini gerektirmekle birlikte buradaki izafetten aynı şeyin kastedildiği kesin olduğu anlam bakımından ortadadır.⁶²

⁶⁰ Ali mran, 3/30.

⁶¹ Ysuf, 12/86.

⁶² rif Efendi, mraan, 10b-11b.

Sözü bu derece uzatıp konunun anlaşılması sağlandıktan sonra artık kalemin dizginlerinin çekilmesi gerektiğinin altını çizen Ârif Efendi risalesini “başarıya ulaştırın ve bilginin sahibi olan Allah’a hamd ile yüce peygamberlerin eşrafine, âline ve insanlığın hidayet yıldızları mesabesinde olan arkadaşlarına salat u selam olsun” cümleleriyle tamamlar.

3- Konunun Tahlili

Abdülbaki Ârif Efendi’nin risalesinin adı, kütüphane kaydında, “**İmruun ve nefsehû**” şeklinde geçmektedir. İfade bu haliyle cümlesinde “Haberin vucûben hazfedildiği yerler” başlığında da işlenmelidir, ancak yazarın referans gösterdiği ilk kaynakta tahzîr mevzuunda ele alındığı gibi daha sonraki devir eserlerinde de mef’uller konusunda değinilmektedir. Buna göre bu ifade mansub haliyle “İmraan ve nefsehu” şeklinde olması gerekmektedir. Konunun derinlemesine anlaşılabilmesi için isim cümlesinden işaret edilen konunun haricinde tahzîr, mefûlü ma’ah, vav harfi ve sonraki kelimenin irâbı, bedel, izafet, tekid gibi konulara değinilmesi gerekmektedir. Bunları sırasıyla ele aldığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1- Yukarıda da işaret edildiği gibi امرؤ ونفسه ifadesi, merfû okunması durumunda, isim cümlesinde mübtedanın haberinin vucûben hazfedilmesi yani dilin pratik kullanımında haberin kullanılmadığı mevzûya dâhil olmaktadır. Dilde bu tür eksiltme yapılmasını yani haberin düşürülmesini gerektiren sebep, haber olacak kelime veya ifadenin atıf veya ma’iyyet anlamında değerlendirilebilecek vav harfi ile matuf konumunda olan isimden sonra gelmesidir. Buradaki “birliktelik”ten maksat matufun aleyh ile matufun haberin anlamına ortak olmasıdır.⁶³ Zira bu tür örneklerde vav/و yerine ma’a/ مع kelimesi konulduğunda anlamda hiçbir bozulma meydana gelmemektedir. Bu değerlendirmeye göre örnek امرؤ مع نفسه موجود : *Kişi nefsiyle vardır* şeklinde bir anlam kazanmaktadır. Ancak risalenin içeriği konunun bu çerçevede ele

⁶³ Abbas Hasan, *en-Nabvu’l-vâfi*, (Kahire: Daru’l-Maarif, ty.), 5/520-521.

alınmasına imkân vermemektedir. Dolayısıyla kütüphane kayıtlarındaki risale ismi bu haliyle hatalı görülmektedir.⁶⁴

2- Abdülkadir Ârif Efendi, müracaat ettiği kaynak eserlerden *el-Kitab*'ın müellifi konuyu **Tahzir**, sonraki bilginler ise mef'ûl bahislerinde ele almışlardır. Örnekte üzerinde yoğun fikir teatisinin yapıldığı noktalar, vavın görevi ve anlamı ile sonrasındaki kelimenin cümledeki görevi konularıdır. Dolayısıyla konunun vuzuha kavuşabilmesi için önce tahzir ardından diğer mevzuların işlenmesi önem arz etmektedir.

Tahzir Arap dilinde özel bir ifade yöntemidir. Konunun adını aldığı التحذير kelimesi tef'îl/التفعيل babından masdar olup sözlük açısından “sakındırmak, uyararak, dikkatini çekmek” vb. anlamlara gelmektedir. Nahiv terimi olarak; “*muhatabı tehlikeden kendisini koruması ya da boş olmayan durumlara karşı dikkatli olmasını sağlamak için uyararak*” şeklinde tanımlanabilir. İfade tarzının temel unsurları olan muhazzer (sakındırılan, uyarılan, muhatap) ile muhazzer minh (sakınılan, tehlike arz eden) failiyle birlikte vucûben düşürülen (dil pratiğinin kullanımında yer almayan ancak anlamı kültürel olarak bilinen) fiilin mamûlüdür. Dilin pratik kullanımında bu üsluptaki âmilin düşmesine mütekellimin muhatapı tehlike gösteren durum ve varlık karşısında en kısa sürede uyarılmasının arzu edilmesine binaen vaktin kısıtlı kullanımı etkili olmaktadır.

Tahzîrin yaygın kullanım şekilleri şunlardır:

a) الكسل! : *Tembellikten uzak dur!*; b) الكسل الكسل! : *Tembellikten, tembellikten uzak dur!*; c) البرد والمطر! : *Soğuktan ve yağmurdan uzak dur!*; d) يدك والسكين! : *Eline bıçaktan korun!, Eline ve bıçağa dikkat et!*; e) إياك الرياء! : *Riyadan sakın!*; f) إياكم والمرء! : *Gösterişten uzak durunuz!*; g) إياك من مؤاخاة الأحمق! : *Ahmakla arkadaşlıktan sakın!*; h) إياك أن تتهاون! : *Beni hafife almaktan sakın!*⁶⁵

⁶⁴ DİA'da “Abdülbâki Ârif Efendi” (Mustafa İsmet Uzun, İstanbul, 1988, 1/195-198) maddesinde 9. sırada kaydedilen isim de kütüphane kayıtlarına göre verildiği anlaşılmaktadır.

⁶⁵ Verilen örneklerde her ne kadar anlam bakımından yakın yüklem kullanılmış ise de bunlar tahzire konu olana göre farklılık gösterebilmektedir.

Tahzirin ifade türlerindeki vav harfine, anlamın doğruluğu ve cümlelerin gramer bakımından sahihliği göz önünde bulundurularak, maiyyet/المعية anlamının verilmesinin mümkün olduğu belirtilmektedir. Bu yapıda muhazzer minh/المحذر منه vavdan sonra geldiği için mef’ûlü ma’ah olarak irâb edilmektedir.⁶⁶ Konuya makalenin merkezindeki örnek açısından bakıldığında bunun tahzirin dördüncü şekliyle örtüşmekte olduğu görülecektir. Tahzirin bu türünde de vavdan sonraki isim mef’ûlü ma’ah olarak irâb edilmekte⁶⁷ dolayısıyla bu konuya da özet olarak değinmek gerekmektedir.

Mef’ûlü ma’ah: *Cümlede ma’a/ مع (birliktelik) manasına yorumlanan vav/ و harfinden sonra gelen mansûb bir isimdir.* Tanımdan kastedilenin ne olduğunun anlaşılması için konuyu biraz detaylandırmak gerekmektedir. Şöyle ki:

Bir cümlede vavdan sonraki ismin mef’ûlü ma’ah olarak irab edilebilmesi için bu isim mutlaka fiil+failden oluşan bir fiil cümlesinden sonra gelmelidir. Bunun yanında mef’ûlü ma’ah olarak irab edilecek kelime cümlelerin temel unsurlarından da olmamalıdır. İşaret edilen koşullar sağlanmadığında vavdan sonraki kelime için böyle bir değerlendirme yapılamaz. Bunun yanında bazı fiillerle kurulan cümle işaret edilen şartı yerine getirmiş olsa da bu özelliğe sahip isim mef’ûlü ma’ah olarak irâb edilememektedir. Mesela اشتريت أنا ومحمد في المؤتمر cümlesinin اشتريت ومحمد في المؤتمر şeklinde oluşturulması anlam açısından uygun olmamaktadır. Çünkü اشتريت fiilinin gerektirdiği “birden fazla failin bulunması” şartı yerine getirilmemiş olmaktadır.

Mef’ûlü ma’ah konusunda ayrıca şu şartların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

⁶⁶ Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vaḥḥi*, 4:126-135.

⁶⁷ Tahzîr konusundaki vav hakkında geniş bilgi için bkz. Fâdıl Salih es-Samirrâî, *Meâni’n-nahv*, Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1428/2007), 2/98-99.

1- Vavdan sonraki ismin fiil işleme yetisine sahip olmayan bir varlığı temsil etmesi. “استيقظت وطلوع الفجر : Şafak söktüğünde uyandım.”

2- Mefûlden önceki cümlenin failinin, münfasılı ile tekidlenmemiş merfu müttasıl bir zamir olması. “سافرت وعليها : Ali ile birlikte yola çıktım.”

3- Vavdan önceki harf-i cerrin vavdan sonraki isimde tekrarlanmaması. “سلمت عليه وعليها : Ali ile birlikte ona selam verdim.”

4- Cümlede failden sonraki ismin başındaki vavın *birliktelik* anlamında kullanılmasına engel bir kaydın bulunmaması. جاء خالد وسعيد : (Önce) Halit sonra Said/ Önce Said (sonra) Halit geldi.⁶⁸

Mef'ûlü ma'ahın Eylem karşısındaki Konumu

Konunun sağlıklı anlaşılabilmesi için cümlenin tamamlayıcı unsurlarından mef'ûlü ma'ahın fiilin eylemi karşısındaki durumunun yani bu mef'ûlün fiilin ifade ettiği eyleme ortaklığı hangi derecede olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Zira konunun işlendiği kaynak ve çalışmalardan mef'ûlü ma'ahdan önceki harfin *birliktelik* anlamında olması onun fiilin eyleminde ortaklığının olduğu şeklinde anlaşıldığı izlenimi sezilmektedir.

Herhangi bir kelimenin mef'ûlü ma'ah türünden kabul edilebilmesi, başka bir ifadeyle vav/و harfinin *birliktelik* anlamında olabilmesi için, işaret edildiği üzere, “vavdan sonraki ismin eylem yapma özelliğinde olmaması gerekir” şeklinde genel bir hüküm ileri sürülmekte ve de kelimenin eyleme ortaklığının olmadığı el-musâhabe/المصاحبة kelimesiyle belirtilmektedir. Ancak konunun ilerleyen satırlarında verilen örneklerin bir kısmı aslında bu kuralın genel-geçer nitelikte olmadığını ortaya koymaktadır. Zira kimi fiillerin anlamlarının gerçekleşebilmesi için birden fazla varlığın mevcudiyetine ihtiyaç duyulup bazılarında böyle bir özellik yok iken her durumda bir şekilde ortaklık söz konusu olmaktadır.

⁶⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vafî*, 2/304-314; Mustafa Galayini, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, (Beyrut: el- Mektebetü'l-Asriyye), 3/72-79.

“سار علي والنيل” cümlesinde vavdan sonraki kelime doğal olarak eyleme katılma özelliği yoktur bu nedenle eylemde değil zamanda ortaklık meydana gelmektedir. Bunun yanında ما أكلتم وأصدقائكم؟ cümlesinde merfû okunmasını sağlayacak kuralın gerçekleşmemesi nedeniyle mef’ûlü ma’ah olarak değerlendirilen أصدقاء kelimesi yeme özelliği olan bir canlıyı göstermektedir ve bundan dolayı eylem ve zaman bakımından ortaklık düşünülebileceği gibi sadece ortamda bulunmuş olduğundan zaman açısından ortaklığının gerçekleşmiş olması da fikren uzak tutulamaz. Bunun yanında fiile iştirakin zorunluluğu cümledeki fiilin işteş özellikli olmasından da ileri gelebilmektedir. Mesela, تصالح سعيد وزينب : Said ve Zeynep anlaşta cümlesinde eylemin gerçekleşmesinden söz edebilmek için en az iki kişinin olması gerekmektedir o nedenle burada زينب kelimesinin mansub okunması anlamı anlamsız yapacağı için mümkün değildir. Fakat سافر fiili ile kurulan “سافرت أنا و خليل” Ben ve Halil yolculuk yaptık şeklindeki bir cümlede, atıfta ortaklık zamanda zorunlu olmadığından, iştirak sadece “yolculuk yapmakta” olduğu görülürken سافرت و خليل şeklindeki cümlede ortaklık ise eylem ve zaman ikilisinde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak mef’ûlü ma’ahta vav/ و harfinin *birlikte* anlamında olması kendisinden sonraki kelimenin iştirakinin rengini kesin olarak belirlemez. İştirakin ne türden olduğunu cümledeki fiilin anlam özelliği ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla konunun anlatımında kullanılan “iştirak” ve “musahabet” şeklindeki ayrımın pek fazla bir önem arz etmediği söylenebilir.

c- Te’kid

Risalede değinilen konulardan biri, ifadede geçen النفس kelimesinin lafzî tekid olarak değerlendirilebileceği şeklindeki görüştür. Aynı değerlendirme Lâri ve İsferyînî tarafından da dile getirilmiştir. Bu değerlendirmeler dikkate alındığında sözü edilen kelimedden önceki vavın tekid türleri bakımından gerekliliği meselesi ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili genel prensip; “aynı harf, kelime ve cümlenin tekrarı ile yapılan tekizde iki

unsur arasında vav harfinin bulunması gerekli değilken yakın veya aynı anlamı ifade etse de farklı lafızların kullanılmasında vavın bulunmasının zorunlu olduğu” şeklindedir. Bu çerçevede امرأ ونفسه ifadesi “uzak durmaya teşvik” anlamında düşünüldüğünde açılımı دع امرأ ودع نفسه şeklinde olup aynı anlamın farklı kelimelerden mürekkep iki cümlede dile getirildiği için birbirini pekiştirmiş olmakta ve böylece ikinci cümlenin başında vavın gelmesi prensip gereği zorunlu görülmektedir. Yazar bu görüşünü desteklemek üzere bazı bilginlerin, eserlerinde bu minvalde değerlendirdikleri ⁶⁹﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ âyeti ile tahzir türlerinden إياك أبعد formülünü örnek vermektedir. Zira ona göre bunun aslı إياك أبعد والشئ إياك أبعد وأبعد الشر منك: “Şerden uzak dur ve şerri de kendinden uzak tut” şeklindedir ve aynı şey farklı kelimelerle dile getirilmiştir.

Risalede değinilen bir başka nokta, امرأ ونفسه cümlesinde vavın bulunma gerekçelerini ortaya koyma babından النفس kelimesi ile muzafun ileyhisi olan هو zamirinin aynı şeye delalet edip etmediği yani izafetteki unsurların farklılığı konusudur.

Müellifin bu çerçevede örnekteki النفس kelimesinin tekid amaçlı getirildiğini ve türünün de manevi olduğunu belirtmektedir. Ancak bu kelimedden önce vavın bulunması işin aslının uygulamadan farklı olduğu akla getirilmiş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemektedir. Müellif bununun çözümünün النفس kelimesiyle امرؤ lafzından kastedilenin aynı olduğunu belirtmekte ve delil olarak Sibeveyhi’den beri üzerinde durulan “zamirin zahir isimden bedel olup olamayacağı” meselesinin örneği olan رأيتك إياك cümlesine başvurmaktadır. Bu örnekteki إياك zamiri aslında رأيتك إياك cümlesindeki النفس kelimesinin yerine geçmiş dolayısıyla zamir

⁶⁹ Yûsuf, 12/86.

üzerinden النفس kelimesi ve fiilin mef'ûlü olan zamirin aynı şeylere işaret ettiği sonucuna varmaktadır.⁷⁰

Yazar buradaki النفس kelimesinin, mübdel minhin veya müekked minhin kendisi olduğunu kanıtlamak üzere de ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ âyetinden istimdadda bulunmakta ve konuyu şöyle izah etmektedir: Bu âyette النفس kelimesi zamirle bir isim tamlaması oluşturmuştur. Bilindiği üzere muzâf, muzâfun ileyhten farklı olmayı gerektirir. Ancak âyette zamirin mercii olan Allah ikiliği kabul etmeyecek varlık olduğundan isim tamlamasının unsurları arasında farklılıktan bahsedilemez. Dolayısıyla النفس kelimesi bizatihi Allah'ın kendisini göstermektedir.

Abdülbaki Ârif Efendi, bu tür değerlendirmelere başvurmasının temel nedeni örnekteki vavın bulunmasına zemin hazırlamaktır. Yazar, bu konuda ileri sürdüğü gerekçelerden sonra bu harfin örnekte yer almasına imkân sağlayan şeyin “anlam aynı olmasına karşın lafızlardaki formel farklılık” olduğunu dile getirerek konuyu sonuca bağlamaktadır.

4- Müellifin Metodu

Müellif eserine klasik kitaplarda olması tevhid inancının yansıması olarak kabul edilen besmele, hamdele ve salveleden sonra risalenin telif sebebini açıklayarak devam etmiş ve dua cümleleriyle mukaddimesini tamamlamıştır. Asıl konuya Abdülgafur el-Lâri'nin mevzûya dair görüşlerini alıntı yaparak başlamış ve akabinde bu ifadeler üzerinde yorumlarda bulunarak bahsin daha anlaşılır olmasını sağlamaya çalışmıştır. Ârif Efendi'nin bu yöntemi risale boyunca aynı metot çerçevesinde devam etmiştir.

Yazar risalesinde dört farklı eserden yararlanmış ve bunlardan naklettiği görüşleri biri hariç sahiplerine isnad etmiş ya da kaynağına

⁷⁰ Sibeveyhi, *el-Kıtab*, 2/388 ve 3 numaralı dipnot; Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Yezid el-Müberrid, *el-Muktadab*, thk. Hasan Hamed-İmil Yakûb, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 2/529; Cemaleddin İbn Malik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid- Muhammed Bedevî el-Mehtûm, (Gize: Hicr 1410/1990), 3/332-333.

işaret ederek vermiştir. Bunun yanında kimi görüşleri herhangi bir kişi veya gruba isnad etmeksizin ⁷¹قال بعض الفحول veya ⁷²بعض الأفاضل cümle ifadelerden sonra zikretmiştir. Alıntılacağı metnin bittiğini belirtmek için ⁷³انتهى veya ⁷⁴انتهى بعبارة cümlelerini kullanırken konunun önemli olduğunu üzere de ⁷⁵تدبر ve ⁷⁶تذكر fiilleriyle belirtmiştir.

Ârif Efendi, alıntı yaptığı cümlelerin daha kavranabilir olmasını temin için konuya dair birtakım yorumlar eklemiş, bunlardan kendine ait olanları ⁷⁷يعني veya ⁷⁸أقول cümlelerinden sonra verirken sahibini belirtmediği görüşleri edilgen ⁷⁹يقال fiilli cümlesinin akabinde kaydetmiştir.

Yazar metni sistematik olması ve iyi anlaşılması için muhtevaya uygun olarak sırasıyla *المرام*, *تأسيس مبنى المرام*, *تذنيب*, *تنبيه* ve *تكملة* başlıklarına ayırmıştır.

5- Kaynakları

Abdülbaki Ârif Efendi, bu küçük çalışmasında adını zikrederek alıntı yaptığı eser sayısı üç olup bunlar; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân*'ı (Beyrut 1413/1992), Nûreddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî'nin önde gelen müridlerinden, âlim ve mutasavvıf Radıyyüddîn Abdülgafûr-i Lârî'nin *Hâşîye alâ şerhi'l-Câmî li'l-Kâfiye*'si (İstanbul 1253, 1272, 1322), Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî'nin Abdurrahman-ı Câmî'nin *Molla*

⁷¹ Ârif Efendi, *İmraan*, 11a, .

⁷² Ârif Efendi, *İmraan*, 9a.

⁷³ Ârif Efendi, *İmraan*, 8a.

⁷⁴ Ârif Efendi, *İmraan*, 9a, 11a.

⁷⁵ Ârif Efendi, *İmraan*, 10b.

⁷⁶ Ârif Efendi, *İmraan*, 11a.

⁷⁷ Ârif Efendi, *İmraan*, 8a.

⁷⁸ Ârif Efendi, *İmraan*, 9a.

⁷⁹ Ârif Efendi, *İmraan*, 10a.

Cami olarak bilinen *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*'sine dair *Hâşiyetü'l-İşâm 'ale'l-Câmî* isimli haşiyesinden ibarettir.

6- Nüshaları

Abdülbâki Ârif Efendi'nin *İmraan ve nefsehü* risalesinin kütüphanelerde tek bir nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüsha Atıf Efendi Kütüphanesi'nde 2822 numaralı mecmuanın 7a-12a varakları arasında yer almaktadır. Fiziki tahribatın görülmediği risalenin metni siyah, bazı kelimeler ile konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her sayfada 17 satır ve 160-250 kelime yer almaktadır. Bazı sayfa kenarlarında “minhuvat” notu şeklinde referans gösterilen kitaplar ve ilgili konulara dair bilgiler kaydedilmiştir. Eserin varak numaraları Latin rakamları ile verilmiş olup bunların son dönem çalışmalarında eklendiği anlaşılmaktadır.

7- Çalışmada Takip Edilen Yöntem

Metin tahkiki tek nüsha üzerinden yapılmıştır. Çalışmalarda şahidlerin, kaynak veya müellif ya da her ikisinin zikriyle verilen bilgilerin kaynaklardan tespiti ile günümüz yazım kurallarının dikkate alınması ilkeleri yerine getirilmiştir. Bunun yanında Arapça metinde geçen kişilerin hayatlarının Arapça metin yerine Türkçe kısımda ilk bahsedildiği yerde özet olarak verilmiştir. Metinde tarafımızdan ilave edilen ifadeler köşeli parantez [] arasında verilmiştir. Son olarak metinde kullanılan rumuzlar karşılıklarıyla yazılmıştır.

8- Sonuç

Osmanlı döneminde on yedinci ve on sekizinci asrın mütebahhir âlimlerinden bir olan Abdülbâki Ârif Efendi daha çok hattatlık yönüyle tanınmıştır. Ancak biyografisi tetkik edildiğinde onun hat ve mûsiki gibi güzel sanatlar haricinde pek çok alanda kalem oynatacak derecede derin bilgi sahibi olduğu görülmüştür.

Ârif efendi, küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim almış, önce müderrislik ardından kadılık sınıfında uzun yıllar görev yapmıştır. Görevlerinde göstermiş olduğu başarılarından dolayı devlet ricali tarafından zaman zaman taltif edilmiştir.

Kaleme aldığı eserler konuları itibariyle siyer, tarih, şiir, kelim, mûsiki, Arap dili grameri gibi alanlarda olduğu ve çoğu eserlerinin günümüze ulaştığı tespit edilmiştir.

Osmanlı âlimleri biyografilerinde neredeyse kalıp bir ifade olan “elsine-i selasete şiir söylerdi” şeklindeki değerlendirme müellif hakkında da yapılmış ancak yazarın Farsça yazılmış herhangi bir şiir veya divanı henüz tespit edilememiştir.

Tamamlayamadıklarıyla birlikte kaleme aldığı eserlerin toplamı on iki olup bunlardan altısı Arap dili ile ilgilidir. Bunlardan biri olan elimizdeki eserde, aynı zamanda adını oluşturan ifadenin gramer bakımından unsurlarının nasıl değerlendirileceği ve bunun anlama yansımalarının ne şekilde olacağı konularına yoğunlaşmaktadır.

Eserde konunun ele alınış şekli Osmanlı dönemi şerh geleneğinin örneğini temsil etmektedir. Zira konunun kimler tarafından işlendiğini ya sadece müellif ya da müellifle birlikte eser adı da zikredilerek verilirken yine bu tür çalışmalarda görülen alıntının bittiğini gösteren veya konunun önemli olduğuna işaret edilen kelime ve cümlelerin kullanımına da uyulduğu görülmektedir.

Risalede, günümüz çalışmalarında “konunun ilk kaynaklarına ulaşma” prensibine uyulmuş ve Arap dilinin elde mevcut ilk kaynağı *el-Kitab*'a atıfta bulunularak meselenin yeni olmadığına altı çizilmiştir. Bunun yanında daha sonraki asır gramer kitaplarının da referans gösterilmesi ihmal edilmemiştir.

Şerh ve haşiye türü çalışmaların ilgili bilimi donuklaştırdığı iddia edilse de Ârif Efendi'nin küçük hacimli bu çalışmasında konunun farklı açılardan ele alınmasının anlambilim veya yorumbilim disiplinleri açısından önem arz ettiği inkâr edilemez.

Bir kişinin özelliğinin net ve en az eksikle ortaya konulabilmesi onun görüş, düşünce ve varsa çalışmalarının eksiksiz ortaya konmasıyla mümkün olabilmektedir. Aynı durum bir dönemin kültür seviyesinin belirlenmesi için de geçerlidir. Bu açıdan bazı kimselerin Osmanlı'nın Arap edebiyatının gerilemesine neden olduğu şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığının ortaya koyabilmesi ancak bu dönemin eksiksiz araştırılmasıyla mümkün olacaktır. Elinizdeki bu çalışmadan bu konudaki

saplantıların düzeltilmesinde küçük bir fayda sağlayacağı da umulmaktadır.

C- "İmraan ve nefsehû" Risalesinin Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن أجزل لنا جلائل رِفده، والصلاة على رسوله الذي صرف في إنقاذ الزائغين قصارى جهده، وعلى آله وصحبه ومتابعيه وحزبه. هذا غاية كشف وتحرير فيما استشكل من كلام بعض النحارير في إعراب قوله: "امراً ونفسه"، يميظ لثام الشك عن وجهه ويزيل لبسه. اجتهدت في الفحص عما يتعلق به جهدي ضامناً إليه ما في ذلك عندي، فإن كنت ممن تشتهي أن يفوز بما هو الحق فألقي السمع إليه وهماك، عصمني الله عن الزيغ وإياك، وهداني إلى نَجح السداد وهداك، بحيث نفضت¹ حقيقي، ونثلت² ما في جعبي، جلوته متردداً، واطلعت عنان جواد البراعة متلداً، إذ قد قال من قال:

وشعر الفتى يبدي غريزة طبعه - وبالكتب يبدو فضله وبراعته

فالمفتوح إسهال ذيل السفح على هفواته، بل إماطة ما فيه منها ونظم شتاته، فأقول، وبالله التوفيق:

قال مولى الفاضل عبد الغفور اللاري،³ رحمه الله، في بحث نصب المفعول به بالواجب إضماره سماعاً: "الواو في قولهم: امرأ [7ظ] ونفسه" إما للعطف، ومعناه: الحث على الفرار عن نفسه، وإما بمعنى "مع"، ومعناه: قصر اليد واللسان عنه".⁴ انتهى.

يعني أن لقولهم: "امراً ونفسه" استعمالين: الأول منهما، أن يراد به المبالغة في حث المخاطب على الفرار والتباعد عن ذلك المرء. والثاني، أن يراد به أمر المخاطب بقصر اليد واللسان عنه. والواو في

1 نفضت الشيء: نفوضاً: حركه ليزول عنه ما علق به، إبراهيم مصطفى وغيرهم، المعجم الوسيط، (إستانبول: دار الدعوة، 1990/1411)، «نفض».

2 نثل البئر: نثلاً: إذا استخرجت تراهما، أبو منصور إسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق محمد نبيل طريقي، (بيروت: دار صادر، 2011/1432)، «نثل».

3 سبقت ترجمته في القسم التركية.

4 عبد الغفور اللاري، حاشية عبد الغفور على الجامي، (إستانبول: مطبعة عثمانية، 1309)، 131.

الأول إنما يكون للعطف بناء على أنه يرجح عند ما جاز بلا ضعف، لا سيما إذا لم يكن المصاحبة مقصودا بالإفادة. ويوجّه ذلك بوجه آخر أيضا، وهو أن قولهم: "نفسه" إنما جيء به هنا للتأكيد، كما لا يخفى على تتبع موارد استعمالاته في أمثال تلك المواضع، وما يחדشك من امتناع دخول الواو على التأكيدات مدفوع بأن ذلك إنما يمتنع في التأكيد المعنوي. وأما في المؤكد اللفظي فيجوز، بل قد يجب فيما إذا كان نوع اختلاف في اللفظ، كما نص عليه كثير من الثقات، وذلك أن "امراً ونفسه" عندما كان للحث على الفرار يكون في قوة أن يقال: "دُعُ امرأ ودع نفسه" كما سيزداد ذلك وضوحا عندك، [8و] فهو تأكيد لفظي بالتكرير مع اختلاف في اللفظ.

قال في المهمع⁵ في صدد بيان قولهم: "إياك والشر" بأن معناه: إياك أبعد من الشر وأبعد الشر منك. إن التوكيد اللفظي إذا اختلف اللفظ لا يكون إلا بالواو.⁶

واستبان منه أن "النفس" هنا إنما هو عين الذات. والمراد منه ما هو المراد من امرئ لا بمعنى الروح، أي: النفس الناطقة أو غيرها مما ليس عين ذات امرئ. وأما ما يقتضي العطف من المغايرة فسنضعه على طرف الثمام⁷ هذا.

وأما في الثاني فإنما يكون بمعنى مع بناء على أن المراد منه حينئذ: "دع امرأ مع نفسه"، لا "دعه ودع نفسه" كما هو كذلك في الأول، فيؤول معناه على هذا التقدير إلى تخلية المرء مع نفسه بناء إما على أن نفس ذلك المرء وذاته مهذب يكفيه في إصلاحه بحيث لا يحتاج إلى من يصلحه غير ذاته أو خبيث ذميم لا يؤثر فيه مبادرتك لإصلاحه، تُتعب نفسك بلا طائل إن رمت تقويم أذده.

⁵ في بحث الإغراء قبيل باب الاختصاص، منه، غفر عنه.

⁶ جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد السلام محمد هارون - عبد العال سالم مكرم، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1992/1413)، 28/3.

في المصباح المنير: النفس أنثى، أريد به الروح. قال الله سبحانه: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء، 1/4]. وإن أريد الشخص فمذكور. إلى هنا عبارته/ منه، رحمه الله. [أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير، تحقيق عادل مرشد، (دمشق: دار الرسالة العالمية 2010/1431) كتاب النون، 505]

⁷ يقال: هو منك على طرف الثمام: سهل قريب التناول، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، «طرف».

تأسيس مبنى المراد

قال سيبويه⁸ في باب التحذير من كتابه: ومن ذلك: رأسه والحائط، كأنه قال: حَلَّ أو دَع رأسه والحائط. فالرأس مفعول والحائط [8ظ] مفعول معه، فانتصبا جمعا. ومن ذلك: امرأً ونفسه، أي: دع امرأً مع نفسه، فصارت الواو في معنى مع، كما صارت في معنى مع في قولهم: ما صنعت وأخاك. وإن شئت لم يكن فيه ذلك المعنى، فهو عربي جيد، كأنه قال: دع امرأً ودع نفسه، فليس ينقُض هذا ما أردت في معنى مع من الحديث.⁹ انتهى بعبارة.

أقول: لا يخفى عليك أن سيبويه بعد ما صرح بأن الواو فيه بمعنى مع أشار إلى جواز كونها عاطفة أيضا، وذكر مآل معناها على كلا التقديرين وصوره.

وبعض الأفاضل فصلَّ الكلام وأوضح المرام في هذا المقام، بحيث كان مؤداه تفصيلا لما أجمله سيبويه حيث قال ذلك البعض: ومن جملة ما يظهر به الفرق بين واو العطف والتي بمعنى مع هو أنك إذا قلت قم أنت وزيد، بالرفع، كأنك كنت أمرا لهما، لأن حكم العطف أن يشرك بين المعطوف والمعطوف عليه في العامل. وإذا نصبت كنت أمرا للمخاطب أن يتابع زيدا في القيام وأنت أمر زيدا بالقيام حتى لو لم يقم لم يلزم المخاطب القيام، لأن هذا حكم مع.¹⁰

تذنيب:

واعلم أن المولى المدقق عصام الدين،¹¹ رحمه الله، أورد في حاشيته على الفوائد [9و] الضيائية ما نقلناه لك من أن الواو إذا كان للعطف فهو أعني قولك: امرأً ونفسه للحث على الفرار، وإذا كان بمعنى

⁸ سبقت ترجمته.

⁹ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 274/1-275.

¹⁰ أبو البقاء العكبري، التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق عبد الرحمن سليمان العثيمين، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986/1406)، 382.

¹¹ سبقت ترجمته.

مع فلقصر اليد واللسان، إلا أنه تصرف في سوق العبارة بوجهين: حيث أنه غيّر الصنيع وقلب الكلام، إذ قال: "معناه الحث على الفرار [من المرء] أو قصر اليد واللسان عنه. فعلى الأول الواو للعطف، وعلى الثاني للمصاحبة أيضا.¹² فأشار بذلك إلى أن كون الواو للعطف متفرع على أن يكون الكلام للحث على الفرار، وكونه للمصاحبة على أنه لقصر اليد واللسان لا بالعكس، كما يشعر بذلك صنيع المولى عبد الغفور.

والوجه الثاني، أنه جوز كون الواو على تقدير إرادة قصر اليد واللسان لمطلق العطف والمصاحبة مع قصره على العطف في صورة إرادة الحث على الفرار عنه. ووجه ذلك على ما سنح للبال الفاتر واختلج في خاطر أن قصر اليد واللسان عن المرء في صورة أن نفرض نفسه أي ذاته خيرا مهذبا إنما يكون بتخليته مع نفسه وعدم التعرض له فقط. وأما في صورة أن نفرضه خبيثا فكما يمكن أن يكون بالتخلية مع نفسه [9ظ] يمكن أن يكون بإرادة قصر اليد واللسان عنه وعن نفسه تباعدا واجتنابا عنه لا لملاحظة عدم تأثير ما صنعته من إصلاحه ما دام مقارنا مع نفسه.

فقد ظهر لك حينئذ أنه يمكن أن يصور في بعض موارد بصورة تستدعي حمله على العطف كما هو كذلك في صورة الحث على الفرار.

تنبيه:

لا يقال: إنك سوّغت إرادة المعية فيه وقد نقلت عدم جواز المصير إليها متى يمكن الحمل على العطف بلا ضعف وقد ادّعت أنه كذلك، لأننا نقول: هو كما أنه حين ما أريد الحث على الفرار يكون مما يرجح فيه العطف لأصالته ولخفاء كون المعية مقصودة بالأفادة فيه، كذلك يكون على تقدير إرادة قصر اليد واللسان مما يرجح فيه المعية فوزان ذلك من تلك الحيثية وزان قولهم: شأنك والحجّ، في لزوم المصير إلى المعية حيث قالوا: إن الواو فيه للمصاحبة ليس إلا.

¹² إبراهيم بن محمد عرب شاه الإسفرائني عصام الدين، عصام على الجامي، (درسعادت: مطبعه عثمانية 1309)،

وقال في **الهمع**:¹³ يرجح النصب ويختار وإن كان العطف جائزا فيه بلا مانع لفظي فيما إذا كانت المعية مقصودة بالإفادة ويخاف من فواته، كما في قولك: لا تغتذِ بالسّمك واللبن، ولا يعجبك [10] الأكل والشبّع، أي: مع اللبن، ومع الشبّع، لأن النصب على المعية يبين مراد المتكلم، والحمل على العطف لا يبينه. وفيما يجوز فيه العطف والحمل على المصاحبة إنما يرجح واحد منهما من جهة المعنى.¹⁴ تدبر.

تكملة:

أقول: لا نزاع في أن النفس في مثل: جاء زيد نفسه، على أن يكون تأكيدا معنويا إنما هو بمعنى عين الذات، إذ لو لم يكن كذلك لم يصلح للتأكيد. وإذا تتبعت موارد استعماله فيما يشبه ذلك تجده هكذا. ولا يخفى عليك أنه في نحو: امرأ ونفسه أيضا إنما جيء به للتأكيد وليس له فائدة سوى ذلك على ما هو الظاهر، إلا أنك لَمَّا رأيت دخول الواو عليه ولاحظت لزوم التغير بين المتعاطفين وقعت في شبهة أن معناه ههنا غير معنى المعطوف عليه، وليس الأمر كما زعمته بل في كل ما يستلزم التغير من العطف والإضافة والبدلية يكفي التغير الاعتباري.

فمن حمله ما إذا لصفحته ألقىته شاهدا على ما ألقىته إليك ما قالوا في مثل: رأيتك إياك، أن إياك بدل من المتصل المنصوب وهو هو، وهل يكون الشيء بدلا من نفسه والبدل هو المقصود دون المبدل. [10ظ] فلو جعل بدلا منه يلزم أن يكون الشيء الواحد مقصودا وغير مقصود باعتبار واحد. وأجابوا عن ذلك: بأنه بدل من حيث أنه قصد إليه على نية الاستئناف بعد ما قصد إليه أولا، فبالنظر إلى هذه الحيشية بدل وبالنظر إلى الحيشية الأخرى مبدل.

¹³ في باب المفعول معه، منه، عفي عنه.

¹⁴ السبوطي، الهمع، 3/244.

ومنها ما قال الإمام الراغب¹⁵ في قوله سبحانه: ﴿وَجَدَّكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾¹⁶ فنفسه: ذاته، وهذا - وإن كان قد حصل من حيث اللفظ مضافاً ومضافاً إليه يقتضي المغايرة وإثبات شيعين من حيث العبارة - فلا شيء من حيث المعنى سواه، تعالى الله عن الأثنية من كل وجه.¹⁷ انتهى.

ومنها ما قال بعض الفحول في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾¹⁸ إنه من عطف أحد المرادفين إلى الآخر. ومنها ما قد استبان لك مما نقلناه من الهمع في وجوب دخول الواو على التأكيد اللفظي الحاصل بالتكرير عند اختلاف اللفظ، إذ يستلزم كون جملة: ودع نفسه، مؤكداً لجملة دع امرأ أن يكون المراد بالنفس عين ما هو المراد من امرئ. وهو ظاهر، فتذكر.

ومع قطع النظر عن جميع ما أوردناه ههنا يكفي في إثبات ما ادّعينا أن الإضافة [11و] أيضاً مما يقتضي التغاير بين المضاف والمضاف إليه. فإضافة النفس إلى ضمير زيد في مثل: جاء زيد نفسه، يقتضي أن يكون بمعنى يغير ما هو المراد بزيد مع أنك معترف بأنه بمعنى عين الذات هناك.

لما انجرت بنا الكلام إلى هذا المقام وحصحص الحق في تبين المرام، أمسكنا أئمة الأقلام، الحمد لله ولي التوفيق والإلهام، والصلوا والسلام على أشرف كافة الرسل الكرام، وعلى آله وصحبه هداة الأنام.
[11ظ]

¹⁵ سبقت ترجمته.

¹⁶ آل عمران، 30/3.

¹⁷ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم - بيروت: الدار الشامية، 1992/1412)، «نفس».

¹⁸ يوسف، 86/12.

KAYNAKÇA

- Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-vafl*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, t.y.
- Ârif Efendi, Abdülbâki. *İmraan ve nefsehû*. Atıf Efendi Kütüphanesi. No: 2822, Vr. 7a-11b.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333.
- el-Cevherî, Ebû Mansûr İsmail b. Hammad. *Mu'cemu's-Şihâh, Tâcu'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Nebil Tarifî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1432/211.
- Çakır, Mehmet. *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nabiv Kuralları*. İzmir: Anadolu Matbaası, 1994.
- DİA. “Abdülğafûr-i Lâri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsamüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Feyyûmî, Abu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Ali el-Mukrî. *el-Mişbâhu'l-munîr*. thk. Âdil Mürşid. Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-'Âlemiyye, 1431/2010.
- el-Galayini, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Uyvar_Kalesi
- İbn Malik, Cemaleddin. *Şerhu't-Tesbîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûm, 4 Cilt. Gize: Hicr 1410/1990.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mucemu'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- el-İsfehânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem-Berut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.

- el-İsferâyîni, İbrahim b. Muhammed Arabşah İsâmuddîn. *İsâm 'ale'l-Câmî*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1309.
- Kara, Ömer Kara-Anar Gafarov. "Râgıb el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/401-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Lârî, Abdügafur. *Hâşiyetü Abdilgafûr 'ale'l-Câmî*. İstanbul: Matbaa-i Osmnaiyye, 1309.
- el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlullah b. Muhibbuddîn. *Nefhatu'r-reyhâne ve raşhatü tılâi'l-hâne*. thk. Muhammed Abdulfettâh el-Hulv. Mısır: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1387/1967.
- el-Müberrid, Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Yezid. *el-Muhtadab*. thk. Hasan Hamed - İmil Yakûb 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin Efendi. *Tuhfe-i hattâtîn*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pala, İskender- Filiz Kılıç. "Musammat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ramiz ve Âdâb-ı zurâfası*. hzr. Sadık Eldem. Ankara, 1994.
- Raşid Mehmed Efendi. *Tarih*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1282.
- Safâyî Efendi, Mustafa. *Tezkire-i Safâyî*. nşr. Pervin Çapan. Ankara: AKM Yayınları 2005.
- Salim Efendi. *Tezkiretü's-suarâ*. nşr. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi 2005.
- es-Samirrâî, Fâdıl Salih. *Meâni'n-nahv*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1428/2007.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr, Amr b. Osman b. Kanber. *Kitabu Sibeveyh*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1425/2004.

- es-Süyutî, Celaleddin. *Hem‘u‘l-bevâmi‘ fi Şerhi Cem‘i‘l-cevâmi‘*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun- Abdülâl Salim Mekrem. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1413/1992.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi‘ü‘l-fuzalâ*. nşr. Abdülkadir Özcan. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- el-Ukberî, Abu‘l-Bekâ, *et-Tebyîn ‘an mezâhib‘n-nahviyyine‘l-Başriyyîne ve‘l-Kıfyyîn*. thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin. Beyrut: Dâru‘l-Garbi‘l-İslâmî, 1046/1986.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Abdülbâki Ârif Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/197-198. İstanbul: TDV Yayınları 1988.
- Uzunçarşılı, İ. H. “Değerli Türk Âlimi ve Güzel Sanatlar Üstadı Abdülbâki Ârif Efendi”, *TTK Belleten*, XXII/85 (Ocak 1958), 101-117.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur‘ân-ı Kerîm ve Meâlî Âlîsi*. İstanbul: Sönmez, 1969.

DEUIFD LII / 2020, ss. 207-238.

XVI. ve XVII. YÜZYILDA YAŞAMIŞ HÂDÎ MAHLASLI ŞAİRLER ÜZERİNE

Nesrin SOFUOĞLU*

ÖZ

Mahlas, Türk Edebiyatında şâirin kimliği hatta imzâsı gibidir. Bu sebeple şâirler mahlas seçerken kendilerini en uygun şekilde tanımlayacak olan asıl isim, soy, meslek, sosyal statü, fiziksel özellik, memleket, psikolojik durum, örnek alınan bir şahıs veya söylediği şiirle uyumlu isim ve sıfatları kullanmışlardır. Edebiyatımızda şâirler genellikle kendi çağlarında kullanılmayan mahlasları tercih etmişlerdir. Bazen de çeşitli sebeplerden dolayı aynı mahlası kullanan şâirlere rastlamak mümkündür. Ancak bu durum zamanla şâirlerin ve şiirlerinin birbirine karışmasına sebep olmuştur. Çünkü şâirler özellikle şiirleri ve eserleriyle bilindikleri için yaşadıkları çağlarda bile genellikle mahlaslarıyla tanınmışlardır. Bu sebeple çoğu zaman asıl isimleri ikinci planda kalmış hatta zamanla unutulmuştur. *Hâdî* mahlası da bunlardan biridir. Özellikle XVI. ve XVII. yüzyılda *Hâdî* mahlasını kullanan şâirlerin diğer yüzyıllara oranla oldukça fazla olduğunu fark ettik. Aynı yüzyılda aynı mahlası kullanan bu şâirlerin birbirine karıştırıldığını, haklarında yanlış bilgi verildiğini gördük. Bu sebeple öncelikle XVI. ve XVII. yüzyılda yaşamış *Hâdî* mahlaslı şâirleri ve eserlerini tanıtmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Mahlas, Hâdî

ON THE POETS WITH PSEUDONYM HÂDÎ LIVED IN THE 16th AND 17th CENTURIES

ABSTRACT

The nickname or the pen name is like the identity or even signature of the poet in Turkish Literature. For this reason, when choosing the pseudonym, they used names and adjectives compatible with the real name, lineage, profession, social status, physical feature, country, psychological condition, a person taken as an example, or the poem that they said. In our literature, poets generally

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, e-mail: nesrin.yalcin@deu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7685-805X>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 07/11/2020

preferred nicknames that were not used in their own age. Sometimes there have been poets who used the same pen name for various reasons. However, this situation caused the poets and their poems to be mixed together in time. Because poets are known especially for their poems and works, they are generally known with their pseudonyms even in their own ages. For this reason, their real names have often remained in the background or even been forgotten over time. The pen name *Hâdî* is one of them. Especially in the century of 16th and 17th we noticed that the number of poets who used the pseudonym *Hâdî* were quite high compared to other centuries. We saw that these poets, who used the same pseudonym, were confused with each other and given wrong information about them, in the same century. Therefore, we tried to introduce *Hâdî* pseudonym poets primarily who lived in the 16th and 17th century and their works.

Keywords: Turkish Literature, Pseudonym, Nickname *Hâdî*

GİRİŞ

Edebiyatımızda şâirler yazdıkları şiirlerde kullanmak üzere bir nevî imzâ ya da rumuz niteliğindeki mahlasları kullanagelmişlerdir. Mahlas, bir şâirin asıl adından başka edebiyatta kullandığı isimdir.¹ Şâirler kendilerini tanımlayan nesep, memleket, ruh hali, sosyal statü, asıl isimleri veya beğendikleri bir isim ya da sıfatı mahlas olarak seçmişlerdir. Bazen hocaları ya da başka şâirler tarafından kendisine bir mahlas münâsîp görülen şâirler de olmuştur. Kimi zaman seçilen bir mahlas o dönemde rağbet görmediğinde, alay ya da eleştiri konusu olduğunda yahut başkaları tarafından kullanıldığında değiştirme yoluna gidilmiştir. Bir mahlas genellikle her yüzyılda tek bir şâir tarafından kullanılsa da bunun istisnâları görülmüştür. Bir önceki veya bir sonraki asırda yaşayanların aynı mahlası kullandıkları olmuşsa da bu durum önceleri pek sorun yaratmazken daha sonraki yüzyıllarda karışıklıklara sebep olmuştur. Zira şâirler özellikle şiirleri ve eserleriyle bilindikleri için henüz kendi çağlarında bile genellikle mahlaslarıyla tanınır olmuşlar, çoğu zaman gerçek isimleri ikinci planda kalmış hatta zamanla unutulmuştur. Özellikle son asırda eski eserlerin ve şahısların gün yüzüne çıkarılması çalışmalarında eser ismi, telif tarihi, müellifi, nesebi, doğum ve ölüm yılı gibi bilinmezliklere ilâveten biyografik eserlerdeki çoğu zaman kısıtlı

¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 94.

hatta yanlış bilgiler sebebiyle durum oldukça zorlaştırmıştır. Türk edebiyatı boyunca özellikle Ahmedî, Hamdî, Es'ad, Sa'dî, Yümnî, Nâ'tû, Feyzî, Fenâyî, Hâşimî gibi isim, sıfat ve neseplerden türeyen mahlaslar çok tercih edildiğinden zamanla bu şâirleri ve eserlerini ayırt etmek de o derece zorlaşmıştır.²

Türk Edebiyatında bazı şâirlerin mahlas olarak tercih ettikleri *Hâdî*, sözlükte “*hidâyet eden, doğru yolu gösteren, kılavuz, rehber; mızrak veya ok ucu*” anlamındadır.³ İslâmî terim olarak *Hâdî*, “*Esmâ-i Hüsnâ*” yani Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Edebiyatımızda Hz. Peygamber için de *Hâdî* veya *Hâdî-i sebîl*; “*doğru yolu gösteren, kılavuz, rehber*” anlamında kullanılmaktadır. Tasavvufta da “*mürşîd, şeyh, pîr*” diye adlandırılan tarikat liderleri de birer rehber, kılavuz addedilmişler ve onlar için de *hâdî* sıfatı yakıştırılmıştır. Özellikle İslâm dîninin kabûlüyle birlikte şâirler ve müellifler de, toplumun mürebbîsi olma misyonu üstlendiklerinden olsa gerek, *Hâdî* mahlasını tercih etmişlerdir. Bir kısmı da asıl ismi olduğundan *Hâdî*'yi mahlas edinmişlerdir.

Daha önce Melâmî-Bayrâmîleri ve Hamzavîler üzerine yaptığımız çalışmalarda, hakkında yeterli bilgi olmadığı ve eserleri üzerine hiçbir çalışma bulunmadığını gördüğümüz *Hâdî* mahlaslı şâirin, izini sürerek ona ait olması muhtemel eserlere ulaşmaya çalıştık. Tezkire, biyografi,

² Ömer Faruk Akün, “Dîvân Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/389–427; Orhan Kurtoğlu, “Dîvân Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şâirler”, *bilgi* 38 (2006), 71–91; Abdurrahman Adak, “Dîvân Edebiyatında Mahlasların Karıştırılması -Za'îfî ve Za'fî Mahlaslı Şâirler Örneği-”, *Ekev Akademi Dergisi* 50 (2012), 157–172; Alim Yıldız, “Dîvân Edebiyatında Fenâyî Mahlaslı Şâirler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 394–369; Hikmet Atık, “Türk Edebiyatında Nakşî Mahlaslı Şâirler”, *İstem* 5 (2005), 169–180; Ayrıca Bkz. Mehmet Semih, *Türk Edebiyatında Mahlaslar, Takma Adlar, Taşkırmalar ve Lakaplar* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay., 1993); Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler* (Ankara: Akçağ Yay., 1997), 195–220; Ali Yıldırım, *Dîvân Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler* (Ankara: Akçağ Yay., 2006), 11–107.

³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2000), 308.

tuhfe gibi birinci el kaynakların yanı sıra kütüphane katalog ve kayıtlarındaki yazma eserleri incelemek suretiyle de şâirleri ve eserlerini tespit yoluna gittik. Böylece *Hâdî* mahlasını kullanan başka şâirler ve eserlerle karşılaştık. Ancak çoğunlukla mahlasların karıştığını, kimi zaman haklarındaki bilgilerin yetersizliği yanında verilen malumatlardaki hatâlar ve farklılıklar, şiirlerin ve eserlerin hangi *Hâdî*'ye ait olduğu konusunda belirsizlikler bulunduğunu fark ettik. Bu durumda öncelikle *Hâdî* mahlasını kullanan şâirlerin tasnîfini yapmayı, hangi eserin hangi şâire ait olduğunu belirlemeyi zorunlu gördük.

Ulaşılan Osmanlıca el yazması eserlerin ve şiirlerin kalem sahiplerinin bulunması meselesi ise çalışmayı günümüze kadar genişletmeyi gerektirmiştir. Neticede Türk Edebiyatı tarihi boyunca pek çok şâirin *Hâdî* mahlasını kullandığı tespit edilmiştir. Şâirlerden neredeyse yarısının XVI. ve XVII. asırlarda yaşamış olması dolayısıyla en fazla karışıklık bu dönemdeki şâirler için söz konusudur. Türk Edebiyatı tarihi boyunca yaşamış bütün şâirlerin hayatları, eserleri ve şiirlerini anlatmak bir makalenin sınırlarını aşacağından öncelikle bu yüzyılların aydınlatılmasının konuyu açıklama bakımından iyi bir örnek teşkil edeceği düşünülmüştür. İlk aşamada XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşamış *Hâdî* mahlasını kullanan şâirler ve eserleri konusundaki karışıklıklara temas edilmiş, bu karışıklıklar belgeleriyle ortaya koyulmuştur. Böylelikle bazı şâirler ilk defa gün yüzüne çıkarılmış ve bazılarının da neredeyse hiç bilinmeyen eserleri tanıtılmıştır.

Araştırmalar sonucu ulaşabilen kaynaklarda tespit edilen *Hâdî* mahlaslı şâirler hakkındaki bilgiler öncelikle söz konusu eserlerde şâirlerin doğum veya ölüm yılı ya da yaşadıkları dönem gibi zikredilen tarihlere göre sıralanmıştır. Zira bu kaynaklarda şâirlerin özellikle doğum, genellikle de ölüm tarihleri zikredilmemiştir. Bazı şâirlerin yalnızca mahlasları, bir eserleri ya da başka şâir ve müellifler için düşürdükleri tarih beyitleri bulunmaktadır. Bir kısmının da elde ettiğimiz bilgi kırıntılarından yalnızca yaşadıkları dönem ya da yüzyılı belirlenebilmiştir. Eldeki bilgilere göre Türk edebiyatında XVI. ve XVII. asırda *Hâdî* mahlaslı altı şâir karşımıza çıkmaktadır.

Hâdî-i Bağdâdî: (d. ?- ö. ?) (XVI. yy.)

Edebiyatımızda *Hâdî* mahlasıyla şiir yazmış şâirlerin ilki Hâdî-i Bağdâdî'dir. Bağdâdî nisbesini kullanması şâirin Bağdatlı olabileceğini

göstermektedir. Doğum tarihi, nerede yaşadığı, eserleri ya da ölüm yılı gibi hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadığımız bu şâirin, Nev'î-zâde Atâ'î, Riyâzî ve Tefkik tezkirelerinin Bâkî bahsinde h. 1008/m. 1600'de vefât eden ünlü şâir için düşürdüğü şu tarih beyti nakledilir:

“باقى افندى كندى عقبايه بيك سكرده”⁴

(Bâkî Efendi getdi 'ukbâya biñ sekizde)

Bu durumda Hâdî'nin dönemin en ünlü Türk şâirlerinden biri olan Bâkî'yi vefâtına tarih düşürecek kadar tanıyor olması ve beyti Türkçe söylediğini göz önünde bulundurmamak gerekir. Bâkî'nin h. 933/m. 1526-27'de doğduğu ve h. 23 Ramazan 1008/m. 7 Nisan 1600 Cuma günü vefât ettiği bilinmektedir.⁵ Dolayısıyla Hâdî-i Bağdâdî'nin de yaklaşık olarak Bâkî ile aynı tarihlerde yani XVI. yy.'ın ikinci yarısı ile XVII. yy.'ın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir. Hâdî-i Bağdâdî hakkında şimdilik başka bilgi bulunamamıştır.

Hâdî, Edirnevî Mama-zâde (Meme-zâde) Ahmed Çelebi (d. ?- ö. h. 1018/m. 1609-10) (XVI.-XVII. yy.)

Hâdî mahlaslı diğer bir şâir XVI. asrın sonları ile XVII. asır başlarında yaşamış olan Edirneli şâir Ahmed Çelebi'dir. Asıl ismi Ahmed olan Hâdî Ahmed Çelebi, halk arasında “*Meme-zâde*” veya “*Mama-zâde*” olarak tanınmaktadır. Doğum tarihi belli değildir.⁶ Edirneli Mama-zâde

⁴ Nev'îzâde Atâ'î, *Şakâ'ik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik*, ed. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 2001), 2/436; Mehmed Tefkik, *Kâfile-i Şuara*, ed. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz vd. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 101; Muhammed Efendi Riyâzî, *Riyâzî's-Şu'arâ (Tezkiiretü's-Şuara)*, ed. Namık Açıkgöz (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 89; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, ed. Ramazan Ekinci (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 244.

⁵ Mehmet Çavuşoğlu, “Bâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/537–540.

⁶ Rıdvan Canım, *Edirne Şâirleri* (Erzurum: Akçağ Yayınları, 1995), 243; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, ed. Nuri Akbayar (İstanbul, 1996), 2/554; Bekir Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'ârı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1997), 595;

Ahmed Çelebi önce mülâzım sonra kadı olmuştur. Atâ'î, Mama-zâde'nin Nûrî Efendi'den; Riyâzî ise Fevrî Efendi'den mülâzım olduğunu yazmaktadır.⁷ En son görevi Şumnu kadılığıdır.⁸ Atâ'î, şâirin Edirne halkı arasında ünlü, ilmiyle meşhur, fenn-i muammâda Emrî ve Ubeydî'den sonra üçüncü, ulûm-ı edebiyede ise Mâmâ-yı Şâmî'ye vâris, kadılık vazifesinde başarılı, hoş sohbet ve latif bir zat olduğunu bildirir.⁹ Hicrî 1018/m. 1609-10 tarihinde doğduğu şehir olan Edirne'de vefât eden şâir için Tîgî şu tarih beytini söylemiştir:¹⁰

“روح مامازاده به رحمت اوله”

(Rûh-ı Mama-zâdeye rahmet ola)

Rıdvân Canım, Mama-zâde Ahmed Çelebi'nin Edirneli Aşkî için söylediği:

“Ser-defter-i erbâb-ı şekâ mâ-sadaki

Mecmû'a-ı hıkd u hasedüñ ser-varakı

‘Aşkî ki kesilse kaşu ya çıksa gözü

Vallâhi şakîdir yine billâhi şakî”

hicvi ile meşhur olduğunu bildirir.¹¹ Tezkirelerde şâirin nazmına şu örnekler verilir:

“Zevrak-ı pür-varaka lûle-i dûd oldı duman

Biz de tutduk dumanı kullanalum yaprakdan”¹²

*

Abdülkadir Erkal, “Hâdî, Memezâde Hâdî Ahmed Çelebi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi) (Erişim 09 Ağustos 2020).

⁷ Nev'î-zâde Atâ'î, *Şakâ'ik*, 2/699; Muhammed Riyâzî Efendi, *Riyâzî'ş-Şu'arâ*, 341.

⁸ Atâ'î, *Şakâ'ik*, 2/699; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, ed. Mustafa Tatçı - Cemal Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Yay., 2001), 2/1190.

⁹ Nev'î-zâde Atâ'î, *Şakâ'ik*, 2/699-700.

¹⁰ Nev'î-zâde Atâ'î, *Şakâ'ik*, 2/699; Muhammed Riyâzî Efendi, *Riyâzî'ş-Şu'arâ*, 341; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1190.

¹¹ Canım, *Edirne Şâirleri*, 243; Erkal, “Hâdî, Memezâde Hâdî Ahmed Çelebi”.

¹² Muhammed Riyâzî Efendi, *Riyâzî'ş-Şu'arâ*, 341; Nev'î-zâde Atâ'î, *Şakâ'ik*, 2/699.

“Şâdi-i merk-i ‘adüvden cismim etdi cânı terk
Müddet-i ömrümde bir şâd oldum ol da şâdmerk”¹³

*

“Gelmedi ahbâba bu şeb ol Mesîhâ-dem meğer
Hep gelenler rûh yok ahbâbda diyü döndüler”¹⁴

*

“İtmesün mi âh-ı dil-sûzum alevler âşikâr
‘Aşk dirler nâmına dilde bir âteş-pâre var”¹⁵

*

“Güneşden kadri ‘âlî olmağın ol mâh-ı tâbânuñ
Değüldür kâkûli fâkına düşmüş sâyesi anuñ”¹⁶

*

Özge âyînedür âyîne-i rûy-ı mahbûb
Bed-likâlarla nazar kılsa görür sûret-i hûb¹⁷

Edirneli Mama-zâde Ahmed Çelebi’nin tespit edilebilen eserleri şunlardır:

Nigâristân Tercümesi: Rıdvan Canım, Mama-zâde Ahmed Çelebi’nin Kemalpaşa-zâde’nin *Nigâristân* isimli eserini tercüme ettiğini fakat bu kitabın nüshasına henüz rastlanmadığını söylemektedir.¹⁸

Güzîde: Mama-zâde Ahmed Çelebi’nin tarihle ilgili bir eseridir. Rıdvan Canım bu eserin müsvedde hâlinde kaldığını nakletmektedir.¹⁹

Saray Şebrenğîzî: Yaşar Aydemir “*Hâdî’nin Saray Şebrenğîzî?*” isimli makalesinde biri Topkapı Sarayı Müzesinde, diğeri de DTCF. M. Özak

¹³ Nev’î-zâde Atâ’î, *Şakâ’ik*, 2/699; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1190.

¹⁴ Nev’î-zâde Atâ’î, *Şakâ’ik*, 2/699; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1190.

¹⁵ Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1190.

¹⁶ Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1190.

¹⁷ Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ’izî’nin Zübdetü’l-Eş’âr’ı*, 595.

¹⁸ Canım, *Edirne Şâirleri*, 243.

¹⁹ Canım, *Edirne Şâirleri*, 243.

Koleksiyonunda olmak üzere iki nüshası bulunan *Hâdî* mahlasıyla yazılmış eserin, XVI. yy.'da Edirneli Ahmed Hâdî tarafından kaleme alınmış olabileceğini söylemektedir. Aydemir, eserin başındaki “*Şehrengîz-i Şehr-i Serây-ı Hüür-âbâd ki Safâ-yı Âb u Hevâsı der-Dil-i Mısr-ı Bagdâd Dag-ı Hasret ve Arzûmendi-nihâd ez-ân Hâdî-nâme...*”²⁰ ifadelerinden dolayı eserin kütüphane kataloglarında “*Saray Şehrengîzî*” ismiyle değil de “*Bağdat Şehrengîzî*” olarak kaydedildiğini bildirmektedir.²¹

Aydemir çalışmasında *Hâdî* mahlaslı sekiz şâir bulunduğunu aktarmakta, ancak bu şâirler arasında Hâdî-i Bağdâdî’den söz etmemektedir. Ayrıca Rıdvan Canım’ın *Edirne Şâirleri*’nden hareketle Sofyalı Hâdî ile Edirneli Hâdî’nin aynı kişiler olduğunu yinelemektedir. Aydemir, sözü edilen makalesinde *Hâdî* mahlaslı şâirler arasında Ali Hâdî isminde Edirneli bir şâir daha olduğunu beyanla şöyle der: “*Şakâ’ik*’de adı geçen bir başka *Hâdî* mahlaslı şâir de Ali Hâdî’dir (ö. h. 1018/m. 1609). “*Mama-zâde Alisi*” demekle meşhur olan bu şâirin üstadının Hâdî Ahmed Çelebi’dir. Ölüm tarihi de Ahmed Hâdî ile aynıdır. Şiirlerinden örnek verilirken de başka kaynakların Ahmed Hâdî’ye ait gösterdiği iki beyti Ali Hâdî’nin gösterir...”²² Ancak *Şakâ’ik*’in ilgili sayfaları dikkatli şekilde okunacak olursa “*Mama-zâde Alisi*” diye meşhur olan Edirneli şâirin mahlası dillendirilmemekte, görev yerleri ve tarihleri bildirildikten sonra h. 1035 yılında vefât ettiği zikredilmektedir. Devamında hocasının *Hâdî* mahlaslı Edirneli Mama-zâde Ahmed Çelebi olduğu ve bu zatın da h. 1018’de öldüğü aktarılmaktadır. Sayfanın sonunda zikredilen şiirler de Riyâzî ve Nâ’îlî’nin Edirneli Mama-zâde Hâdî Ahmed Çelebi’nin beyitlerine verdikleri örneklerdir.²³

Ayrıca Edirnevî Mama-zâde (Meme-zâde) Hâdî Ahmed Çelebi’nin, *Aşık Çelebi Tezkiresi*’nde zikredilen Sofyalı Hâdî Ahmed

²⁰ Buna binaen başlıktaki “Bağdat” kelimesi Şehrengiz’in müellifinin h. 1008’de Bâkî’nin vefâtına düşürdüğü tarih beyti ile kaynaklarda şimdilik yalnızca mahlasını bulabildiğimiz Hâdî-i Bağdâdî olabileceği ihtimâlini akla getiriyorsa da şu an elde bulunan bilgi ve belgelerle bunu kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir.

²¹ Yaşar Aydemir, “Hâdî’nin Saray Şehrengizi”, *İlmi Araştırmalar* 12 (2001), 31–35.

²² Aydemir, “Hâdî’nin Saray Şehrengizi”, 34.

²³ Nev’î-zâde Atâ’î, *Şakâ’ik*, 2/699–700.

Efendi ile aynı şahıs olduğunu söyleyenler de vardır.²⁴ Ancak ulaştığımız kaynaklar bu iki şâirin farklı kişiler olduğu yönündedir. Bu sebeple Sofyalı Hâdî Ahmed Efendi farklı başlık altında ele alınmıştır.

Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi (d. ?- ö. ?) (XVI.- XVII. yy.)

Hâdî mahlasını kullanan bir diğer şâir, Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi'dir.²⁵ XVI. yy. tezkire yazarı Âşık Çelebi (ö. h. 978/m. 1571)'nin "*Adı Ahmed kendi Sofyalı, 'ilm ü ma'rifetden safâli kavâbil-i rûzgârdan ve her fenn ü fazîlete âmûzgârdandır. Henüz mülâzım olmuştur ve şi'r ü inşâ tekâmiline müdâvim olmuştur. Eyice mânâlara dokunur ve bi'l-cümle eş'ârı eş'âr içinde okunur.*"²⁶ şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Ahmed Hâdî Efendi'nin doğum yeri Sofya'dır. İyi bir medrese tahsili aldıktan sonra mülâzım olmuştur. İlim, mârifet ve fazîlette devrinin ileri gelenlerindedir. Döneminin beğenilen, örnek alınan bir şiir ve inşâ ustası olarak gösterilen Ahmed Hâdî Efendi'nin şiirlerine şu örnekler verilir:

"Haste-i gam râhat olmaz pister-i zerrîn ile
Hoş degüldür başı ehl-i mihnetüñ bâlîn ile"

*

"Du'âdan yâd kıl ben 'azm-i iklim-i 'adem kıldum
Şehâ sûg turma ben Mecnûn-ı ser-gerdân-ı andukça"

*

"Siyeh-pûş olsa her dem tan mı dūd-ı âh-ı 'âşıkdan

²⁴ Canım, *Edirne Şairleri*, 243–244; Aydemir, "Hâdî'nin Saray Şehrengizi", 33–35; Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'ârı*, 595; Erkal, "Hâdî, Memezâde Hâdî Ahmed Çelebi".

²⁵ Tuman, *Tubfe-i Nâilî*, 2/1190.

²⁶ Âşık Mehmed Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ* (Ankara: Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 218, ts.), 111b-112a; es- Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 231–232.

Benüm kıblem olupdur ehl-i ‘ışka Ka’be dergâhuñ”²⁷

Âşık Çelebi Tezkiresi’nde bir de Zatî (ö. h. 953/m. 1546)’nin öğrencisi Keşfi-i Gemiyânî (ö. h. 945/m. 1538-39) için düşürdüğü şu tarih nakledilmiştir:

“كشفي مسكيني شاد ايدة هادي”²⁸

(Keşfi miskîni şâd ide *Hâdî*)

Bazı kaynaklarda Mama-zâde Hâdî Ahmed Çelebi (ö. h. 1018/m. 1609-10) ile Sofyalı Hâdî Ahmed Efendi aynı şahıs olarak gösterilmektedir.²⁹ Bazılarında ise Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi ile Hüseyin Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed Efendi’yi aynı kişi kabul edilmektedir. Şöyle ki:

Bursalı Mehmed Tâhir’de müstakil bir başlık altında zikredilmemekle birlikte, Hüseyin Lâmekânî bahsinde onun hulefâsından olan ve Vahdete dair bir eseri ile manzum Silsile-i Bayrâmiyyesi bulunan Hâdî Ahmed Efendi isimli bir şâirden bahsedilmektedir.³⁰

Tuhfe-i Nâîlî’de Sofyalı Ahmed Hâdî ile Edirneli Mama-zâde Hâdî Ahmed Çelebi farklı şahıslar olarak ayrı başlıklarda zikredilmektedir. Nâ’îlî, Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi ile Hüseyin Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed Efendi aynı kişi kabul ediyor olmalı ki Sofyalı Ahmed Hâdî için *Âşık Çelebi Tezkiresi*’ni ve *Osmanlı Müellifleri*’nin Lâmekânî bahsini kaynak göstermektedir. Ancak yine de Sofyalı Ahmed Hâdî’nin Lâmekânîlerden olduğunu açıkça dile getirmemektedir. Yalnızca “*Ahmed Hâdî Efendi, Sofyalı*” ifadesini kullanmakta ve nazmına da Âşık Çelebi ile aynı beyitleri örnek vermektedir.³¹

²⁷ Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, 232; Tuman, *Tuhfe-i Nâîlî*, 2/1190–1191; Volkan Karagözlü, “Hâdî, Ahmed Hâdî Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi) (Erişim 09 Ağustos 2020).

²⁸ Âşık Çelebi, *Meşâ’irü’ş-Şu’arâ*, 306.

²⁹ Canım, *Edirne Şâirleri*, 243–244; Kayabaşı, *Kâf-zâde Fâ’izî’nin Zübdetü’l-Eş’âr’i*, 595; Erkal, “Hâdî, Memezâde Hâdî Ahmed Çelebi”.

³⁰ Bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Mustafa; Kurnaz Cemal Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000), 1/191.

³¹ Tuman, *Tuhfe-i Nâîlî*, 2/1190–1191.

Hülâsa, Ahmed Hâdî Efendi'nin Sofyalı olduğunu bildiren *Âşık Çelebi Tezkiresi*'nde onun Hüseyin Lâmekânî'nin halîfesi olduğu hakkında bilgi yoktur. Bursalı Mehmed Tâhir, Hüseyin Lâmekânî'nin halîfesi olan şâirin ismini Hâdî Ahmed olarak zikretmekte lâkin Sofyalı olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. *Tuhfe-i Nâ'îlî, Âşık Çelebi Tezkiresi*'nde zikredilen Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi ile *Bursalı Mehmed Tâhir*'de sözü edilen Hüseyin Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed'i aynı kişi kabul eden tek kaynaktır. Bu sebeple başka yeni bilgi ve belgelere ulaşıncaya ve Nâ'îlî'deki bilgi netlik kazanıncaya değin Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi ile Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed ayrı kişiler şeklinde kabul edilebilir.

Hâdî Ahmed Efendi (d. ?- ö. ?) (XVI.- XVII. yy.)

Yukarıda ifade edildiği üzere Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi ile Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed Efendi hakkındaki bilgiler yetersizdir. Lâmekânî halîfesi Hâdî Ahmed Efendi'nin nereli olduğuna dair kaynaklarda henüz net bir bilgiye rastlanmamıştır. Yapılan çalışmalarda Gölpınarlı'nın eseri³² ve bir ansiklopedi maddesindeki³³ birkaç satır hâriç Bayrâmî-Melâmîlerinden olan Hâdî Ahmed Efendi'den pek bahsedilmemiştir. Hayatı hakkındaki malûmatımız ancak söz konusu kaynaklarda zikredilen ve bizzat eserlerine ulaşarak edindiğimiz kadardır.

Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı eserinde ikinci devre Melâmîleri arasında "Lâmekânîlerden Hâdî" diye bahsettiği bir şâir, şeyhi olan Hüseyin Lâmekânî'nin h. 1035/m. 1625'teki vefâtına şu tarihi söylemiştir:

"Rihletinüñ *Hâdî*-i miskîn dedi târîhini

”لا مکانی عالم بالایه رحلت ایله دی“³⁴

(Lâmekânî 'âlem-i 'ukbâya rihlet eyledi)

³² Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Gri Yayınları, 1992), 80, 88–89.

³³ Yayın Kurulu, "Hâdî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (Dergah Yayınları, 1981), 4/3–4.

³⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

Gölpınarlı, *Hâdî* mahlaslı bu şâirden “*Lâmekânî dervişleri arasında en kudretli şâir budur.*” şeklinde söz etmektedir. Şâirin metânet, hayalindeki vüs’at, vezin ve kâfiyeye hâkimiyetteki kudretinden bahisle şu gazelini vermektedir:³⁵

“Tâ ref’-i nikâb eyledi ol rûy-i dilârâ
Gülgeşti vücûd etmeğe ‘azm eyledi eşyâ

Ruhsâr-ı pür-envâr-ı cihânbanını ol mâh
Mir’ât-ı musaffâda görüp kıldı temâşâ

Gören, görünen, gösteren ol olduğu için
Gayretle hemân gayriyi mahveyledi cânâ

Bildim ikilik sığmaz imiş vahdet evine
Ben dahi hemân varlığımı eyledim ifnâ

Ey pîr-i Hüdâ, fazl-ı Hüdâ lutf u kerem kıl
Hâdî kuluña bir nazar et; ref’ ola gavgâl!”³⁶

Ancak Gölpınarlı, *Hâdî* hakkında tafsilâtı bilgiye ulaşamadığını, Râmiz’de teşâdüf ettiği h. 1140’da (bazı kaynaklarda h. 1043)³⁷ vefât eden Bursalı *Hâdî*’nin söz konusu şâir olamayacağını, zîra tarih düşürdükten sonra 105 sene daha yaşama olasılığının bulunmadığını bildirmektedir. Yine Şeyhî’nin *Şakâyık Zeyl*’nde ve *Riyâzî Tezkiresi*’nde zikredilen h. 1018 vefât tarihli *Hâdî* mahlaslı Edirneli diğer şâirin de h. 1035’de tarih düşürmesi mümkün görülmediğinden, *Lâmekânî* halîfesi olan Ahmed *Hâdî* olmadığını söylemektedir.³⁸

³⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 88.

³⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 89.

³⁷ “Bursalı Şeyh Abdülbâkî oğlu Abdülhâdî Efendi” başlığına bakınız (s.13).

³⁸ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 88.

Gölpınarlı'nın açıklamalarında da görülüyor ki biraz önce yukarıda açıkladığımız üzere, Edirneli Mama-zâde Hâdî Ahmed Çelebi ile Sofyalı Hâdî Ahmed Efendi ya da Ahmed Hâdî Efendi farklı şâirlerdir. Gölpınarlı'nın bu tespitleri *Âşık Çelebi Tezkiresi* ve *Tuhfe-i Nâ'îlî*'yi destekler mâhiyettedir. Bu bilgiler doğrultusunda *Âşık Çelebi Tezkiresi* ve *Tuhfe-i Nâ'îlî*'de zikredilen Hâdî Ahmed Efendi, Sofyalı'dır. *Osmanlı Müellifleri* ve Gölpınarlı'nın Lâmekânî müritlerinden gösterdiği şâir için kesin olarak "*Sofyalı'dır*" diyemesek de Ahmed Hâdî Efendi'nin Lâmekânî müritlerinden bir şâir olduğu ve h. 1035/m. 1625'te hayatta olduğu kesindir. Diğer yandan Bayrâmî Melâmîliği, özellikle de Hamzavîler için Rumeli ve Balkanların ehemmiyeti³⁹ göz önünde bulundurulursa Ahmed Hâdî Efendi'nin Sofyalı olması muhtemeldir.

Ahmed Hâdî Efendi'nin vahdete dair bir eseri ile manzum *Silsile-i Bayrâmîyyesi* bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁰ Yapılan araştırmalarda kütüphane kataloglarında Hâdî Ahmed Efendi'nin başka eserlerine de ulaştık.⁴¹ Bu eserlerin büyük kısmı Hüseyin Lâmekânî'nin eserleri⁴² ile

³⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 31–228; Nihat Azamat, "Melâmet", *TDVİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/24–25; DİA, "Melâmîyye", *TDİA*, 2004, 29/29–35; Nesrin Sofuoğlu, "Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman Efendi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015), 155–188.

⁴⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/191.

⁴¹ Katalog taramalarında Ahmed Hâdî Efendi, Hâdî Ahmed Efendi, Hâdî Ahmed, Ahmed Hâdî ve Hâdî isimleri ile kayıtlı nüshalar bulduk. Bu nüshaların bir kısmını bizzat inceledikten sonra Ahmed Hâdî Efendi'ye ait olduğuna kanaat getirdiklerimizi yukarıda verdik. Ancak bir kısmı yurt dışında olan veya erişme imkânı bulamadığımız aşağıdaki nüshaların müellifimize ait olup olmadıklarını henüz tespit edemedik:

1. Resâ'il-i Hâdî Efendi: Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları ez-Zekiye-Mahtûtâtü Türkîyye ve Fârisîyye 16 numarada Hâdî Efendi adına kayıtlı bu eser 176-189 sayfalarındadır. Rik'a hatla Türkçe yazılmış olan yazmanın konusu genel ansiklopedi şeklinde kayıtlıdır. Eseri görme imkânımız olmadığından Ahmed Hâdî Efendi'ye âdiyetine dâir kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

2. Risâle-i Vahdet-i Vücûd: Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları koleksiyonunda Hâdî Ahmed adına kayıtlı iki nüshası bulunan *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* isimli eser, Mecâmi Talat 441 numarada bir mecmua içerisindedir. İkinci nüshası Mecâmi Talat 482 numaralarda 30-31 sayfalarındadır. Her iki nüshada da müellif ismi Hâdî Ahmed olarak yazılmış olup ölüm tarihi h. 1304/m. 1886

aynı mecmua içerisinde, hatta aynı isimde olup, şeyhinin eserlerinin benzeri, tercümesi yahut şerhi mâhiyetindedir. Öyle ki bu durum zamanla Lâmekânî ve Ahmed Hâdî Efendi'nin eserlerinin bir birine karışmasına dahi sebep olmuştur.⁴³

Silsile-i Bayrâmiyye. Manzum küçük bir Silsile-nâme olan bu eserin bir nüshası İzmir Milli Kütüphane 1016/4 numara 31b-33a'dadır. *Silsile-nâme*'nin ikinci nüshası, yine Bayrâmiyye'ye ait bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu A5278/4 numara 14b-16b'de Hâdî Ahmed Efendi'nin *Hayrî'l-Ensâb'dan Son İki Yaprak* ismiyle kayıtlıdır. Mecmuanın zahriye varaklarına son zamanlarda iliştilmiş kâğıtlara yazma içerisindeki eserler ve müellifleri hakkında ansiklopedik ve biyografik notlar düşülmüştür. Bu bilgilere göre, *Silsile-nâme*'nin yer aldığı son iki yaprak Hâdî'nin *Hayrî'l-Ensâb* adlı eserinden midir yoksa *Silsile-nâme* için kullanılan bir isim midir açık değildir. Çünkü kütüphane katalog ve kayıtlarında bu isimle bir eser bulunamamıştır. Eser

şeklinde verilmiştir. Bu nüshalar konusu, müellif ve eser ismi itibariyle Ahmed Hâdî Efendi'ye aitmiş gibi gözükseler de müellifin kayıtlarda verilen ölüm tarihi bu durumu imkânsız kullmaktadır. Ne yazık ki yurt dışı nüshaları bizzat incelenmeden kesin bir hüküm verilememektedir.

⁴² Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin eserleri: 1. *Dîvân*. 2. *Vahdet-nâme*. 3. *Risâle-i Vahdet*. 4. *Esrâr-nâme Tercümesi*. 5. "Küllü şey'in yerci'u ilâ 'aslihi " hadisini şerh eden bir *Risâlesi*. 6. Etvâr-ı seb'aya dâir Türkçe bir *Risâlesi*. 7. *Mektuplar*. Halvetî Şeyhi Belgradlı Nûrullâh Münirî Efendi'ye, İran savaşları serdârı Perhad Paşa'ya, İdris Efendi'ye, Kurşuncu-zâde'ye, müridlerinden Aşağıhisarlı İbrâhîm Efendi'ye ve Hüsâm Dede'ye yazdığı mektupları vardır. Bkz. Slobodan Ilić, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/95.

⁴³ Ankara Milli Kütüphane Yazmaları 408/2 numarada 8a-18a sayfalarında Ahmed Hâdî Efendi'nin *Risâle-i Vâcibü'l-Vücûd* ve İstanbul Belediye Kütüphanesi Osman Ergin Yazmaları koleksiyonu 312/5'de Ahmed Hâdî Efendi'nin *Risâle-i Tarikat* adlı eserleri farklı isimlerle kaydedilmiş olmalarına rağmen aynı eserdir. Üstelik bu iki eser Hüseyin Lâmekânî'nin *Vahdet-nâmesi* ile örtüşmektedir. Ayrıca zaten Kemikli çalışmasında Hâdî Ahmed Efendi'nin risâlelerinin Hüseyin Lâmekânî'ye mâl edilmiş olabileceği ihtimâlini belirtmektedir. Neticede Lâmekânî ve Ahmed Hâdî Efendi'nin risâleleri tek tek tespit edilip detaylı surette incelenmeden iki müellifin eserlerini ayırmak mümkün olmayacaktır. Hüseyin Lâmekânî'nin *Vahdet-nâmesi* için bkz. Bilal Kemikli, *Dost İlerinden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2004), 139.

manzum bir tarikat silsilesi olup başında Lâmekânî'ye yazılmış bir methiye, sonunda da h. 1023/m. 1614 tarihi bulunmaktadır.⁴⁴

Şevâhidü't-Tarîka ve Müşâbedetü'l-Hakîka: Ahmed Hâdî Efendi'nin bir nüshası İzmir Milli Kütüphane 1016/3 numarada 30a-31b varaklarında diğer eserleri ile aynı mecmua içerisinde bulunmaktadır. Risâlenin ikinci nüshası Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları 2761 numaradaki mecmuada 85b-88a arasında kayıtlıdır.⁴⁵

Risâle fî Külli Şey'in Yerci'ü ilâ 'Aslibi: Hâdî Ahmed Efendi'nin "Küllü şey'in yerci'ü ilâ 'aslibi" hadisini şerh ve tahkik eden risâlesidir. İzmir Milli Kütüphane 1016/7 numarada 46b-47b sayfalarında olan bu eser Hâdî'nin *Şevâhidü't-Tarîka ve Müşâbedetü'l-Hakîka* ve *Silsile-nâmesi* ile aynı mecmua içerisinde. Hüseyin Lâmekânî'nin de aynı adı taşıyan eseri bulunmaktadır.⁴⁶

Risâle-i Vâcibü'l-Vücûd: Mensur küçük bir risâle olan bu eser vâcib-i vücûd, vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmil gibi tasavvufî meselelerden

⁴⁴ Ankara Milli Ktp., Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 5278, yk. 1a-16b. 5278 numaralı mecmuanın ilk kısmında 1b-14b'de Hüseyin Lâmekânî'nin manzum *Esrâr-nâme Tercümesi*, 5278/2'de 1b-11b arasında der-kenarlarda Lâmekânî ile Belgrad'da Aşağı Hisar'da Şeyh İbrahim Efendi arasında tasavvufî konularda yazılmış karşılıklı mektuplar yer almaktadır. 5278/3'de 12a-14b sayfalarının der-kenarlarında Hasan Lâvücûd'un el yazısı ile *Risâle-i Tasavvuf* bulunur. Hüseyin Lâmekânî'nin risâleleri ile Ahmed Hâdî Efendi'nin hayat, *Silsile-nâme* metni ve diğer eserleri daha detaylı tetkik edilerek başka bir çalışmamızda ele alınacaktır.

⁴⁵ İzmir Milli Kütüphane 1016 numaralı mecmuada eserin ismi zikredilmekte fakat müellif belirtilmemektedir. Fakat risâle *Silsile-nâme* ve müellifin diğer eserleri ile aynı mecmua içerisinde. Hatta 1016 numaralı bu mecmuada 1016/6'da *Risâle-i Tarikat* isimli müellifi belirsiz bir eser daha bulunmakta olup bu risâle de Ahmed Hâdî'nin ya da Lâmekânî'nin olabilir. Aynı mecmua içerisinde 1016/8'de Lâmekânî'nin de mektupları bulunmaktadır.

⁴⁶ Ankara Milli Kütüphane yazmaları 408/1 kısmında 1a-5a arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlı bulunan eser içeriği incelendiğinde Lâmekânî'nin *Risâle fî Külli Şey'in Yerci'ü ilâ 'Aslibi* adlı bu eseri olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Ilić Lâmekânî'nin bu eserinin, Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 800, vr. 228b-229a'da olduğunu nakletmektedir. Ilić, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", XXVII, 95.

bahseder. Ankara Milli Kütüphane yazmaları 408 numarada⁴⁷ kayıtlı yalnızca a yüzleri yazılı 25 varaklı bir eserin 408/1 kısmında 1a-5a arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî*,⁴⁸ 408/2 de 8a-18a sayfalarında Ahmed Hâdî Efendi'nin *Risâle-i Vâcibü'l-Vücûd* adlı eseri peş peşe yer almaktadır. Ayrıca İstanbul Belediye Kütüphanesi Osman Ergin Yazmaları Koleksiyonu 312/5'de 15 Şevval 1317 istinsah tarihli mecmua içerisinde Ahmed Hâdî Efendi adına *Risâle-i Tarîkat* ismiyle kaydedilmiş nüsha *Risâle-i Vâcibü'l-Vücûd* ile aynı eserdir.

Risâle-i Tevhîd: Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları 2761 numarada kayıtlı mecmuada 84a-85a varaklarındadır. Mecmuada; Lâlî-zâde Abdülbâkî (ö. h. 1165/m. 1654), Hüseyin b. Mehmed b. Hüsâmeddîn Ankaravî (ö. h. 964/m. 1556), Lâmekânî Hüseyin Efendi (ö. h. 1035/m. 1625) gibi Melâmî büyüklerinin tasavvufa dair çeşitli eserleri yanında Ahmed Hâdî Efendi'nin; *Risâle-i Tevhîd* ve *Şevâhidü't-Tarîka ve Müşâbedetü'l-Hakîka* isimli risâleleri de vardır.

Vahdet-nâme: Ahmed Hâdî Efendi'nin *Vahdet-nâme*'si Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları 335/1 numarada 1b-5b'de kayıtlı h. 1073/m. 1662 istinsah tarihli Lâmekânî'nin insan-ı kâmil bağlamında tasavvufî görüşlerini anlattığı birkaç sayfalık Vahdet-nâmesi⁴⁹ ile aynı nüsha içerisinde 335/2 numarada 5b-10b'de bulunmaktadır. İliç'e göre Hâdî Ahmed Efendi'nin *Vahdet-nâme*'si Lâmekânî'nin *Risâle-i Vahdet* adlı eserinin şerhidir.⁵⁰

⁴⁷ Ankara Milli Ktp. Yazmaları 408 numarada kayıtlı yalnızca a yüzleri yazılı 25 varaklı bir eserin 408/1 kısmında 1a-5a arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî*, 408/2 de 8a-18a sayfalarında Ahmed Hâdî Efendi'nin *Risâle-i Vâcibü'l-Vücûd*, 408/3'de 21a-25a varaklarda Lütî Bey'e ait *Risâle-i Esrâr-nâme* bulunmaktadır. Bu nüshada *Esrâr-nâme* müellifinin ismi Lütî Bey şeklinde yazılmışsa da eser üzerine yapılan çalışmalara göre *Esrâr-nâme*'nin müellifi Lâtîfî'dir.

⁴⁸ Ankara Milli Kütüphane yazmaları 408/1 kısmında 1a-5a arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlı bulunan bu eserin içeriğini incelediğimizde *Lâmekânî'nin Risâle fi Külli Şey'in Yercî'u ilâ 'Aslıhi* adlı eseri olduğunu tespit ettik.

⁴⁹ Hüseyin Lâmekânî'nin *Vahdet-nâmesi* için bkz.: Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses*, 136–143.

⁵⁰ İliç, "Lâmekânî Hüseyin Efendi", 27/95.

Melâmîliğe dair biyografi ve mecmuaların, özellikle de Lâmekânî ve Hâdî Ahmed Efendi'nin eserlerinin tek tek tespiti ve incelenmesi ile mutasavvıf şâir hakkındaki malûmatların artacağı kanaatindeyiz. Burada şimdilik Lâmekânî dervişlerinden olan bu mutasavvıf şâirin hayatı hakkında ulaşabildiğimiz kadar bilgiyi ve ilk kez bir araya getirdiğimiz eser listesini vermekle yetiniyoruz. Hâdî Ahmed Efendi'nin eserlerinin tam metinlerinin ilim âlemine kazandırılması daha sonraki hedefimizdir.

Nâzük-zâde Abdülhâdî Çelebi (d. ?-ö. ?) (XVII. yy)

Hâdî mahlasıyla şiir yazan diğer bir şâir olan Nâzük-zâde Abdülhâdî Çelebi, Bursalı'dır.⁵¹ Hayatı hakkında başka bilgiye rastlamadığımız Nâzük-zâde Abdülhâdî Çelebi'nin manzûmelerine verilen örnekler şunlardır:

Sanmañ o leb-i la'li mey-i nâbile birdür
Mümkün mi demek sükkere dûşâbile birdür

Yokdur dehen-i pâkine şâyeste-i teşbîh
Ancak denilür gevher-i nâ-yâbile birdür

Dil-şâd oluruz sanma bizi sâkî meyünle
Meclisdeki yâr olmaya zehr-âbile birdür

*

Hikmet-i hüsnini fehm eylemede ol mâhuñ
'Akl-ı kül 'âciz olur kuvvet-i idrâk değül

*

Anma ol devleti kim sonra peşimân olasın
İste ol 'izzeti kim hürrem ü handân olasın⁵²

⁵¹ İsmâil Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübtetü'l-Eş'âr*, ed. Abdülkerim Abdülkadiroğlu (Ankara, 1985), 676-677; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1191.

⁵² İsmâil Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr*, 676-677; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/1191.

Safâyî'de:

“Mablası Hâdî, ismi ‘Abdü’l-bâdî’dir. ‘Afitâb-ı vücûdu matla’-ı
Bursa’dan tulû’ etmiştir. Evâ’il-i bâlinde tarîk-i ‘ilme ‘âzîm ü müllâzım

Anadolu’da ve Osmanlı idaresindeki Arap topraklarında yer alan stratejik açıdan, nüfus ve kültür bakımından önde gelen büyük şehirler yönetim ve halkın güvenliği açısından önem arz ettiğinden buraların idaresine tecrübeli ulemâ gönderilir ve bu kadılıklar mevlevîyyet olarak anılırdı. Tayin edilen kadılar da mevlevîyyet rütbesini kazanmış olurdu. Bkz. Fahri Unan, “Mevlevîyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004).

⁵⁷ Fâtih döneminde medreseler derecelendirilmiş, isimlerini müderrislerine ödenen günlük ücretlerden alan yirmili, yirmi beşli, otuzlu, kırklı ve ellili medreseler ortaya çıkmıştır. Ellili medreseler hâriç ve dâhil olmak üzere ikiye ayrılmış; hâriç medreseleri devlet erkânı tarafından, dâhil medreseleri ise genellikle Osmanlı hânedan mensupları tarafından yaptırılmıştır. Kânûn-nâme’ye göre medreseler; ibtidâ-i hâric, hareket-i hâric, ibtidâ-i dâhil, hareket-i dâhil, mûsile-i Sahn, Sahn-ı Semân, ibtidâ-i altmışlı, hareket-i altmışlı, mûsile-i Süleymâniyye, Süleymâniyye, hâmise-i Süleymâniyye, dârü’l-hadîs(-i Süleymâniyye) olmak üzere on iki gruba ayrılmıştır. Bu uygulama XVI. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Medrese sayısının ve buralarda ders veren ulemânın artması ile medreselerin tasnifi, derecelenmesi ve pâyeye olarak geçen yeni bir uygulamanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Pâyeye müderrislerin, kadıların ve bazen de askerî sınıf mensuplarının tayin ve terfileri için kullanılan bir terimdir. Pâyeye sistemi müderrislerin tayinleri ve terfileri sırasında boş kadro bulunmadığı durumlarda uygulanmıştır. Meselâ Sahn müderrisliğine getirilecek birine Sahn medreselerinde açık bulunmaması durumunda, Sahn olmayan bir medresenin hükmen Sahn sayılarak buraya atanması sağlanmıştır. Bu sayede ilmiye mensuplarının terfilerinde üst medreselerde kadroların boşalmasını beklemeye gerek kalmıyor, bir üst medresenin pâyesi daha düşük seviyedeki bir medreseye verilerek müderrisine terfi imkânı sağlanıyor, pâyeye verilen kişi bir üst medresenin müderrisiyle aynı hak ve yetkilere sahip oluyordu. Bu uygulamanın örneklerine Atâ’î’nin *Zey-i Şakâ’ik*’inde sıkça rastlanır. Pâyeye sistemi kadılıklara tayinlerde de görülür. XVII. yüzyılın başlarında az rastlanan pâyeli kadı tayinleri, XVIII. yüzyılda yaygın hale gelmiştir. Osmanlı fetihlerinin durması, kadılıkların sayısının sınırlı, kadı olması istenenlerin ise fazlalığı nedeniyle adaylar buldukları mevkide bir üst kadılığın pâyesini almışlar veya daha müderrisken kadılık pâyesine geçirilmişlerdir. Önceleri sadece emekli muâmelelerinde rastlanan pâyeye tevcihleri daha sonra aktif görevlere dönüşmüştür. Meselâ Şeyhülislâm Hoca Sâdeddîn Efendi’nin oğlu Şeyhülislâm Es’ad Efendi h. 1004/m. 1596’da Edirne kadısı bulunduğu sırada Anadolu sadâreti pâyesiyle emekli olmuştur. Bkz. Fahri Unan, “Pâyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/193–194.

olup *tabşîl-i ma'ârif-i 'ulûmdan sonra mahrûsa-i mezbûre müderrisleri zümresine dâhil olup kat'ı medâris ederek Trâblus-Şâm ve Diyâr-ı Bekîr mevlevîyyeti ile mukazzî'l-merâm olmuştur. 'Asrın şu'arâsındandır. 'İlm ü fazl ile ma'mûr ve ma'ârif ü kemâlât ile meşhûrdur.'*⁵⁸ şeklinde tanıtılmaktadır.

Sâlim'de de şu şekilde anlatılır:

"Nâm-ı nâmî ve ism-i garâmûleri 'Abdü'l-hâdî olmağla mablas-ı merkûmu ihtiyâr eylemişlerdir. Ol ma'den-i ma'rifet olan zât-ı pür-fazîletüñ cevber-i zât-ı bî-akrânları şehr-i İrem-âsâ olan medîne-i Burusa'dan nümâyân olmuştur. Burûsa'da Gâzî Hudâvendigâr şeybi 'Abdü'l-bâkî Efendi nâm 'azîz-i hünermendün ferzend-i ercümendidir. 'Âlem-i sinn ü temyîze vusûllerinde 'ilm ü ma'ârifte iştigâl ve Konya mevlevîyyetinden ma'zûlen intikâl eyleyen Burusî Nâzikî 'Abdu'llâh Efendi'den sarf-i himmet eyleyip sarf u nahvi ve vâdî-i şî'r ü inşâyı bî'l-cümle tabşîl eyleyip ba'debû meşhûr-ı âfâk Hâce-i İshak erbâb-ı kemâlin bülendi fâzıl-ı yegâne Ahmed Efendi merhûmdan ve ke-zâlik hil'at-ı 'ilm be-dûş-ı iktidâr olanlaruñ bülendi merhûm u magfûr 'Uryânî 'Alî Efendi'den telemmüze ü istifâde ve Şeyb Ahmed 'İzzî'nüñ 'ale't-tertîb hadîs-i şerîf dersine âmâde olmuş bir pür-fazl u kemâl bir zât-ı sûtûde-bısal olup medîne-i mezbûrede 'Abdü'l-kâdir-zâde 1092 târîhinde yine medîne-i merkûmede vâkı' Kadriyye Medresesinden Tokat mevlevîyyetine olduklarında anlardan mülâzım ve kırk akça medreseden 'âdet üzre ma'zûl olduklarından sonra sene 1102 târîhinde şeybü'l-İslâm ve müftî'l-enâm mahâdîm-i kirâmuñ bülendi Ebû Sa'id-zâde Feyzullah Efendi'den ibtidâ-i bâric i'tibârıyla sâ-i selâse ile Leysî-zâde Medresesine ve 1106 târîhinde yine medîne-i merkûmede dâhil i'tibârıyla Hüseyin Paşa Medresesine ve 1111 târîhinde yine ol beldede Erzincânî Medresesine hareket-i dâhil i'tibârıyla varıp 1114'de yine ol beldede Şâhin Lâla Medresesine mûsıla-i Sabn ile güzâr ve 1115 târîhinde yerlerinde

⁵⁸ Nuran Üzer Altuner, *Safâ'î ve Tezkiresi İnceleme-Tenkitledi Metin-İndeks* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1989), 1056–1057; Safâyî Mustafa Efendi, *Tezkire-i Safâyî (Nubbetü'l-Âsâr min Fenâ'idü'l-Eş'âr) İnceleme-Metin-İndeks*, ed. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 724; Havva Yeşilyurt, *Sâlim ve Safâyî Tezkirelerindeki Biyografik Bilgilerin Karşılaştırılması* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 553–555.

*Sahn i'tibâr olunup ve 1116'da yine medîne-i merkûmede altmışlı i'tibârıyla İvaz Paşa Medresesine olup birkaç günden sonra Tire mevlevîyyetiyle defter-i mevâlî-i kirâma dâhil ve 1119'da Şâm Trablusı mevlevîyyetine vâsıl olup 1122'de Magnisa pâyesiyile Kaysariyye olup andan dabı ma'zûl oldukdan sonra esnâ-yı tabrîr-i tezķiremiķde 1134 târîbinde Âmid mevlevîyyetiyle mesrûr olup ol mansıb-ı celîli zabt etmekte idiler. Hakkâ ki miyâne-i akrânda zâtı ma'mûr bir zât-ı ma'ârif- mevfûrdur. Esnâ-yı ferâğ-ı iştigâlde techîz-i zihni için şî'r ü inşâ ile âz-mâyîş-i tab' eyleyip rahş-ı dil-i çâlâkların meydân-ı 'urfânda cevân ederlerdi."*⁵⁹

İsmâil Belîğ'de şöyle zikredilir: "Mevâlî-i kirâm zümresinden Bursavî Şeyh 'Abdü'l-Bâkî-zâde 'Abdü'l-Hâdî Efendi'dür. Hâlen belde-i Üsküdar'da seccâde-nişîn-i hükûmetdür. Güftâr-ı tab'-ı belâğat-şî'ârından nuhbedür"⁶⁰:

"Hurûş-ı eşk-i firkat dîde-i deryâ makâtırdan
Hayâlî nakşın itmez şüste yâruñ levh-i hâtırdan

Şarâb-ı la'l-i dil-ber gibi bana çâre-sâz olmaz
Tabîbün virdügi ma'cûn eger olsa cevâhirden

Füsûn u fitne ile itdiler yağma dil ü cânı
Amân ol gamze-i câdû ile ol çeşm-i sâhirden

Ruhuñ hurşide kaddün serv-i gül-zâra ider teşbîh
Dil-i dîvâne söyler şimdi geh gökden gehî yerden

Bu bâğuñ olmamışdur nahl-i bîd-i bâğı bâr-âver
Yeri yokdur kerem ümmîdinüñ dest-i ekâbirden"

⁵⁹ Mîr-zâde Mehmed Emîn Sâlim, *Tezķiretü's-suarâ*, ed. Adnan İnce (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 466-467; Yeşilyurt, *Sâlim ve Safâiyî Tezķirelerindeki Biyografik Bilgilerin Karşılaştırılması*, 553-555.

⁶⁰ İsmâil Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr*, 677-678.

*

“Şeb rûşen olur şem‘-i cemâl-i hasenümden
Pûşide kalur meh-ruh-ı pertev-fikenümden

Serv-i çemenüñ kalmadı reftâre mecâli
Hayrânî-i nahl-i kad-i âşûb fitenümden

Endâhte eyler kalemüñ ‘aczile Bihzâd
Dermânde olup rikkat-i nakş-ı dehenümden

Hâdî idicek gûş beni eyledi o medhûş
Bu nev-gazeli dil-ber-i şîrîn suhenümden”

*

“Yeter bu peyrevî-i zâhid-i riyâ-pîşe
Biraz da pîr-i harâbâta hidmet eyleyelüm

Virüp nukûd-ı niyâzı o hâce-i hüsne
Metâ-ı nâz alalum gel ticâret eyleyelüm”

*

“Hâyîde olmasa dir idüm hatt-ı la‘line
Mûrân geldi mühr-i Süleymânı görmeğe

Câm-ı bilürsuz göremez bâde mey-fürûş
Pîr olmağile ‘aynuñ ider anı görmege

Peyk-i nesîmi gül-şene gönderdi ‘andelîb
Bikr-i ‘afffe-i gül-i handânı görmeğe”

*

“Bu şeb bezm-i ‘adüvde gerçi kim ol meh-likâ kaldı
Hele derd-i ğam-ı hicrânîde tenhâ bana kaldı

Çıkarduk ârzû-yı merhem-i bihbûdî hâtırdan
Dimâg-ı zahmümüzde lezzet-i tîg-i cefâ kaldı

O şeh-nâzun gice âğâze-i taksîm-i lutfından
Sımâh-ı cân ü dilde bûseliksi bir sadâ kaldı”

Safvet Tezkiresi’nde: “İsmi ‘Abdül-hâdî’dir. *Âfitâb-ı vücûdu Bursa’dan tulû’ itmişdir. Diyâr-ı Bekir mevlevîyyeti ile mukzî’l-merâm olmuştur.*”⁶¹ denmektedir.

Şeyhî’de Abdülhâdî Efendi’nin görev yerleri ve tayin tarihleri şu şekildedir: Bursalı Şeyh Abdülbâkî oğlu Abdülhâdî Efendi h. 1069’da Hâfız Paşa Medresesi’nden, h. 1106’da Leysî-zâde Medresesi’nden, h. 1112’de Hüseyin Paşa Medresesi’nden, h. 1116’da Lala Şâhin Paşa Medresesi’nden azlolunmuştur. 1116’da İvaz Paşa Medresesine, aynı yıl Tire kadılığına, h. 1119’da Trablus-Şâm kadılığına tayin edilmiştir. h. 1120 Safer’inde Trablus-Şâm kadılığından azledilmiş; h. 1123’de Kayseri kadılığına, h. 1134’de Diyâr-ı Bekir kadılığına, h. 1139’da Üsküdar kadılığına getirilmiştir.⁶²

Râmiz’e göre: Abdülhâdî Efendi Bursa’da Gâzî Hüdâvendigâr Camii vâizi Abdülbâkî Efendi’nin oğludur. Bursa meşâyihından olup ilim ve mârifette yüksek derecelere sahiptir. Abdülkâdir-zâde’den mülâzım olmuş, h. 1103 tarihinde Bursa’da Leysî-zâde medresesine atanmış, daha sonra altmışlı rütbesiyle İvaz Paşa müderrisliğine tayin olmuştur. h. 1110’da Tire mevlevîyyetine, h. 1122’de Kaysariyye kazâsına nâil, h. 1134’de Diyâr-ı Bekir’e vâsil olmuş, h. 1139’da da Üsküdar

⁶¹ Bilal Güzel, *Kemiksiz-Zâde Safvet Mustafa Ve “Nubbetü’l-Âsâr Min Ferâidi’l-Eş’âr” İsimli Şâir Tezkiresi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 796–797. Güzel, yüksek lisans tezi olan bu çalışmada, Safvet ve Safayî tezkirelerini karşılaştırdığı bölümde (s. 38), mevlevîyyet kavramında hatâya düşerek şâiri Mevlevî tarikatından göstermektedir.

⁶² Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâ’ik-i Nu’mâniye ve Zeyilleri Vakâyi’ü’l-Fudalâ*, ed. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 4/73, 511, 292, 401, 404, 586, 638, 654, 352, 455, 301, 452, 453, 548, 518, 535, 729, 728.

mevlevîyyetine atanmıştır. h. 1140 yılında Cemâde'l-ülâsında Üsküdar'da vefât etmiştir.⁶³

Fatîn Tezkiresi'nde şu bilgi yer alır:

“‘Abdü'l-hâdî Efendi Burûsa'da Hisâr Câmî'i şeyhi 'Abdü'l-bâkî Efendi merhûmuñ oğlu olup hâriç i'tibâriyle müderris; 1116 târihinde Tire kazâsı hükûmetine nâ'il, 1119 târihinde Trablus-Şâm kazâsına, 1123 târihinde belde-i Kayseriye'ye kadı ve bâkim, soñra hükûmetle Mağnisa ve Diyâr-ı Bekir'e râhî ve 'âzîm olduktan soñra Üsküdar'da seccâde-nişân-i şer'-i enver olduğu hâlde bir müddet imrâr-i şâm u seber eyleyip 1243 senesi cânib-i Hicâz-ı mağfîret-tırâza 'âzîmetle sene-i mezbûre hilâlinde beyne'l-harameyn nakl-ı niyâz-ı Cennet eylemiştir. Mûmâ-ileyhüñ eş'ârı şâ'irâne ve üstâdâne vâki' olmuştur”.⁶⁴

GAZEL

“Bu şeb bezm-i adûda gerçi kim ol meh-likâ kaldı
Hele derd ü gam-ı hicrânide tenhâ bana kaldı

Çıkardı ârzû-yı merhem-i behbûdu hâtırdan
Dimâğ-ı zahmımızda lezzet-i tûğ-i cefâ kaldı

O şeh-nâzın gice âgaze-i taksîm-i lutfuñdan
Sımâh-ı cân u dilde bir acâyip hoş sadâ kaldı

Şarâba nakd-i akli olmaz oldular harâbâtın
Ne bâzârında germiyet ne bir bey' u şîrâ kaldı

Bu nazmı *Hâdîyâ* bir nüktedân vasfıyle itmâm it
Yazıkdur nâ-tamâm ol nüsha-i medh u senâ kaldı”

⁶³ Sadık Erdem, *Râmîz ve Âdâb-ı Zuraşsı İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı: 79, Tezkireler Dizisi-Sayı: 1, 1994), 281.

⁶⁴ Fatîm Davud, *Fatîn Tezkiresi (Hâtîmetü'l-Eşâr)*, ed. Ömer Çiftçi (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 527–528.

Mehmed Tevfik'te şöyle bilgi verilir: Bâkî-zâde Abdülhâdî Efendi Bursa'da doğmuş, ilim ve mârifette eşi benzeri olmayan bir zât olmuş. Mevlevîyyet pâyesine ulaşmış ve h. 1141'de Üsküdar'a kadı tayin edilmiştir. Hicrî 1142'de hac için Beytullâh'a gitmiş, h. 1143 tarihinde beyne'l-Harameyn'de âhirete göç etmiştir. *Hâdî* mahlasıyla el-sine-i selâsede (Arapça-Farsça-Türkçe) şiirleri vardır.⁶⁵

Fındıklılı İsmet Efendi'nin *Şakâ'ik Zeyl*'nde şu bilgi bulunmaktadır: Bursa ulemâsının önde gelenlerinden Bâkî-zâde Hâdî Efendi, Bursa'da Hisâr Câmî-i şerîfi şeyhi Abdülbâkî Efendi'nin oğlu olup Bursa'da doğmuştur. Bursa'nın ileri gelen âlimlerinden tahsilini tamamladıktan sonra h. 1106 Muharrem'inde müderris, h. 1116'da Tire, h. 1119'da Trablus-Şâm nâibi, h. 1123 Cemâziye'l-âhire'sinde Kaysari, h. 1129 Muharrem'inde Manisa, h. 1134 Rebî'ü'l-evvelinde Diyâr-ı Bekir, h. 1139 Cemâziye'l-âhire'sinde Üsküdar mollası olmuştur. Hicrî 1142'de hacc-ı şerîfe gidip, dönüşünde h. 1143 evâ'ilinde bekâ âlemine göç eylemiştir. Erbâb-ı ilm ü irfândan mehâsin-i ahlâk ile tezyîn-i zât edenlerden olup *Hâdî* mahlasıyla Arabî, Fârisî, Türkî şiirleri vardır.⁶⁶

Mehmed Süreyyâ'ya göre Abdülhâdî Edendi, Bursa'da Hisar Câmîi şeyhi Abdülbâkî Efendi'nin oğludur. Müderris ve Üsküdar mollası olmuş, h. 1143/m. 1759/60'da vefât etmiştir. Oğlu Mehmed Emin Efendi'dir.⁶⁷

Son olarak Tuman'a göre: "*Abdü'l-hâdî Efendi, Bursa'da Gazî Hüdvendigâr Camii vâ'izî Şeyh Abdülbâkî Efendi'nin oğludur, Bursalı, müderris, Üsküdar kadısıdır. Vefâtı h. 1143/m. 1730'dur. Mekke'de medfûndur. Vefâtı tarihini Râmîz'in h. 1140 göstermesi yanlıştır.*"⁶⁸

Bursalı Abdülhâdî Edendi hakkında tezkirelerde verilen mâlûmatdan da anlaşılacağı üzere rivâyet farklılıkları oldukça fazladır.

⁶⁵ Ruhsâr Zübeyiroğlu, *Mecmû'atü't-terâcim Mehmed Tevfik Efendi* (İstanbul Üniversitesi, 1989), 263–264.

⁶⁶ Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakâ'ik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Tekmiletü's-Şekâ'ik fî Hakke Ehl'l-Hakâ'ik*, ed. Özcan Abdülkadir (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5/23–24.

⁶⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 1/109.

⁶⁸ Tuman, *Tubfe-i Nâilî*, 2/1190.

Özetle şunu diyebiliriz ki: Abdülhâdî Edendi Bursalı olup Şeyh Abdülbâkî Efendi'nin oğludur. Doğum tarihi belli olmayan Abdülhâdî Edendi, *Hâdî* mahlasıyla Arapça-Farsça-Türkçe şiirler yazmıştır. Bursa'da zamanın ulemâ ve şuarasından iyi bir tahsil gören Abdülhâdî, ilim ve mârifette eşi benzeri olmayan bir zat olmuş, müderrislik, naiblik, kadılık, mollalık ve mevlevîyet mertebelerinde bulunmuştur. Safâyî, Sâlim, Belîğ, Safvet ve Şeyhî tezkireleri yazıldığı sırada hayatta olan Abdülhâdî Efendi'nin ölüm tarihi, Râmiz'de h. 1140 yılının Cemâde'l-ülâsında Üsküdar'da gösterilmektedir. Ancak Tuman'a göre bu tarih yanlıştır. *Kezâ Fatîm Tezkiresi*'ndeki h. 1243 vefât tarihi de hatâlıdır. Mehmed Tevfik, Fındıklılı İsmet Efendi, Mehmed Süreyyâ, Tuman'a göre ise h. 1143/m. 1730'da vefât etmiştir. Abdülhâdî Efendi, hac farîzası sırasında beyne'l-Haremeyn'de ölmüş, Mekke'ye defnedilmiştir.

Kaynaklarda Abdülhâdî Efendi'nin düşürdüğü birkaç tarih tespit ettik. Bunların ilki Abdülhâdî Efendi'nin, Bursa mevalisinden Nâzûk Abdullâh Efendi'nin h. 1098'deki vefâtına söylediği tarihtir:

“اولا بهشت عالیده نازکی افندی”⁶⁹

(Ola bihişt-i 'âlîde Nâzûkî Efendi)

İkinci olarak Şeyhî'nin *Şakâ'ik Zeyl*'nde, Bursalı Abdülhâdî Efendi'nin, babası Şeyh Abdülbâkî Efendi'nin h. 1121'deki vefâtına söylediği şu tarih aktarılır:

“جنت اولاد پدمر باقی افندی یه مکان”⁷⁰

(Cennet ola pederim Bâkî Efendi'ye mekân)

Abdülhâdî Efendi'nin düşürdüğü diğer tarih henüz genç yaşta iken h. 1100'de vefât eden Bursalı âlim ve şâir Şevkî içindir:

“جان شوقی جنته عزم ایلدی”⁷¹

(Cân-ı Şevkî cennete 'azm eyledi)

⁶⁹ İsmâil Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr*, 541.

⁷⁰ Şeyh Abdülbâkî Efendi için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâ'ik*, 4/418–419.

⁷¹ Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâ'ik*, 4/57; İsmâil Belîğ, *Nubbetü'l-Âsâr*, 236.

Son olarak Şeyh İsmâil Hakkı Hazretleri'nin *Râhu'l-Beyân* ismindeki tefsiri tamamlandığında söyledikleri Arapça tarihtir:

“ارخ الختم بهذا التاريخ \الب تفسير كلام البارى” (h. 1119) ⁷²

Bursalı Abdülhâdî Efendi'nin kaynaklarda genellikle Feyzullâh Efendi⁷³ ve Seyyid Mehmed Emîn Efendi⁷⁴ adındaki oğulları zikredilir. *Safâyî Tezkiresi*'nde Bursalı şâir Hâdî Efendi'nin oğlu olan Sâbık mahlaslı bir şâirden daha söz edilmektedir.⁷⁵

⁷² Zübeyiroğlu, *Mecmû'atü't-terâcim Mehmed Teyfik Efendi*, 264; İsmet Efendi, *Şakâik*, 5/24.

⁷³ Feyzullâh Efendi, Feyzî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Mülâzım olmuş ve çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, kadılık ve mevlevîyyet görevinde de bulunmuştur. İlmî ve edebî konularda mâhirdir. Şeyhî, Feyzî'nin çeşitli ilimlerden bilgisi bulunduğunu, “elsine-i selâse”yi kullanmada yetenekli, şiir ve inşâda başarılı olduğunu kaydeder. Bazı kaynaklarda h. 16 Zilhicce 1128/m. 1 Aralık 1716, bazılarında h. Zilhicce 1127/m. Kasım-Aralık 1715 tarihinde vefât ettiği kayıtlıdır. Fatih Câmî'nde cenâze namazı kılınmış, Edirnekapı'ya defnedilmiştir. Bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik*, 4/392; Hanife Koncu, “Feyzî, Abdülhâdîzâde Feyzullah”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi) (Erişim 09 Ağustos 2020).

⁷⁴ Babası gibi şâir olan Seyyid Mehmed Emin Efendi Emîn mahlası ile şiirler yazmıştır. *Beliğ Tezkiresi* yazıldığı sırada Trablus-Şâm kadısıdır. Fatîn'e göre, şâir Emîn Bursevî Abdülhâdî Efendi'nin oğludur. Emîn Efendi hâriç itibarıyla müderris sınıfına mülâzım; önce Kayseri, sonra Filibe kazâlarına kadı ve hâkim olmuş iken Filibe'de h. 1159 tarihinde vefât etmiştir. Bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik*, 4/406; İsmail Belig, *Nubbetü'l-Âsâr*, 26–27; Fatîn Davud, *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*, 36; Ramazan Ekinci, “Emîn, Abdülhâdî-zâde Seyyid Mehmed Emin Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi) (Erişim 09 Ağustos 2020).

⁷⁵ Safâyî Mustafa Efendi, *Tezkiire-i Safâyî*, 305.

SONUÇ

Türk Edebiyatında mahlas-daş şâirlerin varlığı ve bu durumun sebep olduğu karışıklıklar, daha şâirlerin kendi yaşadıkları devirlerde gün yüzüne çıkmış, zamanla bu mesele neredeyse çözülemez bir düğüm halini almıştır. Edebiyat araştırmacıları bu soruna zaman zaman temas etmişlerse de tek tek mahlaslar üzerinde yapılacak tetkiklerin araştırmacılara daha yol gösterici olacağı kanaatindeyiz. Bu konuda yapılmış birkaç çalışma varsa da kullanılan mahlasların çeşitliliği göz önüne alındığında sayıları yetersiz kalmaktadır.

Ulaşılan Osmanlıca el yazması eserlerin ve şiirlerin kalem sahiplerinin bulunması için giriştiğimiz gayret neticede Türk Edebiyatı tarihi boyunca on dört şâirin *Hâdî* mahlasını kullandığı tespit edilmiştir. Bu şâirlerden neredeyse yarısının XVI. ve XVII. asırlarda yaşamış olması dolayısıyla en fazla karışıklık bu dönemdeki şâirler için söz konusu olmuştur. Türk Edebiyatı tarihi boyunca yaşamış bütün şâirlerin hayatları, eserleri ve şiirlerini anlatmak bir makalenin sınırlarını aşacağından öncelikle XVI. ve XVII. yüzyılların aydınlatılması gereği doğmuştur.

XVI. ve XVII. asırda *Hâdî* mahlasını toplam altı şâir tercih etmiştir. Bu sayının yeni eserlerin gün yüzüne çıkarılmasıyla artması mümkündür. Ancak elden geldiğince birinci elden kaynaklara inilerek hazırlanmış olduğumuz bu çalışmada, *Hâdî-i Bağdâdî* ve *Bayrâmî-Melâmî* şâir Ahmed Hâdî Efendi gibi haklarında daha önce ya çok az bilgi bulunan ya da hiç temas edilmemiş şâirler gün yüzüne çıkarılmış, tespit edilen eserleri ilk kez tanıtılmıştır. Mama-zâde Hâdî Ahmed Çelebi ve Sofyalı Ahmed Hâdî Efendi hakkında kaynaklarda ve mevcut çalışmalarda daha önce tekrarlanan karışıklıklar belgeleriyle giderilmeye çalışılmıştır. Ulaşılabilen eserlerde şâirlere dair bilgilerdeki farklılıklara, hatâlara ve eksikliklere temas edilmiştir. Bazı şâirlerin de eserlerinin yeni nüshaları bulunmuştur.

Kadim kaynaklara ulaşmadaki zorluklar nazar-ı dikkate alınırsa bu eserlere dayanan hemen her çalışmada olduğu üzere bu makalede de eksiklikler ve hatâlar elbette olacaktır. Lâkin elde edilecek yeni bilgi ve belgelerle, yapılacak yeni araştırmalarla her daim daha net ve daha doğru bilgiye ulaşma ihtimâlinin olduğunu hatırlatmak isteriz.

KAYNAKÇA

- Adak, Abdurrahman. “Dîvân Edebiyatında Mahlasların Karıştırılması - Za’îfî ve Za’fî Mahlaslı Şairler Örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 50 (2012), 157–172.
- Akün, Ömer Faruk. “Dîvân Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/389–427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Algar, Hamid. “Molla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/238–239. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Altuner, Nuran Üzer. “Safâ’î ve Tezkiresi İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1989.
- Âşık Çelebi, es- Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ’irü’s-Şu’arâ*. ed. Filiz Kılıç. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Âşık Mehmed Çelebi. *Meşâ’irü’s-Şu’arâ*. Ankara: Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 218, ts.
- Atık, Hikmet. “Türk Edebiyatında Nakşî Mahlaslı Şâirler”. *İstem* 5 (2005), 169–180.
- Aydemir, Yaşar. “Hâdî’nin Saray Şehrengizi”. *İlmi Araştırmalar* 12 (2001), 31–56.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. ed. Ramazan Ekinci. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Azamat, Nihat. “Melâmet”. *TDVİA*. 29/24–25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa; Kurnaz Cemal Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- Canım, Rıdvan. *Edirne Şâirleri*. Erzurum: Akçağ Yayınları, 1995.
- Çavuşoğlu, Mehmet. “Bâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/537–540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lâgat*. Ankara: Aydın

Kitabevi, 17. Baskı., 2000.

DİA. “Melâmiyye”. *TDAlA*. 29/29–35, 2004.

Ekinci, Ramazan. “Emîn, Abdülhâdîzâde Seyyid Mehmed Emîn Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim 09 Ağustos 2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/emin-abdulhadizade-seyyid-mehmed>

Erdem, Sadık. *Râmiş ve Âdâb-ı Zırafsı İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı: 79, Tezkireler Dizisi-Sayı: 1, 1994.

Erkal, Abdülkadir. “Hâdî, Memezâde Hâdî Ahmed Çelebi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim 09 Ağustos 2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hadi-memezade-hadi-ahmed-celebi>

Fatin Davud. *Fatin Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*. ed. Ömer Çiftçi. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.

Fındıklılı İsmet Efendi. *Şakâ'ik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Tekmiletü's-Şekâ'ik fi Hakkı Eblî'l-Hakâ'ik*. ed. Özcan Abdülkadir. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yayınları, 1992.

Güzel, Bilal. “Kemiksiz-Zâde Safvet Mustafa Ve ‘Nuhbetü'l-Âsâr Min Ferâidi'l-Eş'âr’ İsimli Şair Tezkiresi”. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Ilić, Slobodan. “Lâmekânî Hüseyin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/94–95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

İpşirli, Mehmet. “Mülâzemet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/537–539. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

İpşirli, Mehmet. “Nâib-Osmanlı'da-”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/312–313. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

İsen, Mustafa. *Ötelerden Bir Ses Dîvân Edebiyatı ve Balkanlarda Türk*

- Edebiyatı Üzerine Makaleler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- İsmâil Belîğ. *Nubbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübtetü'l-Eş'âr*. ed. Abdülkerim Abdülkadiroğlu. Ankara, 1985.
- Karagözlü, Volkan. “Hâdî, Ahmed Hâdî Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim 09 Ağustos 2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hadi-ahmed-hadi-efendi>
- Kayabaşı, Bekir. “Kâf-zâde Fâ'izî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı”. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1997.
- Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2004.
- Koncu, Hanife. “Feyzî, Abdulhâdîzâde Feyzullah”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim 09 Ağustos 2020. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/feyzi-abdulhadizade-feyzullah>
- Kurtoğlu, Orhan. “Dîvân Şiirinde Mahlas Değiştiren ve Birden Fazla Mahlas Kullanan Şairler”. *bilig* 38 (2006), 71–91.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. ed. Nuri Akbayar. İstanbul, 1996.
- Mehmed Tefîk. *Kâfile-i Şuarâ*. ed. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz vd. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Mîr-zâde Mehmed Emîn Sâlim. *Tezkiretü's-Şuarâ*. ed. Adnan İnce. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Muhammed Riyâzî Efendi. *Riyâzî's-Şuarâ (Tezkiretü's-Şuarâ)*. ed. Namık Açıkgöz. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Nev'î-zâde Atâî. *Şakâ'ik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*. ed. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001.
- Safâ'yî Mustafa Efendi. *Tezkire-i Safâ'yî (Nubbetü'l-Âsâr min Fevâ'idü'l-Eş'âr) İnceleme-Metin-İndeks*. ed. Pervin Çapan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Semih, Mehmet. *Türk Edebiyatında Mahlaslar, Takma Adlar, Tapşırılmalar ve Lakaplar*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1993.

- Şeyhî Mehmed Efendi. *Şakâ'ik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Vakâyi'ü'l-Fudalâ*. ed. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Sofuoğlu, Nesrin. "Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman Efendi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015), 155–188.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tubfe-i Nâilî Dîvân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. ed. Mustafa Tatçı - Cemal Kurnaz. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/467–468. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Unan, Fahri. "Pâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/193–194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Yayın Kurulu. "Hâdî". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. C. 4. Dergah Yayınları, 1981.
- Yeşilyurt, Havva. "Sâlim ve Safâyî Tezkirelerindeki Biyografik Bilgilerin Karşılaştırılması". Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldırım, Ali. *Dîvân Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Yıldız, Alim. "Dîvân Edebiyatında Fenâyî Mahlaslı Şairler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 394–396.
- Zübeyiroğlu, Ruhsâr. "Mecmû'atü't-terâcim Mehmed Tevfik Efendi". İstanbul Üniversitesi, 1989.

DEUİFD LII / 2020, ss. 239-276.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÇİZGİNİN YENİDEN İNŞÂSINA DAİR

Resul ERSÖZ*

ÖZ

Mâtürîdiyye, Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında teşekkül eden bir kelâm mezhebidir. Hanefî-Mâtürîdî çizgi denmesinin sebebi, mezhebin usûl ve temel görüşlerinin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması; İmam Mâtürîdî tarafından benimsenmesi, geliştirilip güncelleştirilmesi ve sistematize edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Hanîfe, -re'yci karakteriyle- fikhî konularda olduğu kadar itikâdî-kelâmî konularda da görüş bildiren istisna âlimlerden biridir. İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe çizgisinde akıl-vahiy dengesini esas alarak İslâm dininin ana ilkelerini din-şariat ayrımı bağlamında akli açıklamalarla temellendirmeye çalışan bir usûl benimsemiştir. Nasları, hukuk felsefesi, din sosyolojisi ve makâsîd bağlamında yeniden okunup yorumlanmasına tekabül eden Hanefî-Mâtürîdî usûl, çağımız meselelerinin çözümünde elverişli bir sistem konumundadır yani, çağımızda olayları sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendiren niçin, neden ve nasıl sorgulaması yapan modern insanın ihtiyaçlarını karşılayabilecek potansiyele sahiptir. Mâtürîdî sistemi diğer kelâm sistemleri karşısında özgün kılan husus, tefsirde rivâyet metoduna ek olarak dirayet metodunun kullanılması; tefsire, tefsir-te'vil ayrımı, akıl-vahiy dengesi, sünnet, icmâ ve içtihat ile nesih gibi alanların eklenmesidir. Aklın müstakil bir bilgi kaynağı olması, keşf ve ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi, iman-amel ayrımı ve değişen şartlara göre şariatın da değişebileceği gibi hususlar söz konusu sistemin diğer özgünlük noktalarıdır. Makalemizin amacı, Kur'ân'ın Mâtürîdî sistem çerçevesinde yeniden okunarak gerek itikâdî ve gerekse amelî güncel meselelerin çözümüne dikkat çekmektir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. Assistant Professor Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence. Manisa/Turkey. resul.ersoz@cbu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2808-2581>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10/09/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/10/2020

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebû Hanîfe, Mâtürîdiyye, Kelâm, Akıl-Vahiy Dengesi

**ABOUT THE RECONSTRUCTION OF THE HANAFI-MATURIDI
LINE IN UNDERSTANDING THE QUR'AN**

ABSTRACT

The Mâtürîdiyye is a sect of theology formed around the views of Abu Mansur al-Mâtürîdî, who lives in the Mâverâunnehir region. The reason why it is called as Hanafî-Maturidi line is that the method and basic views of the sect it was been revealed by Abu Hanifa and it was been adopted, developed, updated and systematized by Imam Maturidi. Abu Hanifa is one of the exceptional scholars with his rational character - who gives opinions on teology matters as well as fiqh issues. Imam Maturidi -in the line of Abu Hanifa- adopted a method that tries to substantiate the main principles of the religion of Islam with mental explanations in the context of religion-sharia, based on the balance of mind-revelation. The Hanefî-Mâtürîdî method, which corresponds to the reassess and interpretation of the revelation in the context of the philosophy of law, the sociology of religion, and the purposes, is a convenient system for the solution of contemporary issues. That is, in our age, it has the potential to meet the needs of modern man, who evaluates events in the context of cause and effect and who questions why, reason and how. What makes the Maturidi thought system unique over other theological systems are the use of the interpretation method in addition to the narration method in tafsir (exegesis) and the addition of fields such as tafseer, tafseer-ta'vil distinction, mind-revelation balance, termination with circumcision, consensus (icma) and jurisprudence (ictihad). Issues such as the fact that the mind is an independent source of information, that discovery and inspiration are not accepted as a source of information, the distinction between belief and deeds, and the Shariah may change according to changing conditions are other points of originality of this system. The purpose of our article is to evaluate the Qur'an within the framework of the Maturidi thought system and draw attention to the solution of current issues related to faith and deeds.

Key words: Tafseer (Exegesis), Abu Hanifa, Maturidiyya Sect, Kalam Science, Mind-Revelation Balance.

GİRİŞ

Modern çağda, Kur'an'ın anlaşılması ve öngördüğü ilkelerin hayata aktarımı konusunda Müslümanlar arasında üzerinde ittifak edilen bir yöntemin geliştirilemediğinde kuşku yoktur. Dahası buna imkân da

bulunmamaktadır. Ancak biz, Hanefî-Mâtürîdî sistemin, -geliştirildiği takdirde- Kur’ân’ın anlaşılması ve öngördüğü ilkelerin hayata aktarımı potansiyeline sahip olduğunu düşünmekteyiz. Yapmakta olduğumuz bu çalışma ile neredeyse son altı asırda durağan hale gelen İslâm dinî düşüncesinin yeniden inşası ve şeriatın maksatlarının tahakkuk ettirilmesine katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Ehl-i sünnet ya da *Ehl-i sünnet ve’l-cemaat*, İslâm’ın temel konularında ve özellikle itikâdî konularda Hz. Peygamber (sav) ile ashabın yolunu takip edenleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. *Sünnet*, Hz. Peygamber’in İslâm uygulamasına, *cemaat* ise vahyin ilk muhatabı olan ashaba tekabül eder. Ashap döneminde böyle bir isimlendirme söz konusu olmamakla birlikte, bilâhare, Haricîlik, Şîa, Cebriye, Kaderiyye ve Mu’tezile gibi mezheplerin zuhurundan sonra adı geçen mezheplere karşı oluşan blok, *Ehl-i sünnet* diye isimlendirilmiştir. “Hz. Peygamber ve ashabın anlayışını devam ettirenler” anlamına gelen Ehl-i sünnet, dini bir fırka olmaktan çok erken dönem din anlayışını muhafaza etmeyi esas alan bir bakış açısına/söyleme tekabül eder. 3/9. asrın başından itibaren Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) akâide dair yazdığı eserlerle ve Mu’tezile’ye karşı yürüttüğü mücadelesiyle selef anlayışının ve Ehl-i Sünnet inancının yerleşmesine büyük katkı sağlamıştır.¹ Belirgin bir şekilde Ahmed b. Hanbel tarafından temellendirilen bu anlayıştan, 7-8/13-14. asırda İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350) sistematize etmeye yönelik gayretleriyle Selefiyye ekolü doğmuştur.² Selef anlayışı yahut Ehl-i sünnet, hicri 4/miladi 10. yüzyılda Eş’ariyye ve ardından Mâtürîdiyye mezheplerinin zuhuruyla birlikte homojen olmayan üçayaklı bir yapıya dönüşmüştür. Bu andan itibaren Selefiyye *Ehl-i sünnet-i bâsse*, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye de *Ehl-i sünnet-i âmme* diye isimlendirilmiştir. Bir temsil yapacak olursak çalışmamızın konusunu teşkil eden Hanefî-Mâtürîdî düşünce ekolü reyçi karakteriyle Ehl-i sünnet yelpazesinin bir

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 2/82.

² Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2018), 58-59.

ucunda, katı nasçı ve gelenekçi karakteriyle Selefiyye diğer ucunda, ortada ise Eş'ariyye yer alır.

Diğer taraftan bizim, Hanefî-Mâtürîdî çizgi dememiz, bir tefsir, kelâm ve fıkıh ekolü olan Mâtürîdiyye'nin Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) başta Allah'ın bilinmesi olmak üzere birçok görüşü Ebû Hanîfe'ninki ile birebir aynıdır yani Mâtürîdî, sistemini oluştururken Ebû Hanîfe'yi adım adım takip etmiş ve birçok konuda ona bağlı kalarak, görüşlerini rasyonalize etmeye ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışmıştır.³ Ancak ekol, Mâtürîdî tarafından sistematize edilmesi ve üzerinde ileri düzeyde teolojik çalışmalar yapması sebebiyle Ebû Hanîfe'ye değil de haklı olarak İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmiştir.

Bizim “Hanefî-Mâtürîdî çizginin yeniden inşası” dediğimiz şey, körü körüne bir taklit değil, kayıp bir aydınlanmanın peşine düşülmesi, yeniden keşfedilmesi ve geliştirilmesinden ibarettir. Günümüzde, özelde Müslümanların; genelde insanlığın maruz kaldığı sosyal problemlerin çözümünde Kur'ân'ın katkısını en üst seviyeye çıkaracak bir metodolojinin, Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemi ekseninde oluşturulacak yeniden bir yapılanma olduğu/olabileceği kanaatindeyiz. Bu, geleneğin inkârı olmadığı gibi körü körüne onun taklit edilmesi de değildir. Geleneğe ilaveten nasları yeniden yorumlamak ve onlardan evrensel ilkeler çıkarılabilmesine imkân sağlamaktır. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi özgün kılan şey, değişen dünyaya paralel olarak -yerine göre- şeriatın da değişeceği/değişebileceği fikrini esas almasıdır. Diğer bir özgünlük noktası da aklın hem müstakil bir bilgi kaynağı hem de duyularla elde edilen bilgilerin doğruluğunu test eden bir mihenk taşı olarak kabul edilmesidir. Akla ve insan tabiatına verilen değerın ifadesi açısından İmam Mâtürîdî'nin şu sözü kayda değerdir: “Nazarı (akıl yürütmek) inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için nazardan

³ Hanifî Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 304.

başka bir delil yoktur. Bu da kendisini reddetmenin yolu yine kendisi olan akıl yürütmenin gerekliliğine dair bir delildir.⁴

“Kur’ân’ın Anlaşılmasında Hanefî-Mâtürîdî Çizginin Yeniden İnşası” başlığı altında yapmış olduğumuz bu çalışmada ağırlıklı olarak İmam Mâtürîdî’ye ait Kitâbu’t-Tevhîd ve Te’vilâtü’l-Kur’ân gibi kitaplar incelenecek, Bu yönelişin -günümüz şartlarında- Kur’ân’ın anlaşılmasında muhatap kitlelere sağlayabileceği imkânlar araştırılmaya çalışılacaktır.

1. İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye

1.1. Bir Müfessir, Fakih ve Kelamcı Olarak İmam Mâtürîdî

İmam Mâtürîdî, Maverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebi öğretisi üzere yetişmiş, Ehl-i sünnet kelâm ilminin kurucuları arasında yer alan bir kelâmçı, fakih ve müfessirdir. Mâtürîdî’nin sistemi akılcı bir çizgi takip eden Mu’tezile ile daha çok nakilci bir çizgi izleyen Eş’ariyye arasında orta bir yola tekabül eder. Mâtürîdî’yi özel kılan şey, -rivayet tefsirciliğinin revaçta olduğu tefsirin tedvin döneminde- ilk defa dirayete dayalı müstakil tefsir telif eden bir müfessir olmasıdır. Buna rağmen çeşitli sebeplerle onun *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı tefsiri ve kelâmî görüşleri tarihi süreç içerisinde ihmal edilmiştir. Bunu, genel olarak hilâfet merkezinden oldukça uzakta bulunup devlet desteği almaması ve hilâfet merkezinde cereyan eden gelişmelerden haberdar olamaması veya geç haberdar olması ile Hanefîlerin kendi âlimlerinin hayat hikâyelerine Eş’arîler kadar önem atfetmemeleri gibi iki sebebe bağlamak mümkündür.⁵

Eş’arî çizgide başlayan hilâfet merkezli kelâm tartışmaları, -çeşitli sebeplerle- zamanla Hanefî mezhebinin yaygın olduğu Türk topraklarında kısmen farklı formatta devam etmiştir. Eş’arîliğe nazaran

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûşî (İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd/İrşâd Kitabevi, 1422/2001), 73.

⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Rûhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.), 433-434. Burada söz konusu edilen şey, Hanefîlerin âlimlerine değer vermemesi değil, âlimlerinin hayat hikâyelerine Eş’arîler kadar önem vermediklerini ifade etmektir.

Matürîdîliğin diğer ihmal sebepleri şunlardır: Mâtürîdî'nin eserlerinin zorluğu ya da muğlaklığı, Mu'tezile'ye yakınlığı ve en az Mu'tezile kadar akla başvurması, Siyasi iktidarca Eş'arîler kadar desteklenmemesi, Mâtürîdîliğin Nizamiye medreseleri gibi resmi eğitim kurumlarında okutulmaması, Eş'arîlik, Malikî ve Şâfîiler tarafından kabul edilirken, Matürîdîliğin sadece Hanefiler tarafından benimsenmesi vb. hususlar.⁶ Eş'arîliğin öne çıkmasında diğer bir etken, Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından terviç edilen sûfilîğin desteğini almasıdır. Bu andan itibaren Eş'arîlik ve Sûfilik birbirini besleyen iki disiplin haline gelmiştir. Mâtürîdîlik ise Mu'tezile'ye paralel olan bazı görüşleri sebebiyle -bilinçli bir şekilde- görmezlikten gelinmiştir. Çağdaş bazı araştırmacılara göre Osmanlı döneminde, Gazzâlî'nin sûfilikle ilgili eserleri, Cumhuriyet döneminde de Said Nursî'nin eserleri Türkler arasında Hanefî-Mâtürîdî kimliğinin zayıflamasında etkili olmuştur. Eş'arî teolojinin yaygınlığına rağmen Osmanlı uleması arasında Akkirmânî (öl. 1174/1760) gibi Mâtürîdî'nin insan özgürlüğüne dayalı sistemini savunan bir damar daima mevcut olmuştur. Cumhuriyet'le birlikte gerek Osmanlı'dan tevarüs eden geleneğin etkisi ve gerekse millî devlet anlayışının bir gereği olarak "fıkıhta mezhebimiz Hanefîlik, itikadda mezhebimiz Mâtürîdîlik" şeklinde bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır.⁷

Mâtürîdî kelâm sisteminin öncüsü kuşkusuz Ebû Hanîfe'dir. Mâtürîdî, usûl ve fûrûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişidir.⁸ Bununla birlikte o, Ebû Hanîfe çizgisini geliştirmiş, sistemleştirmiş ve günümüze taşımıştır. Diğer taraftan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, -metot ve üslup bakımından- *el-Keşşâf*, *Mefâtihu'l-Gayb* vb. tefsirlere örneklik teşkil eden karakteriyle tefsirde yeni bir çığıra karşılık gelir. Mâtürîdî, tefsirde rivayet metoduna ek olarak, tefsire, tefsir-te'vil ayrımı, akıl-vahiy dengesi, nesh ve içtihat gibi alanlar ekleyerek özgün bir sistem geliştirmiştir. Mâtürîdî, Ehl-i hadis, Sûfizm ve Şia'nın yaygınlık kazanıp Mu'tezile'nin gözden düşmesiyle birlikte mahkûm edilen aklî tefekkürü tekrar ihya ederek tarihi bir görev ifa etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin diğer bir yönü onun önemli bir fakih

⁶ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

⁷ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", 65.

⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhîdün Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li- Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 39.

olmasıdır. Birçok Hanefî âlimden ilim tahsil etmekle birlikte bunlardan en belirgin olanları Ebû Bekir el-Çûzcânî (öl. 3/9. yüzyıl ikinci yarısı) ve Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'dir (öl. 260/874).⁹

1.2. Mâtürîdî Teolojinin Temel Unsurları

1.2.1. Mâtürîdî Bilgi Kuramı

Bilgi, herhangi bir konuda bilinen malumat¹⁰ anlamında bazen ilme, bazen de marifete karşılık gelen bir sözcüktür.¹¹ İlim ise “herhangi bir şeyin hakikat ve mahiyetini idrak etmek”¹² demektir. Allah’ın ilmi/bilgisi hariç yaratılmışlara ait olan hâdis ilim, -terim olarak- Allah’ın, “bilen”in şahsında kendi gayreti ve irâdesi olmaksızın meydana getirdiği bilgi (zarûî ilim) ve Allah’ın, sebeplerine başvurarak kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgi (iktisâbî ilim) olmak üzere ikiye taksim edilmiştir.¹³ Buna göre ilim ile bilgi aynı şeye tekabül etmektedir.

Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin kaynağı duyular, sadık haber ve akıl/akli istidlâldir.¹⁴ Mâtürîdî’ye göre aklın kabulüne hükmettiği bilgilerin doğruluğu ve kabulü zaruridir. Böyle olunca peygamberlerin getirdiği dine müteallik haberlerin de -söz konusu peygamberleri tasdik eden açık delillerin bulunması sebebiyle- kabulü zaruridir. Çünkü peygamberlerin getirdiği haberlerden daha doğru haber yoktur.¹⁵ Ona göre taklit insanı ilme, doğru bilgiye ve hakikate ulaştırmaz. Dini

⁹ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993) 1/470-471.

¹⁰ Tuncer Gülensoy vd., *Büyük Türkçe Sözlük*, haz. D. Mehmet Doğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), “İlim”, 143.

¹¹ Emrullah Yüksel, “Âmidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 3.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “alm”, 343.

¹³ Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 49.

¹⁴ Nesefî, *Tevhîdin Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, 23; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 49.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71.

bilgilerin delil ile bilinmesi esastır ve bu vaciptir.¹⁶ Mâtürîdî sistemde, - birlikte yahut ayrı ayrı- her üç kaynak ile elde edilen bilgiler kesindir ve bunların inkârı mümkün değildir.

Haber, vahiy ve Hz. Peygamber'in mütevâtir ve âhad sünnetini içine alır. Buna göre vahyin tartışmasız kabulü, mütevâtir haberin de kabulü gerekir. Âhad haberler ise doğruya da yanlışta da muhtemeldir. Bunların kabulü ravilerinin sağlamlığı ve muhtevanın nasslara uygunluğuna bağlıdır. Bu kıstasları geçen haberler doğru sayılıp uygulanır, yoksa içtihat edilerek terk edilir/uygulanmaz. Dahası, peygamberlerin - vahyin dışında- ileri sürdüğü delilleri; sihirbazların aldatmacaları ve benzeri temyîze muhtaç hususları da incelemek gerekir. Bu konular üzerinde düşünüp karar vermek için insanoğlunun güç ve takati vardır.¹⁷ Kısaca akıl, dinin öğrenilmesinde ve kabulünde bir hakem ve karar merciidir.

Keşf ve ilham birer bilgi kaynağı değildir. Bunu Mâtürîdî'nin, "İnsanı bilgiye ulaştıran yollar" dediği bilgi edinme yollarını: "İyân/duyular, haberler/vahiy ve nazar/akıl" ile sınırlamasından¹⁸ anlamak mümkündür. Kısaca, Mâtürîdî kelâm sisteminin, burhanî akıl ve sadık haber üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bilginin kullanımı, onun kesinliğine bağlıdır. Kesinlik kazanmamış bilgilerin kullanılması, "Melekler: "Sübhânallah! Senin öğrettiğinden başka bizim bilgimiz yoktur ..." dediler"¹⁹ âyeti delaletiyle yasaklanmıştır. Bunu, Allah, "Bir de bilmediğin bir şeyin ardına düşme ..." buyurmak suretiyle peygamberlerine de emretmiştir.²¹

Kanaatimizce günümüze ulaşan klasik dinî eserler arasında "bilgi"nin bir teori olarak ele alındığı ve bilgi ile ilgili bir "giriş" ile başlayan

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 65.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 71-72.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 69.

¹⁹ el-Bakara 2/32.

²⁰ el-İsrâ 17/36.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın, kontrol, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/81.

ilk eser, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'idir.²² İmam Mâtürîdî, tefsirine de “tevil ve tefsir arasındaki fark” başlığı altında buna benzer bir açıklama ile başlamıştır.²³ Gerek *Kitâbu't-Tevhîd*'de ve gerekse “*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*”da onun başlattığı bu usul, zamanla yaygınlaşmıştır. Buna göre, Mâtürîdî'nin, İslâm bilgi felsefesinin kurucusu olduğu, sistemini, akıl-vahiy dengesi ve tefsir-te'vil ayrımı üzerine inşa ettiği söylenebilir.

1.2.2. Akıl-Vahiy İlişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler

Kur'ân'ın anlaşılmasında öncelikli konulardan biri ve belki de en önemlisi, ondan evrensel ilkeler çıkarıp insanlığın istifadesine sunma adına akıl-vahiy ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulması meselesidir. Akıl-vahiy ilişkisinden maksadın, -ikisi arasında dengenin sağlanması ile aralarında herhangi bir çelişki bulunmaması gibi- iki veçhesi vardır. Bu, aynı zamanda akı-ı selimi vahiyle bütünleştirmeye dayanan epistemolojik bir sisteme tekabül eder. Başlangıçtan itibaren, eşyaya ve hayata mana vermede, hem akıl-vahiy dengesini sağlamak ve hem de akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi sağlam bir zemine oturtmak bakımından birçok mezhebin isabetli bir yaklaşım sergileyemediğini ifade etmemiz gerekir. Hatta bu konu, farklı mezheplerin zuhuruna yol açan sebeplerin başında yer almaktadır.²⁴

Akıl ve vahiy, Mâtürîdî bilgi sisteminde dinin öğrenilmesi ve kabulünün iki temel kaynağıdır. Mâtürîdî'ye göre *sem'* (vahiy), toplumların kendisine dayanarak bir yol tutmak ve bu yolu başkalarına da tavsiye etmek üzere faydalanmaktan kaçınmayacakları bir bilgi aracıdır. Bu araç aynı zamanda yöneticilerin takip ettikleri siyaset ile peygamberlerin ve sanat/zanaat erbabının öteden beri kullandıkları bir bilgi aracıdır.²⁵ Mâtürîdî: ‘İnsanda akıl bulunmakla birlikte onun tabiatında hevâ, süflî ve şehevî istekler de bulunur. İnsanlar -vahiyle terbiye edilmeksizin- yaratıldıkları gibi bırakıldıkları takdirde, izzet, şeref, krallık ve saltanat gibi

²² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 29.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

²⁴ Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, 264.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66-67.

çeşitli menfaatler uğruna çarpışır, birbirini öldürür²⁶ diyerek vahyin değer ve hikmetine işaret etmiştir.

Mâtürîdî sistemde akıl, fitri ve doğal bir nazara tekâbül eder ki Kur'ân'ın da işaret ettiği akıl budur. Mâtürîdî, akli vahye önceler. Çünkü insan vahyin doğruluğuna, vahiyden önce kendisine lütfedilen akıl ile karar verir. Buna, vahyi akıl temeline oturtmak denir. Hz. Peygamber (sav) işe, vahyi muhataplarının aklına arz etmekle başlamıştır. Somut örneklemeler ile onlardan akıllarını kullanarak kendilerine bile faydası olmayan bir takım nesnelere ulûhiyet atfetmemelerini istemiştir.²⁷ “Allah katında varlıkların en kötüsü (aklı olup da) aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir”²⁸ ile “Allah akıllarını işletmeyenleri pislik içinde (inkârda) bırakır”²⁹ âyetleri de buna delâlet eder. Dinde böylesine önemli bir konuma sahip olan aklın vahiy gelince devre dışı kalması asla söz konusu değildir. Buna mukabil vahiy, akli takviye eder. Bu, akli meşgul eden mesnetsiz anlayışların terkinde ona katkı sağlamak ve sahibinin aklını işletmesinde istikamet göstermesi şeklinde tecelli eder. Şurası bir gerçektir ki, akıl, vahyin esiri değildir. Buna mukabil vahiy akli birtakım saplantılardan kurtararak özgürleştirmiştir. Bunu, ‘akıl, vahiy ile kemale ermiş; insana daha fazla hizmet eder hale gelmiştir’ şeklinde ifade etmek mümkündür. Akla, tarif ettiğimiz aksine rol biçmek, insanı en güçlü yanından mahrum etmektir. Mâtürîdî bu işin farkına vararak Kur'ân tefsirinde akla hak ettiği değeri veren yönelişin öncüsü olmuştur.

Diğer taraftan dinde akla rol vermenin miladı, Hz. Peygamber'e kadar varır. Çünkü o bir kısım Kur'ân âyetlerini tefsir etmiş, zaman zaman da içtihadı başvurmuştur. Yanıldığı konularda vahiy ile uyarılarak işi düzeltmesine imkân sağlanması buna delalet eder. Onun re'y ve içtihadı onayladığına dair Muâz b. Cebel (öl. 17/638) ile girdiği diyalog meşhurdur.³⁰ Cessâs'ın (öl. 370/981) ‘sünnetin bir kısmının vahiy, bir

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 67.

²⁷ el-Furkân 25/3.

²⁸ el-Enfâl 8/22.

²⁹ Yûnus 10/100.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), 5/230, 236, 242; Ebû İsa et-Tirmîzî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), “Ahkâm”, 3; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-*

kısımının ilham, bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı içtihat³¹ olduğunu söylemesi buna tekabül eder. “Bütün bunlar bize, o dönemde vahiy hakkında ve vahyin ışığında felsefi kültürden habersiz saf bir düşünme biçiminin var olduğunu göstermektedir.”³²

Hız. Peygamber ile başlayan saf aklî tefekkür, yeni Müslümanların da etkisiyle, felsefi boyutta aklî tefekküre dönüşmüş, gerek iç meselelere çözüm üretme gerekse İslâm itikadını diğer din mensuplarına karşı koruma ihtiyacı, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Mu'tezile gibi dini ve siyasi yönelişlerin zuhuruna yol açmıştır. Kaderiyye'nin, Emevî idaresi tarafından gündeme taşınan sonra da rayından çıkarılan kaza, kader ve tevekkül anlayışını reddederek, insanın fiillerinde tam anlamıyla hür ve bağımsız olduğunu iddia etmesine Cebriyye, aklen karşı çıkıp kaderciliği savunmuştur yani karşıt her iki fikrin de menşei, aklî tefekkürdür. Bu manada İslâm'da aklî tefekkürü savunan ilk ekol Kaderiyye, Cehmiyye ve akabinde Mu'tezile olmuştur. Ancak söz konusu ekoller arasındaki ortak payda aklî tefekkür olsa da aklen ulaşılan sonuçlarda bariz farklar ortaya çıkmıştır. Aklî tefekkür geleneği, Mu'tezile'den ayrılan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ile devam etmiştir. Bu ikisi, -her birinin nev-i şahsına münhasır yaklaşımları bulunmakla birlikte- aklın bilgi kaynağı olması ortak paydasında birleşmiştir. Süleyman Uludağ'a göre “Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm âlimleri nassı azletmiş, onun yerine aklı tahta çıkarmış, hep onun sözünü dinlemiş ve ona tabi olmuştur.”³³

Akılcılığın ikinci damarını, onu Mu'tezile'den devralan İslâm filozofları oluşturmuştur. Kindî (öl. 252/866) bu filozofların ilkidir. Ehl-i hadis ise hem Eş'arî-Mâtürîdî çizginin ve hem de İslâm filozoflarının karşısında yer almıştır. Selefiyye, Hız. Peygamber'in (sav) re'y ile tefsiri

Sünen, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992), “Akdiye“, 11.

³¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: y.y., 1994), 3/239.

³² Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 19.

³³ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 49.

yasakladığı³⁴ ve ashabın da re'ye başvurmadığı iddiasıyla naslar üzerinde aklî tefekküre karşı çıkmıştır. Rivayetlerle yetinmek ve aklî tefekkürü yani te'vili reddetmek bu ekolün en karakteristik özelliğidir.³⁵ İmam Şâfî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel ve kısmen İmam Mâlik (öl. 179/795) bu kanatta yer alır. İmam Eş'arî akılcı olmakla birlikte, zamanla, İmam Şâfî-Ahmed b. Hanbel çizgisine yakın bir yol takip etmiştir.

Burada, Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda kilit bir rol oynayan Ebû Hanîfe'den de bahsetmek gerekir. Onun *el-Vasıyye* adlı eseri itikâdî konuların ele alındığı en eski kelâm kitaplarından biridir. Ona göre sorumluluğun kaynağı akıldır. Bu durumda Allah'ı bilmenin kaynağı da akıl olmaktadır yani akıl, vahiyden önce yaratıcı bilgisini zorunlu kılmaktadır. O, bu hususta Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed'in (öl. 189/805) rivayetine göre şöyle demiştir: "Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi insanların O'nu akılları ile bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes, gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir."³⁶ Ebû Hanîfe'nin akıl ekseninde şekillenen akaide dair görüşleri, Ebû Cafer et-Tahâvî (öl. 321/933) tarafından daha çok selef anlayışı çerçevesinde; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından da kelâm ilmi dâhilinde açıklanıp yaygınlaştırılmıştır. Daha sonra bu muhteva, Mâtürîdî'yi takip eden ulema tarafından günümüze taşınmış ve Mâtürîdiyye adıyla şöhret kazanmıştır.³⁷

Mâtürîdî'ye göre dinin lüzumu akılla anlaşılır.³⁸ Ayrıca akıl, Allah'ın ulûhiyetini, O'na kulluk etmenin güzelliğini ve O'ndan başkasına kulluk etmenin çirkinliğini bilmektedir.³⁹ Bununla birlikte akıl kendi keyfiyet ve mahiyetini idrak etmekten aciz ve cahildir. O ancak nesnelere

³⁴ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr (Şam: y.y. 1972), 108.

³⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 407.

³⁶ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Aşam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 89-90.

³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/142.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/251.

güzellik ve çirkinliklerini bilebilir. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, onun, aklın vahiy doğruladığı; akıl açısından vahiy ve risâlette bir müşkil bulunmadığına tekabül eder. Peki, akıl açısından vahiy ve nübüvvetin konumu bu ise vahiy açısından aklın değeri nedir? Mâtürîdî bunun cevabını şöyle vermiştir: 'Allah Teâlâ, "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi? Dikkat et! Allah, her şeyi ilmi ve kudreti ile kuşatandır"⁴⁰, "Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"⁴¹ ve benzeri âyetlerde⁴² hakikatlere ulaşmak adına daima delillere bakarak düşünüp ibret almayı önermektedir. Hatta ona göre *bakmayı/nazarı* inkâr eden kimsenin inkârını müdafaa edebilmesi için elinde nazar etmekten başka bir delili yoktur.⁴³ Mâtürîdî'nin nazar dediği şey akli bir eylemdir yani nazarın karar mahalli akıldır. Diğer âyetlerde söz konusu edilen tedebbür⁴⁴, teakkul⁴⁵, tefekkuh⁴⁶, tezekkür⁴⁷ ve tefekküre⁴⁸ ek olarak yukarıdaki âyetlerde söz konusu edilen nazar ile aklın, vahiy tarafından kesin bir şekilde onaylandığı anlaşılmaktadır. Ona göre iyi ve kötü akılla; dinî emir ve yasaklar ise vahiy yoluyla bilinir yani akıl ve vahiy farklı şeyler olmakla birlikte, aynı amaca hizmet eder ve birbirini tamamlar. Akıl, duyularla algılanan şeylerin iyilik ya da kötülüğüne karar verme mercidir. Yani algıların iyi ya da kötü olmaları bakımından ayırımını duyu organları değil, bu kapasiteye sahip olan akıl yapar. Ancak ona da neyin iyi ve neyin kötü olduğunu öğreten bir vahiy yahut tefekkür gereklidir. "Ona (nefse) fücürünü da takvasını da ilham edene yemin olsun ki!"⁴⁹

⁴⁰ Fussilet 41/53-54.

⁴¹ el-Ğâşiye 88/17-20.

⁴² el-Bakara 2/164; ez-Zâriyât 51/21.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 73.

⁴⁴ en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed/Kitâb 47/24.

⁴⁵ el-Bakara 2/242; Âl-i İmrân 3/65; el-Enfâl 8/22; el-Mülk 67/10.

⁴⁶ et-Tevbe 9/122.

⁴⁷ el-Bakara 2/269; Âli İmrân 3/7; er-Ra'd 13/19; en-Nûr 24/1; ez-Zümer 39/9.

⁴⁸ el-A'râf 7/179; el-Enfâl 8/65; er-Ra'd 13/3; el-Haşr 59/21.

⁴⁹ eş-Şems 91/8.

âyeti, insana akletme ve iyi ile kötülüğü ayırt etme kabiliyeti olan akıl verilmesine işaret eder.⁵⁰

Mâtürîdî düşüncede aklî birer eylem olan kıyas ve içtihadın vazgeçilmez bir yeri vardır. Ona göre amacı makâsıda (hikmetlere) ulaşmak olan içtihat, kendisiyle amel edilebilir müstakil bir hüküm verme yöntemidir. Çünkü Hz. Peygamber, “*Kendisine, görme engelli kimse gelince (Peygamber) yüzünü ekşitip ardına döndü*”⁵¹ âyetine yansıyan davranışını bir nassa dayalı değil, içtihadla dayalı yapmıştır.⁵² Bu, bilâhare onun belirli bir şekilde nesih anlayışına yansımıştır. Ona göre zamanla anlamını yitiren âyetler, içtihat ile nesh edilebilir. O, bu husustaki görüşünü, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanında müellefe-i kulûb statüsünde olan kimselerin, -Müslümanların çoğalması ve İslâm’ın izzet kazanması-gereğiyle halife Hz. Ömer (öl. 23/644) tarafından içtihatla söz konusu statüden çıkarılıp zekâtta men edilmesi uygulamasına dayandırmıştır.⁵³

Onun nesih anlayışı, ‘aklen neshi mümkün olmayan hükümlerde neshin caiz olmaması, buna karşın aklen neshi yasak olmayan her hükmün (maslahat gereği) neshinin caiz olduğu’⁵⁴ şeklindedir. Buna göre aklın, dinin akılla kavranamayan (iman ve gayb) alanlarında nastan bağımsız hüküm inşa etmesi mümkün olmayıp bu alanda söz, kitap ve mütevâtir sünnete aittir. Akılla kavranabilen alanlarda ise her zaman yorum imkânı vardır ve bu yorumlar, -icmâ edildiği takdirde- kesinlik arz eder.⁵⁵ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, tarihte ilk kez, içtihat ile nesih anlayışını tefsir literatürüne sokmuştur. Hâlbuki bu kavram, “bir nassın hükmünün -maslahat gereği- başka bir nassın hükmüyle kaldırılması” ve “İslâm şeriatının önceki şeriatları lağvetmesi” anlamına kullanılagelmiştir. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı kanaatimizce oldukça cesur bir açılamdır.

Mâtürîdî’nin sisteminde *icmâ*, akılla kavranabilen amelî konulara dair şer’î hükümleri nesh edebilir. Mâtürîdî bu konuda şunları söylemiştir:

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/222.

⁵¹ Abese 80/1.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/48.

⁵³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/392.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/465.

⁵⁵ Cağfer Karadaş, “Mâtürîdî’nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı” *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 98-99.

“Manası aklen anlaşılabilen konulara gelince, bunlar hakkında Kitab’a göre amel etmek gerekir. İnsanların uygulamayı terk etmesiyle bunlar terk edilmez. Hatta bunların terki üzerinde icmâ da oluşturulamaz. Zaten böyle bir icmâ da söz konusu olmamıştır.”⁵⁶ Kanaatimizce bu yaklaşımının mefhum-u muhalifi, ‘manası aklen anlaşılabilen konular içtihat ve icmâ ile nesh edilebilir’ şeklinde anlaşılabilir. Mâtürîdî’ye göre “Onlara (hicret ederek sizce gelen kadınların eski kocalarına) verdikleri mebirleri iade edin... Kâfirlerden, onlara (kâfirlere sığınan kadınlara) harcadığımız mebri isteyin, onlar da harcadıklarını sizden istesinler”⁵⁷ âyetindeki hüküm, Kitap ve Sünnette terkine dair bir izin olmaksızın -insanların terki üzerinde icmâ etmelerinden dolayı- terk edilmiştir. Binaenaleyh bunda, Kitab’ın hükmünün, insanların amel etmeyi terk etmesiyle nesh edilebileceğine dair delil vardır. Bu ve buna benzer konular⁵⁸, örf hükmünde özel bir mana için gelmiş sonra da bu mana ortadan kalkmıştır.⁵⁹

İmam Mâtürîdî, “Kim Peygamber’e itaat ederse şüphesiz o, Allah’a itaat etmiş olur ...”⁶⁰ âyetinde işaret edildiği üzere, Peygamber’e itaatin Allah’a itaat olmasından hareketle, mütevâtir sünnetle ashap döneminden beri uygulanagelen âhad haberlerin, Kur’ân’ın bazı hükümlerini nesh edebileceği görüşündedir. Uygulanmayan âhad haberlerin ise, -zan ifade ettiklerinden dolayı- kesinlik değeri olmadığından amelî ya da itikâdî kullanım alanı yoktur.⁶¹ Mâtürîdî Kur’ân’ın Sünnet tarafından neshini, Hz. Ömer’in üç talakla boşanmış kadınlara mesken ve nafaka verilmesi hakkındaki: “O kadınları gücünüz ölçüsünde sizin de oturduğunuz yerde oturtun...”⁶² âyetinin hükmünün, Fatıma bint Kays (öl. 54/674) tarafından rivayet edilen “Rasûlullah döneminde kocam beni üç talakla boşadı. Rasûlullah benim hakkımda: ”Sana mesken de nafaka da yoktur” buyurdu...”⁶³

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/125.

⁵⁷ el-Mümtehine 60/10.

⁵⁸ et-Tevbe 9/60.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/125.

⁶⁰ en-Nisâ 4/80.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/88.

⁶² et-Talâk 65/6.

⁶³ Tirmizî, “Talâk” 5.

hadisi ile nesh edilmesine, “Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah’ın Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk etmeyiz...”⁶⁴ demek suretiyle itiraz edişine dayandırmıştır. Ona göre, Hz. Ömer’in “Biz Rabbimizin Kitabını bırakmayız...” sözü, Kitabın bazen sünnetle nesh edilebileceğine delâlet eder. Eğer Kitap bazen sünnetle nesh edilmemiş olsaydı onun: “Bir kadının sözüyle Allah’ın kitabını terk etmeyiz...” sözüyle itiraz etmesinin bir anlamı olmazdı.⁶⁵ Mâtürîdî konuya Hz. Ömer gibi yaklaşarak, söz konusu âyetin, kesin olarak kocasından ayrılmış ve üç talakla boşanmış kadınlar için nafakanın gerekliliğine delâlet ettiğine hükmetmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî’nin bu anlayışı, onun nesh bağlamında icmâ, kıyas ve içtihadla yüklediği anlamlarla birebir örtüşmektedir. Buna göre Mâtürîdî’nin nesh anlayışını: ‘Şeriata/amele dair nasslar, bazı durumlarda, -maslahat gereği- sünnet, icmâ ve içtihat ile nesh edilebilir’ şeklinde özetlemek mümkündür.

Mâtürîdî sistemde hikmet önemli bir yer tutar. Buna göre bütün ilahi fiillerin mutlaka bir illeti (sebeup/hikmet) vardır. Öyle ki, Allah’ın bir fiilini illeti olmaksızın meydana getirmesi söz konusu değildir.⁶⁷ Emir ve yasakların hikmeti, emreden ve yasaklayanı tanımaktır. Bunun sebebi, yaratılmışlar arasında sadece insan cinsinin Allah’ı tanımaya tahsis edilmesidir.⁶⁸ Yani Allah, -bu O’nun üzerine vacip olmamakla birlikte- vahiy göndermesi de dâhil, bütün fiillerini bir hikmete binaen yaratır. Mâtürîdî’ye göre aklın da bir parçası olduğu evrenin hikmetsiz bir temel üzerine inşa edilip isabetsiz ve faydasız bir şekilde yaratılmış olması söz konusu değildir. Aklı yerinde olan insanlara Allah’ın hikmet yolundan ayrılmak yakışmaz. Hatta kesinlikle evren, fani olmak için değil, sürekli var olmak için yaratılmıştır.⁶⁹ Mâtürîdî’ye göre hikmet, biri adalet, ikincisi fazilet (lütuf) olmak üzere iki esasa dayanmaktadır. Adalet, her şeyi yerli yerine koymak demektir. Lütfunun ise sonu yoktur. Ancak lütufta bulunmak ona vacip değildir. Dilediğine lütfeder, dilediğini lütfundan mahrum bırakabilir. Allah’ın fiillerinin hikmetin dışına çıkması caiz

⁶⁴ Tirmizî, “Talâk” 5.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/232-233.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15/234.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 296.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 167.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 67.

değildir.⁷⁰ Mâtürîdî, insanın -farklı tabiatlara, aşırı nefsanî arzu ve istekle sahip olmasına işaret ederek- kendi başına bırakılmayacağını savunur. Aksi takdirde aralarında kanlı çatışmaların vuku bulacağından hareketle insanları barışık tutacak bir *asıl*dan (din) bahseder. Çünkü evrenin varoluş amacı/hikmeti toplumların birbirini yok etmeleri değil, birlikte yaşayabilmeleridir. Toplumların birbirini yok edip çöktükleri bir evrenin varoluş hikmetinden bahsedilemez. Ona göre işte bu *asıl*, insanların işlerini deruhte eden bir yaratıcı fikridir. İnsanlar, birleşmelerini sağlayacak işte bu *asıl/dini* dikkatlice ve var güçleriyle aramaları gerekir.⁷¹

Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin akılcılığı, onun “*mutlak akılcılık*” boyutunda akıldan başka bilgi kaynağı kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü mutlak akılcılık, ilâhiyât alanıyla tümüyle örtüşmez. Mâtürîdî epistemolojide duyular ve sadık haber akıl kadar değerlidir. Ayrıca akıl da dâhil, -yetki alanlarında birer otorite olan- her üç bilgi kaynağı, amaç değil birer araçtır. Akıl ve vahyin, -hasım iki ayrı kutup olmadıklarından- müteâz ya da müttefik olmaları düşünülemez. Çünkü bunlar, yetki alanları farklı ancak hedefleri aynı; birbirini tamamlayan iki araçtır. Vahiy akli ne kadar terbiye ederse, akıl da vahyi o kadar denetler. Kısaca, çağımız sorunlarının çözümünde, kanaatimizce ne filozofların savunduğu mutlak/kat'î akıl, ne de semaya dayalı aklın denetiminde olmayan salt haber/vahiy iş görebilir. Bize göre modern çağın teolojik problemlerinin çözümünde akıl denetimindeki vahye ek olarak vahiyle terbiye edilen aklın birlikteliği esastır.

Hülâsa, akıl ve vahiy birbirinin mütemmimidir. Biri olmadan tek başına diğeri ile doğru bir yol tutulması mümkün olmaz. İmana her iki araçla ayrı ayrı ulaşılabilirken, şeriata sadece vahiy ile ulaşılabilir. ‘Bu bağlamda vahiy ile akıl arasında doğrusal olmasa da akıldan vahye ve vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki/döngü bulunduğu’ söylenebilir. Önce akıl vahyi temellendirir, sonra da vahiy kullanmayı emrederek aklın otoritesini meşrulaştırır.⁷² Kanaatimizce Mâtürîdî'nin akıl ile vahyin birbirinin mütemmimi olduğu esasına dayalı usul ve buna

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 193.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 67-68.

⁷² Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 160.

bağlı sünnet, icmâ ve içtihat ile nesih anlayışı, Kur'an'ın anlaşılmasında günümüz Müslümanlarında görülen kafa karışıklığını giderecek potansiyele sahiptir.

1.2.3. İman-Amel İlişkisi

İman, sözlükte: “*Nefsin yatışması, korkunun ortadan kalkması*” anlamında Arapça “*e-m-n*” kökünden türemiş if’âl bâbında, geçişli olarak, “*güven verdi*” geçişsiz olarak, “*emniyete/güvene kavuştu, inandı*” anlamına gelen “*أمن/âmene*” fiilinin mastarıdır.⁷³ Anlam yelpazesi oldukça geniş olan imanın en önemli karşılığı *tasdik*dir. Buna göre *güven veren* anlamında Allah’a ve *güvene kavuşan* ya da *başkasının verdiği bir haberi tasdik eden* anlamında insana *mümin* denir.⁷⁴ Selefe göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir.⁷⁵ Ebû Hanîfe’ye göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Yani iman için tasdik yeterli değildir. Buna ek olarak marifet, yakîn, ikrar ve islâm gerekir. Ebû Hanîfe’nin demek istediği şey, dil ile ikrarın, tasdik, kesin inanç ve bilgiye dayalı olması gerektiğidir. Yani bunların tümü birden imanı meydana getirir.⁷⁶ Ehl-i sünnet’in Eş’ariyye koluna isnat edilen iki görüşten birine göre iman, söz ve amel olup artar ve eksilir.⁷⁷ Diğer görüşe göre amel imandan bir cüz değildir.⁷⁸ Eş’arî teolojide iman, artıp eksilebilen söz ve amel olarak tarif edilmesine rağmen günahkârlar mümin kabul edilmiştir. Başta Abdülkâhir el-Bağdadî (öl. 429/1037-38) olmak üzere muahhar Eş’arîler Ebû Hanîfe’ye uyararak, iman tarifinde, -artıp eksilmesi hariç- ameli imanın dışında bırakmayı tercih etmişlerdir.⁷⁹ Mâtürîdî’ye göre *iman*, Allah’ı kalp ile tasdik etmek anlamında; “Allah’ı ve Allah’tan getirdiği her şeyde Rasûlullah’ı tasdik etmek” demektir. İkrar olmaksızın tasdik, kişinin Allah katında mümin sayılması için yeterlidir. İmanın dil ile ikrarı ise insanların

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “e-m-n”, 25-26.

⁷⁴ Nesefî, *Tevhîdün Esasları*, 143.

⁷⁵ Murat Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 167.

⁷⁶ Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit, “el-Âlim ve’l-Müteallim” *İmam Âzam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 12-13.

⁷⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr el-Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-dîyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 11.

⁷⁸ Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-dîyâne*, 10.

⁷⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188-189.

bilmesi ve İslâm hükümetlerinin kişiye mümin muamelesi yapabilmesi içindir.⁸⁰ Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve takipçisi Mâtürîdî tarafından yapılan iman tarifinde amelden bahsedilmemektedir. Dolayısıyla amel imandan bir cüz olmayıp, iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir. Mâtürîdî'ye göre Nûr Sûresi 24/31, Tahrîm Sûresi 66/8 vb. âyetlerde “*Ey iman edenler*” hitabıyla müminlerin tövbeye davet edilmesi, büyük günah işleyenlerden imanın zail olmadığına delalet eder.⁸¹

İman-amel ilişkisi meselesinde, amelin imandan bir cüz olduğu iddiası, ilk kez Haricîler tarafından ortaya atılmış ve savunulmuştur. İlk etapta siyasi gayelerle gündeme taşınan mesele, zamanla -iman üzerinden terör estirecek boyutta- büyük kutuplaşmaların merkezinde yer almıştır. Haricilerin söz konusu iman tarifine ilk karşı koyuş İslâm ümmetinin birliğini koruma adına Mürcie'den gelmiştir.⁸² Mürcie'ye göre iman, “Allah'ı tanımak” demektir. Mürcie, Haricîler tarafından geliştirilen iman tarifindeki tasdik ve ikrâra sıcak bakarken amele karşı olumsuz tavır takınır. Mürcie'ye göre iman, zihinsel/ruhsal bir durumdur ve onda artma ve eksilme bulunmaz. Bununla birlikte Mürcie'nin ameli imandan bir cüz olarak kabul etmemesi, ameli önemsemediği anlamına gelmez. Amelin esasa ilişkin olmayıp ikinci derece bir öneme sahip olması, onun bir marifet konusu olan imandan sonra gelmesinden kaynaklanır. Kısaca Mürcie'ye göre bir kimsenin mümin sayılabilmesi için iman sahibi olması yeterlidir.⁸³ Mürcie'nin büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmesi ile başlayan ılımlı tutumu zamanla Cebriye'ye dönüşerek hem fâsık Müslümanlar ve hem de Emevîler tarafından istismar edilmiş, adeta Emevî idaresini ayakta tutan bir araç haline dönüştürülmüştür.⁸⁴ Ameli imandan ayırma geleneği Mürcie tarafından başlatılmış olmakla birlikte, bilahare, -Hanbelî-Selefi çizgi hariç- imana getirilen tariflerde hâkim fikir, Ebû Hanîfe ve tabilerine ait olmuş, Mürcie'nin tesiri silik kalmıştır.⁸⁵

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 428; Nesefî, *Tevbûdin Esasları*, 143.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbûd*, 427-428.

⁸² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 176.

⁸³ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 152.

⁸⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, 153.

⁸⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 187.

Mâtürîdî düşünce sisteminde iman-amel ayrımının temeli, Ebû Hanîfe'den tevarüs eden *din-şariat* ayrımına⁸⁶ dayanır. Mâtürîdî, ibadetler ve şariatın ancak peygamberlerin bildirmesiyle, dinin/imanın ise ancak akıl yoluyla bilinebileceğini savunur. Dolayısıyla insanların iman etmemeye dair Allah'a sunabilecekleri bir mazereti yoktur. Şariat konusunda öne sürebilecekleri mazeretin önü ise peygamber gönderilerek kesilmiştir. Nisâ Sûresi 4/165. âyet buna delalet eder.⁸⁷ Özetle, Mâtürîdî sistemde amelî bilgilerin kaynağı vahiy, itikâdî bilginin -ispat/tespit bağlamında- kaynağı akıldır. Vahye direkt muhatap olmayan sonraki nesillerin, şeriatı, aklen mümkünlük üzerinden kabul etmesinde de akıl kilit rol oynamaktadır.

1.2.4. İrade Hürriyeti ve Kulların Fiilleri

Mâtürîdî düşüncede, akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan insan, hakiki anlamda fiillerinin failidir. Bu husus nakil, akıl ve aksini iddia edenin bile bile hakikatlere karşı çıkan (mükâbir) durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir.⁸⁸ Kur'ân'da fiillerin emredilmesi ya da yasaklanması ile cezaya veya mükâfata bağlanması buna delalet eder. Kur'ân'da, kulların ihtiyari fiillerinin Allah'a izafe edilmesi, fiillerin kula aidiyetini ortadan kaldırmaz. Kulların fiilleri, bir zamanlar yok iken icat edilip yaratılmaları bakımından Allah'a, kesp edilip işlenmeleri bakımından kullara aittir. “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar...*”⁸⁹ âyetinde işaret edildiği üzere Allah'ın, kullarına, kendilerine ait bir fiilin olmayacağı bir konuda emir ve yasaklar koyması muhaldir.⁹⁰

Mâtürîdî konuyu aklen de şöyle izah etmiştir: Cebriye'nin iddia ettiği gibi -iyisiyle kötüsüyle- bütün fiillerin Allah'a nispet edilmesi ve dolayısıyla O'nun emir ve yasaklara muhatap kılınıp mükâfat veya cezaya konu edilmesi, aklen çirkin ve hikmetsiz bir durumdur. Şu halde fiilin tamamen Allah'a ait olması batıldır. Yani birinin bir şeyi bizzat kendisine emretmesi ya da yasaklaması muhaldir. Diğer muhal olan husus, Allah'ın

⁸⁶ Ebû Hanîfe “el-Âlim ve'l-Müteallim” 10.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/112-113.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 305-306.

⁸⁹ en-Nahl 16/90.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbîd*, 306.

iradeden yoksun zavallı bir insanı “itaatkâr, âsi, beyinsiz (sefih) ve zalim” gibi isimlerle nitelemesidir. Hâlbuki Kur’ân’da insana yönelik bu nitelemelerin tümü mevcuttur. İddia edildiği üzere tüm fiiller Allah’a aitse, bu durumda Allah, hem Rab, hem kul; hem yaratan ve hem de yaratılan olur. Bu ise hem naklen ve hem de aklen kabul edilebilir değildir.⁹¹

Mâtürîdî’ye göre, Kur’ân’da yer alan emir, nehiy, fiillerin kullara nispeti ve ceza-mükâfat âyetleri delaletiyle kulların ihtiyari fiillerinin hakiki manada kullara ait olduğu; Allah’ın bu fiiller üzerinde bir tasarrufunun bulunmadığı ve bunları yaratmadığı anlayışında olan Kaderiyye/Mu’tezile çizgisinin bu anlayışı yanlıştır. Onlar, fiillerin hakiki manasının dışında Allah’a nispet edilmesini, Allah’ın fiillerin kendisinden doğduğu sebep veya sınama anında Allah’a yapılan bir nispet olduğu şeklinde algılamışlardır. Yani kullara ait ihtiyari fiillerin Allah’a isnadı, “Kur’ân’ın, müminlerin imanını, münaşıkların da manevi kirliliğini artırması”⁹², Nûh’un davetinin kavminin imandan uzaklaşmasını artırması”⁹³, “Bazı müminlerin imanının, imân etmeyenlerin Allah’ı unutmalarını sağlaması”⁹⁴ ve “Putların kendisine kulluk edenleri saptırması”⁹⁵ kabilinden bir isnattır. Sayılan eylemler, Kur’ân’da, söz konusu varlıkların fiilleri diye ifade edilmiştir. Hâlbuki bu varlık ve durumların gerçek anlamda bir eylem yeteneği yoktur. İşte kullara ait ihtiyari fiillerin Allah’a isnadı da bu anlamdadır.⁹⁶

Mâtürîdî düşüncede kulların mutî’ ya da âsî addedilmeleri, fiillerinin, hakiki manada kendilerine nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, buraya kadar, Mu’tezile ile birebir örtüşür. Mâtürîdî çizgisinin farkı buradan itibaren kendini gösterir. Mâtürîdiyye, Kur’ân’da, -bazen Allah’a bazen de kullara nispet edilmesini hesaba katarak-fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Buna göre kesb bakımından hakiki manada kullara ait olan fiiller, yaratılma bakımından

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 306-307.

⁹² et-Tevbe 9/124-125.

⁹³ Nûh 71/5-6.

⁹⁴ el-Mü’minûn 23/109-110.

⁹⁵ İbrahim 14/35-36.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 307-308.

hakiki manada Allah'a aittir. Bu, kula ait fiilin son kertede Allah tarafından yaratılmasına tekabül eder.⁹⁷ ‘Yaratma, mutlak kudret sahibi birinin hakkında bilgi sahibi olduğu bir eylemi, yokluktan varlığa çıkarması demektir. İnsan, eyleminin bütün meydana geliş şartlarını, sebeplerini ya da sonuçlarını bilemediği ve eylemin meydana gelmesini sağlayacak güce -kendi yaratımı olarak- sahip olamadığı için fiillerinin yaratıcı olarak tanımlanamaz.⁹⁸

Bu hususta en isabetli yaklaşım, fiilleri hakiki manada hem Allah'a hem de kula nispet etmektir. Çünkü bu, “*Allah’ın her şeyin yaratıcısı*”⁹⁹ ve “*her şeye kâdir olması*”¹⁰⁰ ile “*Senin Rabbin kullara asla zulmedici değildir*”¹⁰¹ ve “*Allah’ın size yönelik lütuf ve rahmeti olmasaydı -çok azınız müstesna- şeytanın peşine takıldınız*”¹⁰² âyetlerinde işaret edildiği üzere O’nun adalet sıfatına en uygun olandır. Bunun bir başka delili, kulların fiilleri arasında akıllarının takdir edemediği (icbârî) hallerin bulunmasıyla birlikte, planlayıp akıllarıyla idrak ettikleri (ihtiyari) fiillerin de bulunmasıdır. Demek ki bu fiiller ilk açıdan Allah’a, diğer açıdan kula aittir. Yani ilki fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasına, ikincisi de kul tarafından biçimlendirilip gerçekleşmesine tekabül eder.¹⁰³ Dolayısıyla insanın sorumluluğunun temeli, onun bir fiili, özgür iradesiyle seçme ve iktisâb etme gücüne sahip olması gibi -olmazsa olmaz- iki şarta bağlıdır. Mâtürîdî düşüncede kula ait hakiki manada bir fiil, insan olmanın bir gereği olarak bizzat insan tarafından hür iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Böyle bir fiili Allah’ın yaratması, -ona yapılan bir dayatma olmadığından- insanı etkilemez. Allah’ın, kulların fiillerini bilmesi, levh-i mahfuza yazması vb. şeyler sonucu değiştirmez. İnsanların emir ve yasaklara muhatap edilmesi ve sonunda mükâfat ve cezaya tabi tutulması gayet yerinde bir

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 309.

⁹⁸ Şaban Ali Düzgün (ed.), “Mâtürîdî’nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 306.

⁹⁹ ez-Zümer 39/62.

¹⁰⁰ el-En’âm 6/102.

¹⁰¹ Fussilet 41/46.

¹⁰² en-Nisâ 4/83.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 310-311.

durumdur.¹⁰⁴ Mâtürîdî, ihtiyari fiilleri Allah'tan nefyedip tamamen kula nisbet etmesi sebebiyle Mu'tezile'yi, Senevî ve Mecûsîlerden daha fazla eleştirmiştir. Ona göre Senevî ve Mecûsîler, -kâinatın yaratılışını iki tanrıya ircâ etmeleri hariç- işleri yerli yerince yapan ve zulmetmeyen Allah'ın tek Alîm ve Kadîr olduğuna inanmakta ehli tevhit ile müşterektir.¹⁰⁵ İmam Eş'arî (öl. 324/935-36) ise insanın fiillerinde hür olduğu düşüncesinde değildir. Ona göre insanlara ait fiillerin kesb edeni de yaratanı da Allah'tır. Yani insan eylemini belirleyen her zaman ilahi iradededir. İlmî Cebriyecilik diye tanımlanan bu anlayış, Bâkılânî (öl. 403/1013), Cüveynî (öl. 478/1085) vb. Eş'arî âlimler tarafından paylaşılmamıştır.¹⁰⁶

Kulların ihtiyarî fiilleriyle ilgili diğer bir mesele, kader ve kaza konusudur. Mâtürîdî'ye göre kader ve kaza, irade hürriyetinin hilafına insanlara dayatılmış bir olgu değildir. Bu ikisi, sadece, yaşanan ve yaşanacak olanlarla ilgili Allah'ın ön bilgilerinden ibarettir. Allah'a ait bu tür bilgiler, -sorumluluklarını kaldıracak şekilde- insanlara bir dayatma içermez. Bu, sadece insana özgü bir durumdur.

2. Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı

Mâtürîdî, her ne kadar Ehl-i sünnet inancına göre daha önceden eserler yazılmışsa da Kur'ân'ı Ehl-i sünnet inancına göre baştan sona dirayet yoluyla tefsir eden ilk kişidir.¹⁰⁷ Bununla birlikte onun, âyetleri Kur'ân'daki tertibe göre lafızların lügavî anlamlarına bağlı kalarak, kıraat farklılıklarına, nüzul sebeplerine, sahih haber ve rivayetler ile sahabe ve tâbiîn görüşlerine müracaat ederek tefsir ettiği görülür. Onun bu yaklaşımı tefsirde rivayet yöntemine tekabül eder. Onun önceki klasik müfessirlerden farkı, çağın bir takım ihtilafî itikâdî ve fikhî problemlerini ele alması ve bunlar üzerinde bir takım analizler yaparak söz konusu problemleri çözme gayreti içerisinde olmasıdır. Onun tefsire olan diğer bir katkısı da 'tefsirde akıl ile nakil arasındaki açıklığı gidererek tefsiri,

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 326.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 317.

¹⁰⁶ Düzgün, "Mâtürîdî'nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru", 308.

¹⁰⁷ Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 124-125.

akıllı bir insanın anlamakta ve kabul etmekte zorlandığı ve daha önceki tefsir rivayetlerinin ve nüzul sebeplerinin sadece kuru kuruya tekrarlandığı bir şey olmaktan kurtarmış olmasıdır.¹⁰⁸ Kısaca Mâtürîdî tefsirde iki tür davranış sergilemiştir. Bunlardan ilki, naslara bağlı kalarak âyetleri lügat ve rivâyetler bağlamında açıklaması, diğeri de âyetler hakkında kendi döneminde yaygın olan kanaat ve düşüncelere, kelâmî okulların görüşlerine, te'vil ehlinin te'villerine, itikâdî ve fikhî değerlendirmelere girerek öne sürülen delil ve iddiaları analiz edip kritiğini yapmasıdır.¹⁰⁹

Mâtürîdî'nin rivayetler/haberler konusundaki yaklaşımını daha önce "Mâtürîdî Bilgi Kuramı" başlığı altında; akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerini de "Akıl-Vahiy ilişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler" başlığı altında işlediğimizden tekrar düşmeme adına burada ikinci kez ayrıntıya girmiyoruz.

2.1. Tefsirde Yeni Bir Yöneliş: Dirayet Tefsiri, Tefsir ve Te'vil Ayrımı

Akılcı tefsir de denilen dirayet tefsiri, başlangıçtan beri var olmakla birlikte rivâyet tefsirinden sonra yaygınlaşan bir tefsir yöntemidir. Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) tefsirinde, Kur'ân'ın baştan sona tefsir edildiği Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i ile İbn Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı eserlerinde zaman zaman dirayet tefsiri örneklerine rastlansa da gerçek manada ilk dirayet tefsiri, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ıdır. Dirayet tefsirinde bulunup, rivayet tefsirinde bulunmayan özellik, onda akli yorumlara yer verilmesidir. Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri ve Kur'ân'ın sahabe söz ve uygulamalarıyla tefsiri ise her iki yöntemin ortak noktalarıdır. Mâtürîdî daha tefsirinin başında tefsîr-te'vil ayrımına giderek tefsirde yeni bir yönelişin işaretlerini vermiştir.

¹⁰⁸ Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 57.

¹⁰⁹ Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı*, 60.

Sözlükte, “bir aracı vasıtasıyla gizli olanı açığa çıkarmak”¹¹⁰ anlamına gelen *tefsir*, terim olarak, “Allah Teâlâ’nın kelâmını açıklamak, izah etmek, müşkil olan lafızdan kastedilen manayı ortaya çıkarmak”¹¹¹ demektir. Sözlükte, “bir olguyu açıklamaya yönelik zihnî hareket”¹¹² manasına gelen *te’vil* ise, “Bir delile dayanmak şartıyla lafzın zâhirini asli manasından alıp muhtemel manalarından birine nakletmek”¹¹³ şeklinde tarif edilebilir. Bu tariflerden anlaşıldığına göre tefsir ile te’vil arasındaki farkın, ilkinin aracı kullanarak amaca ulaşma çabasına, ikincisinin de aracısız zihinsel faaliyetle amaca ulaşma çabasına tekabül ettiği söylenebilir.

İmam Mâtürîdî’ye göre tefsir ile te’vil arasında fark vardır. Tefsir vahiy sürecine şahitlik etmeleri sebebiyle ashaba, te’vil ise ulemaya aittir.¹¹⁴ Tefsir, âyetin lafzından Allah’ın kastının, verilen mana olduğunda kesinlik ve söz konusu lafızla bu mananın kastedildiğine Allah’ı şahit tutmaktır. Şayet kastedilen mananın bu olduğuna dair delil var ise bu sahih bir tefsir, yoksa salt rey ile tefsir olur ki bu yasaklanmıştır. Te’vil ise Allah’ı şahit tutarak kesin olduğunu iddia etmeksizin âyetin muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir.¹¹⁵ Mâtürîdî’nin tefsir tanımından anlaşıldığına göre hevâ anlamında rey ile tefsir yapılamaz. O, bu anlayışını “Kim Kur’ân hakkında kendi reyî ile söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın”¹¹⁶ hadisine dayandırmıştır. Mâtürîdî’nin hadiste geçen “*kâle/dedî*” fiiline, “*fessera/tefsir ettî*” manası verdiği anlaşılmaktadır. Yani ona göre hadiste yasaklanan, bir delile dayanmayan salt rey ile tefsirdir,

¹¹⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 316.

¹¹¹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tebzîbü’l-luğa*, thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, (Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1967), “Fsr”, 12/406-407; Cemaleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), “Fsr”, 5/55; Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, thk. Hüseyin Nassâr (Küveyt: y.y. 1974), “Fsr”, 13/323.

¹¹² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, 325.

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 11/ 32; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 28/33.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/3.

¹¹⁵ Mecdî Bâsellûm (thk.), “Mukaddimetü’t-tahkîk”, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/185.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, 1/233, 269, 323, 327; Tirmîzî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 1.

bir delile dayalı olarak yapılan te'vil değil. Çünkü tefsir işitme ve rivâyete dayalı bir açıklama iken te'vil, reye dayalı aklı bir faaliyettir. Kur'ân, rivayetlerle tefsir edilemediği durumlarda belli bir sistem dâhilinde erbabı tarafından rey ile te'vil edilebilir.

Mâtürîdî, tefsir ile te'vil arasındaki farkı “*elhamdülillab*”¹¹⁷ lafzı üzerinden şöyle örneklendirmiştir: Söz konusu lafız hakkında müfessirler “Allah kendini övmüştür” ya da “Allah kendisinin övülmesini emretmiştir” şeklinde farklı görüşler serdetmiştir. Bu bağlamda “Allah şu manayı değil, bu manayı kastetmiştir” demek tefsir, “buradaki hamd, Allah’a senâ ve onu övmek anlamına gelebileceği gibi ona teşekkür etmek anlamına da gelebilir” demek de te'vil olur. Sonuç itibarıyla Allah, neyi kastettiğini daha iyi bilir.¹¹⁸

Mâtürîdî sistemde te'vilde mutlaklık değil, görecelik söz konusudur. Mâtürîdî'nin âyetleri te'vil ederken dilsel analizlere, aklı ve teolojik temellendirmelere başvurup göreceliği öne çıkarmasından hareketle, onun İslâm düşüncesinde anlambilim ve yorumbilime kapı aralayan ilk müfessirlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Tefsirde kullandığı hadislerin senedini vermemesi, metni aynen nakletmek yerine mana olarak rivayet etmesi ona özgü bir tercihtir.¹¹⁹

Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vilin kullanımı her ne kadar ashap dönemine kadar vardırılsa da belirgin bir şekilde el-Ferrâ (öl. 207/822) tarafından *Meâni'l-Kur'ân*'da, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824) tarafından *Mecâzü'l-Kur'an*'da, İbn Kuteybe (öl. 276/889) tarafından *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*'da, Taberî tarafından *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*'da vb. daha çok belagat ilmi çerçevesinde yapılan bir faaliyet olarak kullanılmıştır. Bu yüzden söz konusu âlimler, rivayetlerden başka tefsir olmayacağı düşüncesinde olan Ehl-i hadis tarafından te'vil/re'y ile tefsir yapmakla suçlanmıştır.¹²⁰ Hâlbuki aynı amaca hizmet etmek üzere tefsirden te'vile geçiş, ilerleyen zamanlarda bir zorunluluk haline gelmiştir. Zira az sayıda tefsir rivayeti, zamanla ihtiyaçları karşılayamamış,

¹¹⁷ el-Fâtiha 1/2.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/4.

¹¹⁹ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî”, 33.

¹²⁰ Ali Bulut, “Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler”, *Nüsha: Şarkîyat Araştırmaları Dergisi* 4/15 (2004), 67.

rivayetlerin yetmediği yerde te'vil devreye girerek genel manada “*tefsir faaliyet?*” te'vil ile devam etmiştir. Bu manada Mâtürîdî'nin tefsir ile te'vili birbirinden ayırması, -bu tür bir ayrımı temelsiz görenler bulunmakla birlikte-¹²¹ bir keyfiyet değil, şartlar gereği bir zorunluluk olarak değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan te'vile karşı olumsuz tavır, Kur'ân'ın yorumlanmasında hevâ ve keyfilik illetine bağlı olmalıdır. Te'vil karşıtlığının diğer bir sebebi, “*Kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne çıkarmak ve te'vil etmek maksadıyla onun müteşâbihlerinin peşine düşerler...*”¹²² âyetinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Ehl-i sünnetin temelini teşkil eden Ehl-i hadis (Ehl-i sünnet-i hâssa) söz konusu âyette geçen olumsuz te'vil tanımlamasının tüm müteşâbihleri kapsadığı görüşüne sahiptir. Hâlbuki bu âyette yasaklanan te'vil, fitneyi hedefleyen te'vidir. Bunu âyetin genel içeriğinden anlamak mümkündür. Aynı âyette yasaklanan te'vil, sadece Allah'ın bildiği te'vil, insanların bilmediği *amaç* ve *sonuç*tur. Yûnus Sûresi 10/37-39. âyetlerde açıkça ifade edildiği üzere *te'vil*, ilim ve bilgiye ulaşmayı hedefleyen bir faaliyet olmakla olumlu bir anlam kazanmaktadır.¹²³ Selefiyye indinde sahih tefsir, te'vilin reddini ve sadece rivayetlerle yetinmeyi esas alan anlayışa tekabül eder. Hâlbuki eskilerin otoritesine dayanan rivayet tefsirinin tek sahih tefsir olarak telakki edilmesi ve bununla yetinilmesi, Kur'ân'ın delaletinin, -ilk dönem Müslüman neslin anlama düzeyi ve o dönem kültürel çevreyle sınırlandırılması ile- sonraki zamanlarda değişen şartlar gereği tam olarak anlaşılmasına sebep olabilir. Bu da Kur'ân'ın evrenselliğine hâle getirir. Bunun diğer olumsuz yönü, ilk dönem Kur'ân yorumlarının mutlaklaştırılması ve artık onların kutsal metinler olarak algılanmasıdır. Bunun neticesinde tabiatın keşfinde tecrübenin terk edilmesi ile her şeyi din ile açıklama durumu hâsıl olur. Böylece ya ilim dine dönüşür ya da din hurafelere, masallara ve mazinin kalıntularına dönüşür.¹²⁴ Diğer

¹²¹ İlhami Güler, “Te'vil: Kur'ân'ı Yorma'dan Olayların Yorumuna”, *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 83.

¹²² Âli İmrân 3/7.

¹²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hütâbın Tabiatı*, 324-325.

¹²⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hütâbın Tabiatı*, 312.

yönüyle, geçmişin iyi, geleceğin kötü olduğu ön kabulüne dayanan bu anlayış, aynı zamanda tarihselcilige de kapı aralamaktadır. Bu anlayış maalesef, Selefilik ve kısmen Eş'arilik'te hâkimdir. Hatta Mâtürîdî karaktere uymasa da Mâtürîdî çevreleri bile etkisi altında tutmaktadır.

Bize göre te'vilin belli şartları vardır ve bu şartlar gözetildiği takdirde amelî bazı konularda hikmet ve makâsîd ekseninde Kur'ân'ın ruhuna uygun olarak yapılacak te'viller, maslahat gereği meşru ve lüzumludur. Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010) tefsirde rivayetle yetinmenin yol açacağı problemleri Bakara Sûresi 2/19 ve Ra'd Sûresi 13/13. âyetlerde geçen "Ra'd" kelimesi üzerinden izah etmeye çalışmıştır. "Ra'd/bulu?" kelimesi Ahmed b. Hanbel ve Tirmîzî'de yer alan rivayetlerde: "Bulutları süren melek"¹²⁵ şeklinde tefsir edilmiştir. Ona göre bu kelimenin 'kamçısıyla bulutları hareket ettiren bir melek' şeklinde yorumlanması, kendi dönemi ve kültürel çevresi içerisinde doğru olabilir. Ancak günümüzde böyle bir yorumun karşılığı yoktur.¹²⁶

İmam Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin merkezinde yer alan tefsir-te'vil ayrımının önemini şöyle ifade etmek mümkündür: Dinî meselelerde vahyi alakasız te'villerle yormamak ve makâsîd ekseninde emir ve yasakların illetlerinden hareketle genel ilkeler çıkarıp sistematize ettikten sonra bunlardan yeni hükümler çıkarılmasını sağlayacak bir yöntem takip etmek esas olmalıdır. Bu yöntemde içtihat kapısı sürekli açık tutulmak zorundadır. Zira kutsal metinler statik, hayat ve eşya dinamik bir yapıya sahiptir. Konjonktür sürekli değişmekte, ihtiyaç ve beklentiler günbegün artmaktadır. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010), şeriatın tatbiki için müctehidin takip etmesi muhtemel iki yoldan biri olan kıyas, ta'lîl ve lafızların yorumunu esas alan yöntemin, -bu alanın darlığından dolayı- içtihadı izin vermediğini; makâsîdî esas alan yöntemin ise geniş bir maslahat alanında gerçekleşmek üzere yeni olaylara ve koşullara elverişli olmasından dolayı, her durumda içtihadı mümkün kılabileceğini söyler. Ona göre makâsîd yöntemi, şer'î hükümlerin evrenselliğini mümkün kılan birer hikmetin bulunduğu esasına dayanmaktadır. Kur'ân'ın yorumlanmasında onun ruhuna uygun net sonuçlara ulaştırabilecek yöntem işte bu yöntemdir. Bundan dolayı ilk önce yapılması gereken, her

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, 1/274; Tirmîzî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 14/Ra'd Sûresi.

¹²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâbî Hitâbın Tabiatı*, 312.

hüküm ve olaydaki maslahatı tespit etmektir.¹²⁷ “Bu kolay bir şeydir. Çünkü burada araştırma alanı, -gerçek mahiyetini ancak sahibinin bildiği ‘niyetler alanı’ değil, beşerî ve somut yaşam alanıdır. Üstelik bu yöntem tecdîd ve içtihat için kapıyı sürekli açık tutmaktadır. Çünkü maslahatın gözetilmesi işi, maslahatların ve konjonktürel durumların gelişimine ve çeşitliliğine paralel bir gelişme gösterir.”¹²⁸

Diğer taraftan tefsir ve te’vil kavramlarına her ne kadar farklı tanımlar getirilse de bu iki kavram birbirinden tamamen bağımsız değildir. Hatta bu iki kavram birbirini tamamlamaktadır. Te’vilin, “tefsirin hazırladığı ve sunduğu ön bilgilerden akli tasarrufla bir sonuç çıkarma faaliyeti” olduğunu hesaba kattığımız takdirde, tefsirin, te’vilin bir cüzü olduğu söylenebilir.¹²⁹ Başka bir ifadeyle tefsir ilmi, “müfessirin âyeti taşıdığı anlamlardan birine döndürme çabası” şeklinde tarif edilen te’vile giriş mahiyetindeki ilimleri ihtiva eden bir ilimdir. Buna göre tefsir, te’vil faaliyetinin bir parçası olup aralarında bir taraftan âmm-hâss, diğer taraftan da naklin içtihatla olan ilişkisi şeklinde bir ilişki meydana gelmektedir. Geçmiş ulemanın tefsiri, ‘rivayet’ ve ‘dirayet’ şeklinde tasnif etmesi işte bu ilişkiye bağlıdır.¹³⁰ Kısaca tefsiri te’vilin içine almamız, te’vilin kapsam alanının daha geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu iki kavram günümüzde “bir konunun hakikatini ortaya çıkarmak” anlamında müşterek bir gayeye hizmet etmelerinden dolayı birleştirilerek tefsir kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır.¹³¹ İmam Mâtürîdî de: “Tefsir ve te’vil terim olarak farklı anlamlara gelse de bir konunun hakikatini ortaya çıkarmak bakımından aynı manaya müşterektir ve her ikisi de Kur’ân’ın lafızlarının şerhinde ve manalarının açıklanmasında kullanılmaktadır. İşte bu genel mana bu iki kavramı bir arada tutmaktadır”¹³² ifadesiyle buna işaret etmektedir. Buna rağmen o, bir şeye, -bilgi kaynaklarındaki

¹²⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çakır (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 71-73.

¹²⁸ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 73.

¹²⁹ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Mûlel ve Nihal Dergisi*, 7/2 (2010), 79.

¹³⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Îlâhî Hitâbın Tabiatı*, 327.

¹³¹ Ersöz, *Selefîlik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, 143.

¹³² Mecdî Bâsellûm, “Mukaddimetü’t-Tahkik”, 1/186.

kesinliğe bağlı olarak- ya tefsir ya da te'vil olarak bakar. Mâtürîdî'nin bu taksimi ve Kur'ân'ın anlaşılmasında te'vile sistematik bir rol biçmesi, tefsir tarihinde devrim niteliğinde bir açılım olarak değerlendirilebilir.

2.2. Kur'ân Tefsirinde İctihat

Bir tefsir ve fıkıh terimi olarak içtihat (ictihâd), müfessirin veya fakihin şer'î amelî hükümleri mufassal delillerden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koymasıdır. İctihat, nasların bulunmadığı yerlerde, kıyas, istihsân, maslahat, istihâb vb. yollarla yapılır. İtikâdî konular hariç, hakkında nas bulunan konularda ise bir takım usûl ve kaideler çerçevesinde yapılır.¹³³ Mâtürîdî'ye göre Kur'ân, kıyası, içtihadı ve akıl yürütmeyi caiz ve meşru görür.¹³⁴ Bunun delili, Kur'ân'ın, Müslümanlara, bunların uygulamasını emreden âyetler içermesidir.¹³⁵ Aksi halde Allah, insanları, çözümsüzlükle karşı karşıya bırakmış olur. Bundan dolayı başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar, -statik önlemlerle yetinen Ehl-i hadîs'in aksine- İslâm'ı, Yahudiliğin maruz kaldığı yerellik, ulusallık ve tahriften koruyacak akli bir eylem olan te'vil gibi dinamik önlemlere başvurmuştur.¹³⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre de (itaat edin). Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz -Allah ve Rasûlü'ne gerçekten inanyorsanız- onu, Allah ve Rasûlü'ne götürünüz. Bu, sonuç bakımından hem hayırlı hem güzeldir.*”¹³⁷ âyeti delâletiyle içtihadı iptal etmek ile Allah'ın kitabında ve Rasûlü'nün sünnetinde nas olarak bulunmayan görüşleri terk etmek anlayışında olanların bu yaklaşımı isabetli değildir. Çünkü âyet iki türlü yoruma muhtemeldir. Bunlardan ilki, şayet problem Hz. Peygamber (sav) zamanında ortaya çıkmışsa, ona götürülüp sorulması gerekir ve bu durumda içtihat ve şahsi görüş söz konusu olmaz. İkincisi, şayet tartışma Rasûlullah'ın vefatından sonra meydana gelmişse hüküm sırasıyla Allah'ın (cc) kitabında yahut Rasûlü'nün sünnetinde yahut Müslümanların icmâında aranır. Şayet hüküm bunların birinde bulunursa, alınır,

¹³³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), “İctihâd”, 226.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/47, 17/48.

¹³⁵ en-Nisâ 4/58-59, 83; en-Nahl 16/44.

¹³⁶ Karadaş, “Mâtürîdî'nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı”, 101.

¹³⁷ en-Nisâ 4/59.

bulunamazsa ictihâd edilir.¹³⁸ Ayrıca Kur'ân âyetleri bazen bütün te'villeri, bazen de te'villerin bir kısmını kapsayacak genişliktedir. Şayet konu, amel edilmesi gereken hususlardan ise, delile ihtiyacı var demektir. Delil konuyu aydınlatacak durumda ise ne âlâ, aksi takdirde, -hüküm koyucu tarafından sadece bunun kastedildiğine hükmedilmeksizin- içtihatla amel edilir.¹³⁹

Kanaatimizce Mâtürîdî'nin aklî bir eylem olan te'vil ve içtihat anlayışı, kâinâtın durağan olmayışına; yeni ihtiyaç ve beklentilerin olabileceğine, bunu da karşılamanın yegâne yolunun kıyas ve içtihadî işlevsel tutmakla mümkün olabileceğine tekabül etmektedir. Konu, "Akıl-Vahiy İlişkisi ve Bu Bağlamda Bazı Meseleler" başlığı altında daha önce işlendiğinden burada bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

3. Günümüz Sorunlarının Çözümünde İctihatla Nesh Anlayışının Yeri

İmam Mâtürîdî'nin içtihat anlayışının temelinde "aklen neshi imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir"¹⁴⁰ fikri esastır. Buna göre -özellikle kat'u'l-yed/el kesme cezası gibi- bazı hadlerde nesh uygulanabilir. Örneğin el kesme cezası, İslâm öncesi Araplardan tevarüs olunan bir gelenektir. İslâm tevhidî yerleştirmek gibi bazı öncelikleri sebebiyle buna dokunmamış, hatta ona şer'î bir elbise giydirmiştir. Mâtürîdî'nin sisteminde imana taalluk etmeyen bu husus, şeriat kapsamında değerlendirilip neshe konu edilebilir. Çünkü şeriatın amacı zulmü ortadan kaldırıp adaleti sağlamaktır. Yani makasidü's-şeria dediğimiz 'dinin, nefsin, neslin, malın ve aklın korunması'¹⁴¹ gibi hususlardır. Mâtürîdî'nin din/iman-şeriat ayrımına dayalı sistemine göre el kesme cezasının imanî boyutu da söz konusudur. Çünkü bu cezayı öngören Allah'tır ve bu, bir hikmete binaen emredilmiş olmalıdır. İslâm

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/294-295.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/269.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/465.

¹⁴¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvafakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/9.

ahlakı da Allah'ın emrine uymayı gerektirir. Dolayısıyla işi bu yönüyle ele aldığımız takdirde onun nesh konu olamayacağı aşikârdır. Burada İslâm'ın birbirini tamamlayan iki yönü; iman ve şeriat bakımından iki ayrı tutum ortaya çıkmaktadır. Bunlar, hırsızlık sonucu malı çalınanın özel mülkiyetine tecavüze karşılık hırsızın elinin kesilmesi veya söz konusu hükmün içtihat ile nesh edilip yerine aynı işlevi görecektir bir ceza uygulanmasıdır. İlk bakışta bu bir sorun gibi görünse de neshin, bir hükmü hem keyfiyeti hem de mahiyeti ile birlikte ortadan kaldırmak olmadığı; nassın öngörüsü yerine -işin keyfiyetini ortadan kaldırırsa bile-mahiyetini yani, nassı amacına ulaştıracak başka bir ceza ile karşılanmasını sağladığından dolayı bu, işin iman boyutunu karşıladığı söylenebilir. Bu aynı zamanda söz konusu şer'î hükmün/cezanın içtihat ile nesh edilip yerine makul bir cezanın öngörülmesi ve neticede cezanın zaman ve mekâna bağlı olarak güncellenmesi demektir.

Zamanımızda hırsızlık ve benzeri suçların mahiyeti, sebep ve şartları eskiye nazaran değişmiştir. Bu, söz konusu güncellemelerin diğer bir sebebi olabilir. Diğer taraftan, kanaatimizce el kesme cezasının etki alanı, suçu işleyen ve kendisine karşı suç işlenen ile de sınırlı kalmamaktadır. Örneğin eliyle kazanç temin eden bir aile reisinin ya da bir annenin söz konusu cezaya çarptırıldığını farz edelim. Her ikisinin de ailesine kazanç temin etme/bakma yetisini kaybedeceği muhakkaktır. Bu durumda ikinci, üçüncü kişilerin de cezalandırılması söz konusu olmakta ceza maksadını aşan bir boyuta taşınmaktadır. İşte şeriat bunu asla kabul etmez. Borçlu bir kimsenin durumu da aynen böyledir. Kat'u'l-yed cezası uygulanan bir borçlu, borcunu ödemekten mahrum kalır. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü kişiler bundan zarar görür. İşin diğer müşkil yanı büyük meblağlar çalanla az bir şey çalana aynı cezanın uygulanacak olmasıdır. Bu da adalete aykırıdır. İslâm adaleti emreder. İşte bu sorunu aşmanın yolu, nesih ve içtihat ile güdülen amaca ulaşılmasını sağlamaktır. Şeriatın diğer boyutu olan ibadetlerde ise içtihat ile herhangi bir nesih söz konusu olmaz. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin "aklen neshi imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir" ilkesi başta hadler olmak üzere amele dair birçok konuda ortaya çıkmış ve çıkacak olan sorunların çözümünde sadra şifa bir çözüm yolu olarak kabul edilebilir.

4. Hanefi-Mâtürîdî Çizginin Yeniden İnşasına Olan İhtiyaç

Çağımız meselelerini, nesh ve içtihat üzerinden çözmeye tekabül eden teklifimiz, nasların hukuk felsefesi, din sosyolojisi ve makâsıd

bağlamında yeniden okunması ve yorumlanmasını esas almaktadır. Başka bir ifadeyle, İslâm toplumlarında meydana gelen sosyal, iktisadî, hukukî ve siyasî gelişmelere paralel olarak amelî bazı hükümlerin nesh ve içtihatla güncellenebileceğinin imkânına işaret etmektir. Hem Müslümanların maslahatı ve hem de İslâm'a yöneltilen eleştirilere doğru ve ikna edici cevaplar verebilmek için böyle bir yönteme ihtiyacımız olduğu kanaatindeyiz. Amacımız mezhepçilik yapmak değildir. Diğer âlimlerden olduğu gibi imam Mâtürîdî'nin bu güne ışık tutan fikirlerinden yararlanmak, bunları güncelleyip geliştirmek sorumluluğumuzun bir gereğidir.

Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından ortaya atılan, Eş'arî ve Mâtürîdî tarafından benimsenen yolun birebir aynı olduğu, aynı mezhepte buluştukları iddiası¹⁴² kısmen doğru olsa da tümüyle doğru değildir. Mâtürîdî sistem, akıl-vahiy dengesi ve tefsir-te'vil ayrımı ekseninde şekillenirken, Eş'arî sistem, daha muhafazakâr bir karaktere sahiptir. Her iki mezhebin birebir aynı olduğu iddialarının temelinde, çeşitli sebeplerle yaygınlaşan Eş'ariyye'nin belki de muhafazakâr tavrından dolayı revaçta tutulma refleksi yatıyor olabilir. Böylece, Müslümanlar arasında: 'Madem aralarında fark yok, Eş'arî teolojiyle yola devam edelim' anlayışı dokunmuş olabilecektir. Hâlbuki Eş'arî teoloji, her fiilin failinin Allah olduğu, fiillerinde kulun bir dahlinin bulunmadığı ya da bunun bir kıymetinin olmadığı vb. birçok kilit meselede Mâtürîdî sistemden farklı bir karaktere sahiptir. İşin diğer yönü, 900'lü yıllardan beri Mâtürîdî çevrelerde bile hâkim gözüken Eş'arî düşüncenin, Gazzâlî sonrası, Müslümanların meselelerine çözüm getirme kabiliyetini kaybetmiş olmasıdır. Özellikle, din de dâhil birçok konunun "*niçin, neden ve nasıl*" sorgulamasına muhatap olduğu modern çağda soru ve sorunlara çok daha rasyonel çözümler sunabilecek bir teolojiye ihtiyaç vardır. Kanaatimizce bu teoloji, Haneî-Mâtürîdî din telakkisidir. Bu, bir çizginin körü körüne; aynıyla bugüne transferi değil, anlayışın doğruluğuna yapılmış bir atıftır.

¹⁴² Fethullah Huleyf, "Mukaddime", 17-18.

SONUÇ

Bir kelâm mezhebi olan Mâtürîdiyye'nin bir kısım temel düşünceleri Ebû Hanîfe'ye dayanır. Ancak çoğunlukla İmam Mâtürîdî tarafından geliştirilip, sistematize edilen görüşler üzerine inşa edildiğinden İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmiştir. Mâtürîdiyye, bir ucunda Selefiyye; ortasında Eş'ariyye olmak üzere re'yci karakteriyle Ehl-i sünnet çizgisinin diğer ucunda yer alır.

Mâtürîdiyye mezhebinin en belirgin özelliği, nasları yorumlamada akli istidlâlâ önem atfedip belirgin bir şekilde akılcı bir çizgi takip etmesidir. Mezhebin diğer belirgin özelliği, akıl ile vahiy arasında dengeli bir yol izlemesidir. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılmasında ve hayata aktarımında önemli bir role sahiptir.

Mâtürîdî'nin, -rivayet tefsirciliğinin revaçta olduğu bir dönemde- Ehl-i sünneti savunan dirayete dayalı müstakil bir tefsir yazması, onun tefsir ve mezhepler tarihi açısından özgünlüğüne delalet eder.

Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin kaynağı, duyular, sadık haber ve akıldır. Aklın kabulüne hükmettiği bilgilerin doğruluğu ve kabulü zaruridir. Birlikte yahut ayrı ayrı her üç kaynak ile elde edilen bilgiler kesindir ve bunların inkârı mümkün değildir. Keşf ve ilham bir bilgi kaynağı değildir. Dinde taklide mahal yoktur. Haber, vahiy ve Hz. Peygamber'in mütevâtir ve âhad sünnetini içine alan bir kavramdır. Âhad haberlerin kabulü, senetlerinin sağlamlığına ve muhtevasının naslara uygunluğuna bağlıdır. Mâtürîdî sisteme ait bütün bu kıstaslar, Müslümanların tıkanıklıkları meselelerde çözüm üretme potansiyeline sahiptir.

Akıl ve vahiy arasındaki denge kuramamak Müslümanların öncelikli sorunlarından biridir. Hâlbuki bu mesele Mâtürîdî düşünce sisteminin ana ekseninde yer alır. Buna göre akıl vahiyden önce gelir ve vahiy tartar. Çünkü insan vahyin doğruluğuna, vahiyden önce kendisine lütfedilen akıl ile karar verir. Buna mukabil vahiy akli denetler. İyi ve kötü akılla; dinî emir ve yasaklar ise vahiy yoluyla bilinir. Akıl ve vahiy, aynı amaca hizmet eden ve birbirini tamamlayan farklı iki disiplindir. Mâtürîdî sistem ile geleneğe yerleşmiş gözüken akıl karşıtlığı giderilebilir.

Mâtürîdî düşüncede akli bir eylem olan içtihadın vazgeçilmez bir yeri vardır. Amacı makâsıda ulaşmak olan içtihat, kendisiyle amel edilebilir müstakil bir hüküm koyma aracıdır. Mâtürîdî içtihat anlayışı, "neshi aklen imkânsız/yasak olmayan her hükmün içtihat ile neshi caizdir"

fıkrine dayanır. İmana taalluk etmeyen, temeli geleneğe dayalı bazı uygulamalar, din-şeriat ayrımı bağlamında neshe konu edilebilir. İçtihat ile nesih, mezhebin adeta bir alamet-i farikası gibidir.

Mâtürîdî sistemde sünnet, amelî bazı konularda Kur'ân'ı nesh edebilir. Buna göre mütevâtir sünnetle, ashap döneminden beri uygulanagelen âhad haberler, Kur'ân'ın bazı amelî hükümlerini nesh edebilir. Nesihle ilgili diğer bir mesele, icmânın akılla kavranabilen amelî konulara dair şer'î hükümleri nesh edebileceğidir. Manası aklen anlaşılmayan konulara gelince, bunlar hakkında Kitab'a göre amel etmek gerekir.

Mâtürîdî sistemde amel, imanın bir cüz'ü değildir. İman-amel ayrımının temeli, din-şeriat ayrımına dayanır. İbadetler ve şer'î hükümler ancak peygamberlerin bildirmesiyle, din/iman ise ancak akıl yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla insanların iman etmemek için bir mazereti yoktur. Şeriat konusunda öne sürebilecekleri mazeretin önü ise nübüvvet ile kesilmiştir. Bu anlayış günümüz insanına dinin sosyal hayattaki rolü bağlamında doğru bir bakış açısı sunmaktadır.

Akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan insan, hakiki anlamda fiillerinin failidir. Kur'ân'da, kulların ihtiyari fiillerinin Allah'a izafe edilmiş olması, fiillerin kula aidiyetini kaldırmaz. Kulların fiilleri, bir zamanlar yok iken yaratılmaları bakımından Allah'a, kesp edilmeleri bakımından kullara aittir. Diğer taraftan kader ve kaza, -irade hürriyetinin hilafına- bir dayatma değildir. Bunlar, sadece, yaşanan ve yaşanacak olanlarla ilgili Allah'ın ön bilgileridir.

Mâtürîdî sistemde hikmet önemli bir yer tutar. Buna göre bütün ilahi fiillerin mutlaka bir illeti/hikmeti vardır ve Allah'ın bir fiilini illeti olmaksızın meydana getirmesi söz konusu değildir.

Tefsir ile te'vil arasında fark vardır. Tefsir, vahiy sürecine şahitlik etmeleri sebebiyle ashaba, te'vil ise ulemaya aittir. Tefsir, âyetin lafzından Allah'ın kastının, Allah'ı şahit tutarak kesin olarak verilen mana olduğunu söylemek; te'vil ise Allah'ı şahit tutarak kesin olduğunu iddia etmeksizin âyetin muhtemel anlamlarından birini tercih etmektir. Tefsirden te'vile geçiş bir zorunluluktur. Az sayıda tefsir rivayetiyle günümüz meselelerinin halli mümkün değildir. Te'vilin bir cüzü olarak tefsir, vahyin tarihsel, te'vil ise evrensel bağlamıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam-ı Aẓam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Bulut, Ali. "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler". *Nüşba: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/15 (2004), 63-76.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çakır. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010), 68-93.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Küveyt: y.y., 3. Basım, 1994.
- Düzgün, Şaban Ali. (ed.). "Mâtürîdî'nin Özgür İradeye Dayalı Birey ve Toplum Tasavvuru". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. 305-322. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-Müteallim" *İmam Aẓam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 7-32. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. ed. Hüseyin Kahrman. İstanbul: Ensar Neşriyat. 6. Basım. 2016.
- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensâr Neşriyât, 2018.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebî Bişr. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. "Fsr". *Tebzîbü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî. 12/406-407. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1967.
- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Fethullah Huleyf. "Mukaddime". *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.
- Gülensoy, Tuncer vd. *Büyük Türkçe Sözlük*. Haz. D. Mehmet Doğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Güler, İlhami. "Te'vil: Kur'an'ı Yorma'dan Olayların Yorumuna". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 81-88. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- İbn Manzûr, Cemalettin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. Şam: y.y., 2. Basım, 1972.
- Karadaş, Çağfer. "Mâtürîdî'nin Akıl-Nakil ve Nesih Anlayışı". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 97-105. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Kutlu, Sönmez. (haz.) "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an* thk. Muhammed Boynukalın. Kontrol. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/İrşâd Kitabevi, 1422/2001.
- Mecdî Bâsellûm. (thk.). “Mukaddimetü't-Tahkîk”. *Te'vilâtü Eblî's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlâhî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tevhîdî Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li-Kavâidî't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Özcan, Hanifi. “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu. 303-312. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Eblî's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tablîl ve Tanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 343-345. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvafakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Tirmîzî, Ebû İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Rûhi Fıġlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44. Cilt. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî". *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloġlu. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyât, 2015.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. ed. Orhan Ş. Koloġlu vd. 3-6. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. "Fsr". *Tâcu'l-Arûs*. 40 Cilt. thk. Hüseyin Nassâr. 13/323-324. Küveyt: y.y. 1974.

DEUİFD LII / 2020, ss. 277-305.

Usûlün Fürû'a Yansıması Bağlamında Cessâs'ın Âhâd Haber Anlayışı

-Şerhu Muhtasari't-Tahâvî Örneği-

Ömer KORKMAZ*

ÖZ

Sünnet'in Kur'ân'dan sonra İslam Hukukunun ikinci kaynağı konumunda olduğu hususunda İslam âlimlerinin çoğunluğu görüş birliği içindedir. Bununla birlikte haber-i vâhidin dini hükümlerde delil olarak kullanılması meselesi - sübûtunun zannî olması nedeniyle- ilk dönemlerden itibaren ciddi tartışmalara konu olmuştur. Özellikle Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe haber-i vâhidleri delil olarak kullanmamakla itham edilmiş, onun daha çok re'yiyle hüküm verdiği iddia edilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin âhâd haberleri delil olarak kullanmadığı iddiasının yersiz olduğunu ispatlamak için pek çok eser kaleme alınmıştır. Cessâs da bu iddianın doğru olmadığını göstermek için eserlerinde bu konuya oldukça geniş şekilde yer vermiştir. Bu bağlamda Hanefîlerin âhâd haberlere bakışını ve âhâd haberlerin Hanefî mezhebindeki kaynak değerini de ihtiva eden ilk kapsamlı usûl eseri ile birçok fûrû eseri yazmış olması Cessâs'ın açıklamalarına ayrı bir değer katmaktadır. Bu çalışmada, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve onların öğrencilerinin fıkıh usûlü anlayışlarının sonraki dönemlere aktarılmasını sağlayan Hanefî âlim Cessâs'ın âhâd haberlere yönelik değerlendirmeleri ele alınmıştır. Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı fıkıh eseri genel olarak incelenerek haber-i vâhide yaklaşımı adı geçen eser çerçevesinde izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Âhâd Haber, Haber-i Vâhid.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Assistant Professor Dr., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana/Turkey, okorkmaz@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8070-5398.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 01/10/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 28/11/2020

**JASSAS' UNDERSTANDING OF AKHBAR AL-AHAD IN THE
CONTEXT OF REFLECTION OF USUL ON FURU' AL-FIKH -
SHARH MUHTASAR AL-TAHAWI EXAMPLE**

ABSTRACT

The majority of Islāmic scholars agree that the Sunnah is the second source of Islāmic Law after the Qur'ān. However, the issue of using the Khabar al-wahid as evidence in religious decrees has been the subject of serious discussions - because the substrate is presumed- since the first periods. In particular, Abū Ḥanīfa, the founding imām of the Hanafī madhhab, was accused of not using the Khabar al-wahid as evidence, it was claimed that he gave a verdict with his ruling. However, many works have been written to prove that Abū Ḥanīfa's claim that he did not use the akhbar al-ahad as evidence is unfounded. Jassas also covered the subject extensively in his works to show that this claim is not true. In this context, the fact that he wrote the first usūl and many furū' al-fīkh works, which includes the view of the Hanafīs to the Akhar al-ahad and resource value of the akhbar al-ahad by the Hanafī madhhab, adds a special value to Jassas's statements. In this study, the evaluations of the Hanafī scholar Jassas, who helped the founding imāms of the Hanafī madhhab and their students to transfer their understanding of fīkh to the next periods, will be discussed. Jassas's fīkh work called Muhtasar al-Ṭahawī will be examined in general and his approach to Khabar al-wāḥid will be explained within the framework of the related work.

Keywords: Islamic Law, Jassas, Sharh Muhtasar al-Tahawi, Akhbar al-ahad, Khabar al-wahid.

GİRİŞ

Haber-i vâhid ya da âhâd haber doğru ya da yalan/yanlış olma ihtimalini taşıyan haber ile tek, bir ve ferd/ferdler anlamına gelen vâhid/âhâd kelimelerinden oluşan mürekkep bir kavramdır. Sözlük anlamı itibarıyla bir kişinin haberi demek olan haber-i vâhid ıstılahta sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde tevâtür seviyesine ulaşamayan yani bir veya birkaç ravi tarafından rivayet edilen hadis demektir.¹

¹ Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 96-97.

Hanefiler, âhâd haberleri delil olarak kullanma noktasında bazı eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştiriler bazen Ebû Hanîfe'nin şahsına, bazen de mezhebin usûl anlayışına yönelik olmuştur. Zaman zaman bu eleştirilerin tekfire varıncaya kadar ileri gittiği de görülmektedir. Bu eleştirilerin temelinde de Ebû Hanîfe'nin hadis kullanmadığı iddiası bulunmaktadır.² Hanefî fıkıh kitaplarında ilk dönemlerden itibaren bu eleştirilere cevap mahiyetinde ifadeler yer verildiği görülmektedir. Aşağıda görüleceği üzere Cessâs da eserinde, fıkıh kitabı olmasına rağmen, haber-i vâhidin Hanefiler nezdindeki konumuna dair oldukça fazla değerlendirmede bulunmaktadır. O, bazen mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe'nin ismini vererek bazen de “bizim usûlümüzde” diyerek aksine delil bulunmadıkça tüm âhâd haberlerin kabul edilmesinin temel ilke olduğunu belirtir. Bu çalışmada *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*'deki haber-i vâhid konuları genel olarak incelenerek Cessâs'ın haber-i vâhide yaklaşımı ilgili eser çerçevesinde izah edilecektir. Daha sonra Cessâs tarafından Hanefî usûl anlayışının fûrû'a yansımaları bağlamında nassa ziyade yapılamayacağı gerekçesiyle reddedilen âhâd haberlere örnekler verilecektir.

Cessâs'ın âhâd haberle ilgili verdiği bilgiler Hanefiler açısından ayrı bir önemi haizdir. Zira bilindiği üzere Hanefî mezhebi âhâd haberler ile amel etmemekle itham edilmiş bir mezheptir. Nitekim sonraki dönemlerde Hanefî âlimleri bu ithamın yersiz olduğunu ispatlamak için pek çok eser kaleme almışlardır.³ Dolayısıyla Hanefîlerin âhâd haberlere bakışını ve âhâd haberlerin Hanefiler katında değerini ifade eden ilk kapsamlı usûl ve fûrû eserlerini yazmış olması Cessâs'ın açıklamalarına ayrı bir değer katmaktadır. Böylece Cessâs, yazdığı eserlerde Hanefîlerdeki usûl anlayışının fûrûya yansımalarını açık örneklerle göstermiş olmaktadır.

² Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Medînetüselâm ve abbâru muhaddisihâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 15/554-556. Ayrıca bk. Sahiron Syamsuddin, “Ebu Hanife'nin Haber'i Vâhid'i Delil Olarak Kullanması”, çev. A. Kadir Evgin, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 145-147.

³ Hasan Kayapınar, *Hanefî Mezhebinde Ahad Haber Teorisi: Ali El-Kari Örneği* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 96.

1. Cessâs ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*

Irak Hanefî ekolünün en önemli simalarından olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) kendi döneminin Hanefî otoritelerinden birisi kabul edilmiş ve İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Kerhî (ö. 340/952) ile birlikte Hanefî doktrininin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca Cessâs yazdığı usûl eseriyle Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve onların öğrencilerinin yazılı olmayan fıkıh usûlü anlayışlarının sonraki dönemlere aktarılmasını sağlamıştır. O, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) zamanından 4/10. yüzyılın ortalarına kadar ulaşan yaklaşık iki yüz yıl boyunca Hanefî usûl geleneğinin ürettiği teorik birikimi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir fıkıh usûlü eseri kaleme almıştır. Cessâs'ın bu eseri Hanefî mezhebinin görüşlerini detaylı bir şekilde ihtiva eden elimizdeki yazılı ilk usûl eseridir.⁴ Cessâs âhâd haberle ilgili görüşlerine de *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı bu usûl eserinde detaylı bir şekilde yer vermiştir.⁵

Cessâs âhâd haberlerle ilgili teorik tartışmalara ve savunulara usûl eserinde yer vermekle birlikte, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) muhtasar fıkıh kitabına yazdığı şerhte de âhâd haberlerle ilgili usûlün fûrûya yansımaları bağlamında önemli bilgiler vermektedir. Nitekim Cessâs, bu fıkıh kitabını usûl ve fûrû ilmini birlikte ihtiva eden bir kitap olarak kaleme aldığını özellikle vurgulamaktadır.⁶ Ayrıca o, yazdığı fıkıh kitabının ciddi incelenmesi halinde fikhî hükümlerin dayandığı usûle ve mezhebinin ilkelerine vakıf olunacağını iddia etmektedir.⁷

Cessâs'ın âhâd haber anlayışı usûl eserinde verdiği bilgiler çerçevesinde bir yüksek lisans çalışmasına⁸ konu olmuştur. Ancak bu çalışma -isminden de anlaşılacağı üzere- sadece Cessâs'ın usûl eseriyle sınırlı olup daha çok konunun teorik boyutuyla ilgilenmiştir. Dolayısıyla

⁴ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 52.

⁵ Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiye, 1994), 3/63-211.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/196.

⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/195.

⁸ Mustafa Gınbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın (m. 917/981) Âhâd Habere Yaklaşımı* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

usûl anlayışının fûrû'a yansımaları bağlamında *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî* adlı eseri ilgili çalışmada dikkate alınmamıştır. Bunun en önemli sebebi Cessâs'ın bu kitabının baskısının yakın zamanda yapılmış olmasıdır.

Cessâs'ın usûl anlayışını yansıtan çalışmalarda onun kaleme aldığı fûrû eserinin kullanılması, temsilcisi ve aktarıcısı olduğu ilk dönem Hanefî âlimlerin düşüncesinin daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira Cessâs'ın usûl kitabının hacimli ve oldukça fazla tatbikat örnekleriyle takviye edilmiş bir eser olduğu bilinmekle birlikte⁹ o, birçok yerde konunun ayrıntılarına vâkıf olmak için daha önce yazdığı *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*'ye müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.¹⁰ Yine fikhî konularda uzun uzadıya tartışmalarda bulunduğu, müctehidlerin konu ile ilgili görüşlerini ve dayandıkları delilleri ayrıntılı olarak izah ettiği¹¹ *Abkâmu'l-Kur'ân* adlı ahkâm tefsirinin birçok yerinde de *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî* adlı fıkıh kitabına başvurulmasını söyleyerek konunun ayrıntılarını bu fıkıh kitabına havale etmektedir.¹² Netice olarak Cessâs, hem usûl-i fıkıh eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'de hem de *Abkâmu'l-Kur'ân* adlı ahkâm tefsiri kitabında birçok muhtelif yerde ilgili konuyu daha önce *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*'de beyan ettiğini belirterek tekrar izah etmeye gerek duymadığını belirtmektedir. Bu durum Cessâs'ın fıkıh ve usûl anlayışının bir bütün halinde anlaşılabilmesinde ilgili fıkıh kitabının son derece önemli olduğunu açıkça göstermektedir.

2. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*'de Haber-i Vâhid

Yukarıda belirtildiği üzere Cessâs âhâd haberlerle ilgili teorik tartışmalara usûl eserinde müstakil başlık altında yer vermiştir. Bununla birlikte Cessâs, *Tahâvî*'nin muhtasar fıkıh kitabına yazdığı şerhte de âhâd

⁹ Hakkı Aydın, "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 17.

¹⁰ Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/69; 1/192; 1/199; 3/157.

¹¹ Yunus Vehbi Yavuz, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/553; Aydın, "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", 17.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, 1415), 1/99; 1/487; 3/54; 3/198; 3/484-485.

haberlerle ilgili usul-fürû bütünlüğü açısından önemli bilgiler vermektedir. Hatta *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî* bir fürû-ı fıkıh kitabı olmasına rağmen oldukça fazla usûl tartışmaları bulunmaktadır. Esasen Cessâs bu fıkıh kitabını -kitabının başında açıkladığı üzere- usûl ve fürû meselelerini ihtiva eden bir kitap şeklinde kaleme aldığını belirtmektedir. Ayrıca o, yazdığı fıkıh kitabı incelendiğinde fikhî hükümlerin dayandığı usûle ve mezhebinin ilkelerine vakıf olunacağını iddia etmektedir.

2.1. Haber-i Vâhîde Dair Genel İlkeler

Cessâs, yer yer hadisleri kabul noktasında fukahanın yöntemiyle ehl-i hadisin yönteminin birbirinden farklı olduğunu vurgular.¹³ “Fukahadan haberlerin kabulü ve reddi noktasında ehl-i hadisin yöntemine müracaat etmiş ve onların kurallarına itibar etmiş birisini bilmiyoruz” demektedir. Fukaha ile ehl-i hadis arasındaki yöntem farkına örnek olarak nikahta iki şahidin hazır bulunmasına dair rivayet edilen hadisleri gösterir ve bu hadisleri ehl-i hadisin zayıf kabul ettiğini belirtir. Ehl-i hadis bu hadislerin bazısını ravileri nedeniyle bazısını da mürsel oldukları gerekçesiyle reddetmiştir. Cessâs ise ilgili hadislerin bir asıl/delil tarafından reddedilmediği ve âhâd haberlerin kabul edilme şartlarına uygun şekilde rivayet edildiği takdirde kabul edilmeleri gereken sahih rivayetler olduğunu belirtir. Ayrıca kendilerine göre mürsel ile mevsul olan âhâd haberler arasında fark bulunmadığı için mürsel olan haberlerle amel etmenin vacip olduğunu söylemektedir.¹⁴

Cessâs mütevatir olarak sabit olmuş konuları âhâd haberleri gerekçe göstererek kabul etmemeyi/değiştirmeyi çok ağır şekilde eleştirerek bu durumu “akıl zayıflığı” olarak niteler. Ayrıca âhâd haberleri kabul etmekle birlikte onları Kitap ve sabit sünnete arz etmemeyi, âhâd haberlerle Kitab’ın açık anlamını değiştirmeyi, aynı şekilde âhâd haberlerle mütevatir haberlere itiraz etmeyi çok tuhaf bulur.¹⁵ Cessâs birçok yerde âhâd haberler ile “usûle” itiraz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre bu haberlerin usûlle uyumlu bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması

¹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/343.

¹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 4/244-245.

¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 7/119.

gerekir.¹⁶ Cessâs'ın haber-i vahidin uyumlu bir şekilde anlaşılmasını istediği usûlle bazen Kur'ân'ın zahirini ve sabit sünneti bazen de bu iki delilden istinbat edilen yerleşik kuralları kastettiği anlaşılmaktadır.

Cessâs, aksine bir delil bulunmadıkça âhâd haberlerin kabul edilmesi gerektiğini söyler. Zira âhâd haberlerin kabulü noktasında Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin ilkesi ve tutumu budur. Örneğin Ebû Hanîfe'nin hurma nebiziyle abdest alınmasının caiz olduğunu söylemesinin nedeni haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesidir. Nitekim Cessâs'a göre hurma nebiziyle abdest alınmasının kıyasa göre caiz olmaması gerekir. Ancak âyetteki mutlak su lafzı, içinde hurma parçacıkları olan su (hurma nebizi) ile de abdest alınabileceğine delalet ettiği için ve hurma nebiziyle abdest alınabileceğine dair haber bulunduğu için Ebû Hanîfe kıyası terketmiştir.

Zira kıyasla haberin beraber mevcut olduğu durumlarda Ebû Hanîfe'nin genel ilkesi haberin esas alınmasıdır. Ebû Hanîfe'ye göre eser her ne kadar âhâd tarikiyle rivayet edilmiş olsa da nazara/kıyasa takdim edilir. Haber-i vâhid, kıyasa aykırı olmadığı takdirde kabul edilebilecek şekilde rivayet edilmiş ise kıyas ile o haber-i vâhide itiraz edilemez. Bir olayın hükmünün belirlenmesine nazar/kıyas ve eserden başka bir yol olmasa ve nazar/kıyas ve eser de teâruz ederlerse bu durumda esere göre hüküm verilir ve nazara/kıyasa itibar edilmez.¹⁷ Cessâs, daha sonra benzer ifadeleri kullanarak haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceğini şu şekilde vurgular: “Âhâd haberler (şayet kıyasa aykırı olmasaydı) kabul edilmesini ve amel edilmesini gerektirecek şekilde rivayet edildiği zaman kıyasa muarız olması durumunda kıyasa takdim edilir ve kıyas terkedilir”.¹⁸ Yine Cessâs başka bir yerde ravinin tek kaldığı durumlarda da rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini belirtirken “bizim genel ilkemiz âhâd haberlerin kabul edilmesidir” der.¹⁹

¹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/332.

¹⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/199-200.

¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/210.

¹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/424.

Cessâs'a göre Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen haberler hüküm ispat etme noktasında farklı konumlarda bulunur. Diğer bir ifadeyle haberlerin konuları itibarıyla değişen kabul şartları bulunmaktadır. Adil bir kişinin verdiği haberin kabul edildiği konular; şöhretin/yaygınlığın ve insanların onu kabul etmelerinin şart koşulduğu konular; ilim gerektiren tevatürün şart koşulduğu konular mevcuttur. Ayrıca doğum gibi bir kadının şahitliğinin kabul edildiği ya da hür, köle, kadın ya da erkek olmasına bakılmaksızın sadece adil kimsenin haberinin kabul edildiği konular da vardır. İki erkeğin veya bir erkek ve iki kadının haberinin kabul edildiği hukuk konuları ile zina gibi dört şahidin haberinin kabul edildiği konular bulunmaktadır. Dolayısıyla haberin konusunun ve haber verenin kimliğinin değişmesi haberin kabul edilmesi noktasında ilave şartların koşulmasını da ihtiyaç haline getirebilir.²⁰

2.2. Kabul Edilip Edilmemesi Noktasından Haber-i Vâhid

Cessâs, mezhebinin genel ilkesinin âhâd haberlerin kabul edilmesi olduğunu belirtir. Ancak “aksine bir delil bulunmadıkça” diye de ilave eder. Onun bu sözünden âhâd haberlerin kabul edilmesi için ilave şartların bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim usûl eserinde de âhâd haberlerin kabul edilmesi için bazı şartların bulunduğunu söyler. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî* eserinde icmâ ile ilgili bir rivayeti değerlendirirken Cessâs, âhâd haberlerin kabul şartlarından birini şu şekilde formüle eder: “Bu haber âhâd haberlerden olsa da toplum arasında yaygın olup selef ve ilim ehli olanlar onu kabul etmişler ve ravisi hakkında da olumsuz bir tavır takınmamışlar ise bu haberin kabul edilmesi gerekir”.²¹

Haber-i vâhidin kabul edilme şartlarından biri ravisi hakkında selefın olumsuz bir tutumunun olmaması ve haberin hilafına uygulamanın bulunmamasıdır. Eğer selefın ravi hakkında olumsuz yaklaşımı bulunursa ya da haberin hilafına uygulama mevcut olursa o haberin kabul edilmesi caiz olmaz. Bu nedenle Hanefiler Fatıma bt. Kays'ın rivayet ettiği “Kocasının kendisini üç defa boşadığını ancak Hz.

²⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 3/270-272.

²¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/21.

Peygamber'in (s.a.s.) kendisi için süknâ ve nafaka hakkı tanımadığını²² ifade eden hadis ile amel etmemişlerdir. Çünkü bu hadisi Hz. Ömer, Aişe ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbîler reddetmiştir.²³

Cessâs'a göre bir âhâd haberin kabul edilmesi ve kullanılması noktasında sahabe arasında ihtilaf bulunsa ve sahabenin bir kısmı bu haberi kabul etmese bu haber ile Kur'ân'ın açık anlamına aykırı hüküm verilemez. Cessâs bu nedenle "bir ya da iki kere emmek süt haramlığını meydana getirmez"²⁴ rivayetini kabul etmeyerek süt anneden bir kere süt emmekle süt haramlığının meydana geleceğini belirtir. Cessâs'ın bu rivayetle ilgili olarak bağlamına dair bir ihtimalden söz etmesi de dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir ya da iki kere emen ancak sütün midesine ulaştığı bilinmeyen bir çocukla ilgili soru sorulmuş ve onun da "midesine ulaştığı kesin olarak bilininceye kadar haram olmaz" demiş olması muhtemeldir. Dolayısıyla ravi burada hükmü nakletmiş ancak haberin bağlamını ise nakletmemiştir. Ayrıca İbn Abbas'tan bu hadisin mensuh olduğu da rivayet edilmiştir.²⁵

Bilindiği üzere Hanefilere göre haber-i vâhidin kabul edilme şartlarından birisi umumu'l-belvâda varit olmamasıdır.²⁶ Cessâs'ın da bu ilkeye dayanarak birçok haberi kabul etmediği görülmektedir.²⁷ Ona göre toplumu ilgilendiren bir konuda nakledilen haberin tek kişinin rivayetiyle sınırlı olması o haberin reddedilmesini gerektirir. Zira toplumu ilgilendiren bir konuyla ilgili olan haberin meşhur ve mütevatir olarak

²² Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l- 'Arabî, ts), "Talâk" 6.

²³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 5/293.

²⁴ Muslim, *Şahîh*, "Radâ" 5.

²⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 5/260-261.

²⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nasi Aslan, "Hanefilerin Umümü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine" 4/2 (2004), 19-31; Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 153-177.

²⁷ Umumu'l-belvâ nedeniyle reddedilen hadisler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/387, 388, 2/124.

nakledilmesi esastır. Çünkü o hususu şüphesiz onlara Hz. Peygamber (s.a.s.) bildirmiştir ve onlar da nakletmekle memurdurlar. Dolayısıyla böyle bir rivayetin âhâd tarikiyle nakledilmesi mümkün değildir. Örneğin erkeğin tenasül uzvuna dokunmasının abdesti bozacağına dair rivayet edilen hadis umumu'l-belvâda varit olan bir hadistir. Eğer bu hadiste belirtildiği gibi tenasül uzvuna dokunmak abdesti bozsaydı, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'den (s.a.s.) böyle bir hadis sadır olsaydı idrar ve dışkının abdesti bozduğuna dair haberler gibi toplum tarafından nakledilmesi gerekirdi. Halbuki tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozmayacağına dair Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahabenin önde gelenlerinin ve ilk asrın âlimlerinin görüşleri bulunmaktadır. Eğer tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına dair bir hadis olsaydı bu kişilerin bilmemesi mümkün olmazdı. Aksine tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağına dair rivayet edilen hadislerin tamamı özel bir konuda varit olsa bile hüküm ifade edemeyecek tarzda zayıf olan hadislerdir. Tevatür/şöhret tarikiyle ispat edilmesi gereken bir konuda nasıl delil olabilir.²⁸

Cessâs bir kişinin haberiyle hediyein kabulü, eve girişte bir kişinin izin vermesi ve alışverişte vekil tutma gibi muamelât konularındaki haberlerde haber-i vâhidin kabulü konusunda fakihler arasında ihtilafın olmadığını belirtir. Ayrıca muamelâtlarla ilgili konularda âhâd haberle amel edilebileceğine Nur suresinin 27-28. ayetlerini²⁹ delil olarak gösterir.³⁰ Cessâs, komşunun önalım hakkının (şuf'a) olduğuna dair Abdülmelik b. Ebî Süleyman'dan rivayet edilen hadisin, haber-i vâhidin kabul edildiği konulardan olduğu için kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Her ne kadar bu hadisi sadece Abdülmelik rivayet etmiş olsa da o

²⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/388-389.

²⁹ Ey iman edenler! Kendinizi tanıtır izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlarsınız (27). Eğer o evlerde bir kimse bulamazsanız -size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size "Kabul edemiyoruz, dönün" denirse hemen dönün; bu sizin için daha nezih bir davranıştır. Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir (28).

³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 3/269, 273. Bk. Mustafa Gımbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Cessâs'ın (m. 917/981) Âhâd Habere Yaklaşımı* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 40.

önemli hadis hafızlarından biridir ve onun tek kalmış olması haberinin reddedilmesini gerektirmez. Ayrıca bu gibi muamelat konularında âhâd haberlerin -hilafına dair galip bir zan bulunmadıkça- kendilerine göre makbul olduğunu söyler.³¹

2.3. Haberler Arasında Teâruzu Giderme Yolları

Cessâs, genel ilke olarak âhâd haberlerin kabul edilmesi gerektiğini zaman zaman vurgular. Ancak bazı durumlarda rivayet edilen haberler arasında teâruz³² bulunabilir.³³ Eğer haberler sahih ise bu durumda haberlerden birinin tercih edilmesi gerekir ki buna teâruzun giderilmesi denir. Cessâs kitabında haberler arasında teâruzun giderilmesi ile ilgili birçok örnek üzerinden detaylı tartışmalara girmektedir.

Cessâs birçok yerde haberler arasındaki teâruzun giderilmesi için *usûle* müracaat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak bir yerde konuyla ilgili genel kural şeklinde şu ifadeler yer vermektedir: “Bir konuda birbirine zıt iki haber bulunduğu zaman bu haberlerin *usûle* arz edilmesi gerekir. Zira *usûlün* desteklediği haberin delil olarak kullanılması daha uygun olur. Nitekim biz konu ile ilgili hiç haber bulunmadığı zaman ortaya çıkan yeni meseleleri içtihat yoluyla *usûle* arz ederiz. Ayrıca haberi reddeden bir asıl/delil yoksa bu durumda o haberi kıyasa da tercih ederiz”.³⁴ Haberler teâruz edip nakil ve amel edilmesi hususunda eşit olursa bu durumda kıyasa yakın olan tercih edilir.³⁵

³¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 3/343-344. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/491.

³² Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki” anlamlarına gelen teâruz, fıkıh usûlünde delillerin çelişmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Detaylı bilgi için bk. Şükrü Özen, “Teâruz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208-211.

³³ Hanefîlerin haberler arasındaki teâruzu giderme yöntemleri ile ilgili yapılmış bir araştırma için bk. Hasan Kayapınar, “Ali el-Kârî'nin Teâruz Halindeki Haberlere Yönelik Değerlendirmeleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2019), 137-152.

³⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/36.

³⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 7/331.

Cessâs'ın birçok yerde kullandığı “*usûl* (asıllar)” ile bazen kitap ve sünneti bazen de İslâm hukukunda yerleşik temel ilkeleri kastettiği anlaşılmaktadır. Örneğin güneş tutulduğu zaman kılınan kûsûf namazının mahiyeti ile ilgili olarak rivayet edilen haberler arasında farklılık bulunmaktadır.³⁶ Bu rivayetlerin bazılarında iki rekât olarak kılınan bu namazın her rekâtında iki rükû yapılacağı belirtilirken bazılarında her rekâtta tek rükû ile kılınacağı bilgisi yer alır. Cessâs'a göre bu durumda asıllara müracaat edilmesi gerekir. Zira haberler arasında ihtilaf bulunduğu zaman asıllara uygun olan haber tercih edilmelidir.³⁷ Asılların desteklediği haber hüküm ifade etme hususunda daha uygundur.³⁸ Burada asıl ile kastedilen namazın normal hallerde meşru kılınmış şeklindedir. Namaz her rekâtta tek rükû ile kılındığı için kûsûf namazının da bu şekilde kılınması usûle uygunluk açısından daha doğrudur. Aynı şekilde kûsûf namazında kıraatin gizli³⁹ ya da açıktan⁴⁰ yapılacağı ile ilgili rivayet edilen haberler arasında teâruz bulunduğu için usûle uygun olan rivayetler ile amel edilmesi gerekir. Burada da asıl kabul edilen gündüz namazlarıdır. Dolayısıyla gündüz kılınan namazlarda kıraat gizli yapıldığı için kûsûf namazında da kıraat gizli yapılır.⁴¹

Haberler arasında teâruz bulunduğu zaman teâruzun giderilmesi açısından ilk sefelin uygulaması önem arz etmektedir. Örneğin namazda besmelenin gizli okunmasıyla ilgili muhtelif haberlerin bulunduğunu söyleyen Cessâs, sefelin uygulamasının zâhir bir şekilde besmelenin gizli okunmasına delalet ettiğini belirterek Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Ebubekir'in ve Hz. Ömer'in namaz kıldırdıklarında besmeleyi gizli

³⁶ Rivayetler için bk. Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muḥammed Zuheyr b. Nâşır (b.y.: Dâru Tavḥ en-Necât, 1422), “Kûsûf” 19; Muslim, *Şaḥîḥ*, “Kûsûf” 1.

³⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/180-181.

³⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/551.

³⁹ Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed Ṭaḥâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muḥammed Zühri Neccâr - Muḥammed Seyyid Câdü'lḥâḳ (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/332 (1955).

⁴⁰ Buḥârî, *Şaḥîḥ*, “Kûsûf” 19.

⁴¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/180-181. Benzer örnekler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/157, 201, 437.

okuduklarına dair birçok rivayet aktarmaktadır.⁴² Dolayısıyla konuyla ilgili rivayet edilen haberlerin muhtelif olduğu durumlarda ilk selefin uygulamasına mazhar olan rivayetin delil olarak kullanılması daha uygundur. Ayrıca bismelenin gizli okunduğuna dair rivayet edilen haberler açıktan okunmasını ifade eden haberlerden daha sahihtir.⁴³ Kaldı ki haberler eşit derecede sahih olsalar bile aralarında ihtilaf/teâruz bulunduğu zaman insanların uyguladıkları rivayet ile amel edilerek diğerinin neshedildiğine hükmedilmelidir.⁴⁴

Bir raviden rivayet edilen hadisler birbirine zıt olduğu zaman o hadislerin sanki hiç varit olmamış gibi değerlendirilerek sâkıt olduğu sonucuna varılmalı ve diğer haberlere göre hareket edilmelidir. Örneğin sabah, akşam ve yatsı namazlarında kunut yapılacağına dair Enes'ten rivayet edilen hadisler⁴⁵ bu şekilde değerlendirilmelidir.⁴⁶

Haberleri cem etmek ve birlikte amel etmek mümkün olursa bir kısmıyla diğerlerini iskât etmek ve birinin hükmünü alıp diğerlerini almamak caiz olmaz.⁴⁷ Cessâs, muarız görünen âhâd haberlerin mevcut olduğu durumlarda bu hadislerin cem edilerek birlikte kullanılacağını ve birisinin diğerini iskât edemeyeceğini belirtir. Zira bu hadislerin tamamı âhâd tarikiyle rivayet edilmiş haberlerdir ve birinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır.⁴⁸ Ancak âhâd olarak rivayet edilen haberlerden bazıları diğerinin denk olamayacağı sahih bir rivayet olursa bu durumda onun tercih edilmesi gerekir.⁴⁹ Yine haberler arasında tercih yapmak gerektiği

⁴² Cessâs'ın görüşünü destekleyen diğer rivayetler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/587-589. Rivayetler için ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/200-203.

⁴³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/585-589.

⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/658.

⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/245-246.

⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/669-671.

⁴⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/408.

⁴⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/221-222. Benzer şekilde cem edilen rivayetler için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 7/60, 62, 225.

⁴⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/277.

zaman -eğer varsa- müfesser olan haber tercih edilmelidir.⁵⁰ Ayrıca kendisinde ziyade lafız/bilgi olan haberlerin tercih edilmesi daha uygundur.⁵¹

Eşit derecede iki haber bulunduğu zaman ve bu haberlerden biri ispat eder (olumlu), diğeri nefyeder (olumsuz) kalıpta olursa ispat eden haber tercih edilir. Zira nefy ve ispat aynı konudaki haberlerde mevcut olduğunda uygun olan ispat edenin tercih edilmesidir.⁵² Hazr (haram/yasak) ve ibaha (helal) konusunda iki haber bulunduğu ve hangisinin önce, hangisinin sonra olduğu tespit edilemediğinde hazrı bildiren haber tercih edilir.⁵³

Teâruz sübut açısından eşit olan iki delil arasında söz konusu olabilir. Dolayısıyla âhâd tarikiyle rivayet edilen bir haberde mevcut olan bir husus ile Kur'ân'da zikredilen bir husus arasında teâruz meydana gelmez. Bu nedenle vacip olduğu Kur'ânla sabit olan bir hüküm haber-i vâhid ile mendub hale gelemmez. Zira Kur'ânla sabit olan bir hükmün değişmesi ancak haberler eşit derecede olduğu zaman caizdir.⁵⁴ Yine ilim ve amel gerektiren tevatür veya şöhret tarikiyle nakledilen haberle sabit olmuş bir hükmün ancak kendisi gibi bir haberle terk edilmesi caiz olur. Bu şekilde tevatür veya şöhret tarikiyle sabit olan hükmün âhâd haberler, teville ihtimali olan nas ve kıyas ile iskât edilmesi caiz olmaz.⁵⁵ Diğer bir ifadeyle tevatür yoluyla nakledilen ve ilim gerektirecek şekilde sahih olan bir habere kıyas ve âhâd haberle itiraz edilemez.⁵⁶

2.4. Haber-i Vâhidde Ravinin Tasarrufları

Hadislerin çoğunluğunun mana ile rivayet edildiği bilinen bir gerçektir. Bu durum hadis olarak rivayet edilen lafızlarda ravinin sözlerinin de bulunabileceğini göstermektedir. Nitekim Cessâs da bu

⁵⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/420.

⁵¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/424, 5/196.

⁵² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 4/118, 7/315.

⁵³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 8/553.

⁵⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/693.

⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/102.

⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 2/109.

duruma eserinde yer yer işaret etmektedir. Böyle bir durumla karşılaştığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü ile ravinin sözü ve tefsiri arasında tercih yapılması gerektiği zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü ile amel etmek ve onu hükme esas kabul etmek daha uygun olur.⁵⁷

Cessâs bir kısım rivayetlerdeki bazı bölümlerin ravi tarafından eklendiğini kesin bir dille belirtir. Ona göre raviler çoğu zaman Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir hadis rivayet ettikleri zaman kendi sözlerini de ona atfederler ve dinleyenlerin lafızların hepsinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözüymiş gibi anlayacakları şekilde ilavede bulunurlar. Örneğin Ebû Hüreyre ve Câbir'den rivayet edilen "Hz. Peygamber (s.a.s.) taksim edilmemiş durumdaki her (gayri menkul) malda şuf'a ile hükmetti, sınırlar ayrılıp, yollar belirlendiği zaman artık şuf'a yoktur"⁵⁸ hadisindeki "sınırlar ayrılıp, yollar belirlendiği zaman artık şuf'a yoktur" şeklindeki son kısmın ravi tarafından ilave edildiğini söyler.⁵⁹

Evlilikten sonra cinsel birliktelik yaşamadan koca ölse, mehir de belirlenmemiş olsa Hanefîlere göre kadına mehr-i misil verilmesi gerekir.⁶⁰ Bu hususta delil olarak zikredilen hadisi "Eşca' kabilesinden birkaç kişi"⁶¹ şeklinde râvilik yönleri itibarıyla durumları bilinmeyen şahıslar rivayet etmiştir. Meçhul şahısların bulunması hadisin tenkit edilmesine neden olmuştur. Ancak Cessâs'a göre ravilerin meçhul olması haberlerinin reddedilmesini gerektirmez. Çünkü âhâd haberler başka bir haber rivayet ettiği bilinmeyen kişilerden rivayet edilse bile kabul edilir. Kaldı ki bu meçhul kimseler adil oldukları kabul edilen sahabedendirler.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 4/35-36.

⁵⁸ Buḥârî, *Şahîh*, "Şuf'a" 1.

⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 3/348-349.

⁶⁰ Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-bükkâm fî şerhi Gureri'l-abkâm* (b.y.: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiye, ts), 1/342.

⁶¹ Suleymân b. Eş'as Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts), "Nikâh" 32; Muhammed b. 'Îsâ b. Şevre b. Mûsa b.ed-Ḍaḥḥâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâki-İbrâhîm Utve 'Avd (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1975), "Nikâh" 44.

Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd gibi sika birinin o şahısların haberini kabul etmesi de onların adil olduklarını gösterir. Nitekim onların haberini Abdullah b. Mes'ûd kabul etmiş ve verdiği hüküm Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisine uygun olduğu için sevinmiştir. Ayrıca bu hadisi kabul etmeyenler de benzer birçok hadisle istidlalde bulunmuşlardır. Örneğin "Allah size (Safa ile Merve arasında) sa'yi yazdı (farz kıldı). Sa'y yapın"⁶² hadisini başka bir rivayeti bulunmayan bir kadın rivayet etmiştir. Yine "yaş hurma kuru hurma" hadisini kim olduğu bilinmeyen Ebû Ayyâş rivayet etmiştir.⁶³ "Kâmetin teker teker okunacağına" dair haberi⁶⁴ de Ebû Cafer, Ebu'l-Müsennâ'dan rivayet etmiştir ki ikisi de meçhuldür. Bunun gibi rivayeleri arasında tâbîinden ve diğerlerinden birçok meçhul şahıslar bulunan haberleri kabul etmişlerdir. Hal böyle olunca Abdullah b. Mes'ûd'un yanında rivayet eden ve onu ikna eden iki sahabinin haberi nasıl reddedilebilir?⁶⁵

3. Nassa Ziyade Yapılamayacağı Gerekçesiyle Reddedilen Âhâd Haberler

Nas kelimesinin İslâmî literatürde farklı anlamları olmakla birlikte burada daha çok "kat'î bir şekilde sabit olmuş ve delâletinde de kesinlik bulunan dinî metinler (Kur'ân ve ma'rûf sünnet)"⁶⁶ anlamına geldiği söylenebilir. Ziyâde ise artmak, arttırmak anlamında olup "nassa ziyade" genel anlamda "bir nassın içerdiği anlama başka bir delile dayanarak ilk nassın ortaya koymadığı bir anlam veya hüküm ilave etmek"⁶⁷ demektir.

⁶² Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *el-Musned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 372.

⁶³ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, "Büyü" 14.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, "Salât" 29.

⁶⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 4/408-410.

⁶⁶ Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 106.

⁶⁷ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016), 274. Ayrıca konuyla ilgili yapılmış çalışmalar için bk. Kamil Yelek, "Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 43-75; Muharrem Yılmaz, "Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfi Mezhepleri Örneğinde)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 1-24.

Nas üzerine ziyade, mezhepler tarafından kabul edilen bir durumdur. Ancak bu ekleme işini Hanefîler nesih sayarken⁶⁸ diğer mezhepler beyan kabul etmişlerdir.⁶⁹ Bu yaklaşımın sonucu olarak Hanefîler nassa ziyadenin haber-i vahidle yapılamayacağını, ancak mütevatir veya meşhur sünnet gibi güçlü delillerle yapılabileceğini söylerler.⁷⁰ Cumhur ise bu işlemin haber-i vahid ve kıyasla da yapılabileceğini öne sürer.⁷¹ Cessâs da Hanefî mezhebinin anlayışına uygun olarak âhâd haberlerle nassa ziyade yapılmasının caiz olmadığını söylemekte⁷² ve haber-i vahid ile Kur'ân ve sabit sünnete muâraza edilemeyeceğini belirtmektedir.⁷³ Bu başlık altında nassa ziyade yapılamayacağı gerekçesiyle Cessâs tarafından reddedilen âhâd haberlere örnekler verilecektir.

3.1. Abdestte Ağız ve Burnun İçini Yıkamak

Abdestte ve gusülde su ile ağzın içinin yıkanmasına mazmaza, burnun temizlenmesine ise istinşâk denilir. Hanefilere göre mazmaza ve istinşâk, abdestte sünnet olup farz değilken gusülde farz kabul edilmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla abdest alırken kişi mazmaza ve istinşâk yapmasa mekruh olmakla birlikte bu abdestle namaz kıldığında onu

⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye sünnetle Kur'ân nassına yapılan ziyadenin nesih sayılmasını eleştirmektedir. Bu eleştiriler için bk. Fatih Çınar, "İlâmü'l-Muvakkı'n'ın Takdim ve Tahli", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 847-849.

⁶⁹ Konuyla ilgili mezheplerin görüşleri ve mukayesesi için bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009), 260-274.

⁷⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/166.

⁷¹ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustaşfâ fî 'ilmi'l-üşûl*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 94-95; Alâaddin Muhammed b. Abdilhamid Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî usûli'l-fık* (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 359.

⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 5/388, 395; 6/160.

⁷³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 5/261.

⁷⁴ 'Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/21, 34; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl Fergânî Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Tallal Yusuf (Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Tûrâsî'l-'Arabi, ts), 1/16, 19.

tekrar iade etmez. Ancak gusül alırken bunları terk eden kişinin Hanefilere göre namazını iade etmesi gerekir.

Cessâs'a göre mazmaza ve istinşâk abdestin farzlarından değildir. Çünkü Mâide suresinin 6. ayetinde⁷⁵ abdestin farzları beyana ihtiyaç duyulmayacak şekilde açık (müfesser) olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla mazmaza ve istinşâk abdestin farzlarına ilave edilecek olsa bu nassa ziyade demek olur ki bize göre haber-i vahidle nassa ziyade caiz değildir. Ayrıca "Oruçlu olmadığın müddetçe istinşâkta mübalağa et" vb. hadislerle de aynı şekilde haber-i vahid olduğu için nassa ziyade yapılamaz, bu hadislerde yapılması istenenlerin nedbe hamledilmesi gerekir.⁷⁶

3.2. Zina Suçunun Cezasında Sürgün Verilmesi

Hangi eylemlerin zina kapsamına girdiği konusunda mezhepler arasında farklılık bulunmakla birlikte genel olarak zina "evlilik dışı meşrû olmayan cinsel ilişki" şeklinde tanımlanır. Diğer semavî dinlerin ve insanlığın ortak kültürünün her devirde büyük günah ve suç olarak gördüğü zinayı İslâm dini de haram kılıp büyük günahlardan saymış ve bu suçu işleyenlere bazı dünyevî-cezâî yaptırımlar öngörmüştür.⁷⁷

İslâm hukukunda zina suçunu işleyene verilen ceza kişinin muhsan⁷⁸ olup olmamasına göre değişmektedir. Muhsan olması

⁷⁵ Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.

⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 1/338.

⁷⁷ Hüseyin Esen, "Zina", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440.

⁷⁸ Muhsan, zina suçunda recm cezasının uygulanabilmesi için kişide aranan niteliği ifade eden bir kavramdır. Bu niteliğin ne olduğu hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte genel olarak müslüman olma ve geçerli bir evlilik içinde cinsel ilişkide bulunma şeklinde iki şartının bulunduğu söylenebilir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed

durumunda uygulanacak ceza recm iken, hür ve bekar olması durumunda ise yüz celde (kırbaç)'dir.⁷⁹ Bu hususlarda mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Ancak bekar olan kişiye verilecek yüz celde cezasına ilaveten sürgün cezasının verilip verilmeyeceği noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Diğer ifadeyle sürgünün bir had cezası mı yoksa ta'zîr cezası mı olduğu konusu ihtilafıdır. Hanefiler dışındaki çoğunluğa göre zina eden kişiye verilecek olan sürgün cezası had cezasıdır.⁸⁰ Hanefilere göre ise sürgün ta'zîr niteliğine sahip bir ceza olup gerekli görüldüğü takdirde uygulanır.⁸¹

“Zina eden erkekle zina eden kadına yüzer kırbaç (celde) vurun (Nur 24/2)” ayetinin bekar kişiye uygulanacak cezayı belirlediği hususunda iki farklı görüş sahipleri ittifak halindedir. İhtilaf edilen nokta ise konuyla ilgili rivayet edilen “Bekâr bekâr ile zina ettiğinde cezası yüz celde ve bir yıl sürgündür”⁸² hadisinin bekar olan kişiye verilecek had cezası için delil olup olamayacağıdır.

Bu hususta delil yukarıda zikredilen ayet olup bu ayette Cessâs'a göre zina haddinin tamamı (kemâl) bildirilmektedir ve ayette sürgün cezasından bahsedilmemektedir. Sürgün cezasının da had cezasına dâhil olduğunu söylemek celdenin haddin tamamı değil, bir kısmı olduğunu

Kurtûbî Endelusî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctebid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 4/218-219; Şamil Dağcı, “İhsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/546-548.

⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâsî (Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 10/86; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/63; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctebid*, 4/217-219.

⁸⁰ 'Alî b. Muḥammed Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî fikhi mezbebi'l-İmâm's-Şâfi'î ve huve Şerḥu Muḥtaşaru'l-Muḥzenî*, thk. Şeyḥ 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ ve Dğr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 13/184; Ebû İshak Şirâzî, *el-Muḥezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 3/334-336; Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-serḥu ve't-tevcîbu ve't-ta'îl li mesâilî'l-musteḥrace*, thk. Muḥammed Ḥaci ve Âḥarûn (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988), 16/352.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/36-37; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/39-40; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctebid*, 4/219.

⁸² Buḥârî, *Şaḥîḥ*, “Hudûd” 21; Muslim, *Şaḥîḥ*, “Hudûd” 12.

söylemekle eşdeğerdir. Bu ise ayetin hükmünün neshedilmesi anlamına gelir. Ayrıca yukarıda geçen hadis âhâd haberlerdendir. Hanefilere göre âhâd haberle âyetin hükmünün neshedilmesi caiz olmadığı gibi âhâd haberle Kur'ân nassına ziyade yapılması da caiz değildir.⁸³

Cessâs'a göre Kur'ân'ın nassı söz konusu olduğunda ziyade ile noksan arasında fark yoktur. Yani Kur'ân'ın nassına bir şey ilave etmekle onun nassından bazı şeyleri çıkarmak farksızdır. Dolayısıyla bir kimse “zina eden bekâr kimsenin had cezası seksen celdedir” dediğinde nasıl nassa muhâlefet etmiş oluyorsa, “yüz celde zina haddinin bir kısmıdır” dediğinde aynı şekilde nassa aykırı hareket etmiş olur. Zira nassa ziyade yapıldığında yüz celde tam had cezası olmaktan çıkarılarak haddin bir kısmı yapılmış olur. Nasta noksanlık yapıldığında örneğin “zina suçunun cezası seksen celdedir” denildiğinde ise had cezasının bir kısmı haddin tamamı yapılmış olur. Netice olarak bir kısmını, tamamı kılmak ya da tamamını bir kısmına indirgemek arasında yani ziyade ile noksan arasında bir fark bulunmamaktadır.⁸⁴

Bir yıl sürgün hadisi ile Kur'ân nassının neshedilmesi ya da aralarında ziyade ilişkisinin olması hadisin ayetten sonra geldiği kabul edildiğindedir. Ancak hadisin önce, celde ayetinin sonra nâzil olduğu düşünüldüğünde -ki Cessâs'a göre bu mümkündür- bu durumda ayet hadiste zikredilen sürgün cezasını neshetmiş olur. Zira ayet mutlak olarak gelmiştir ve zina suçunun cezasının sadece celde⁸⁵ olduğunu göstermektedir.⁸⁶

3.3. Şâz Kıraatle Amel Edilmesi

Bilindiği üzere Kur'ân'dan olduğu iddia edilen fakat bize tevatür yoluyla kesin tarzda gelmeyen kıraatler bulunmakta olup cumhur tarafından bunlara “şâz kıraat” adı verilmektedir. Bazı sahâbilerin kendi özel mushaflarında bulunan bu kıraatlerin Kur'ân sayılmayacağı hususunda

⁸³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/159-160.

⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/160-161.

⁸⁵ Sürgünün ise Hanefilere göre tazir cezalarından olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Cessâs da sonraki başlıkta bu hususu ele almaktadır. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/162-167.

⁸⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/162.

İslâm âlimleri ittifak halindedirler. Dolayısıyla bu kıraatler, namazda okunamayacağı gibi okunması durumunda namaz sahih olmaz. Ayrıca bu kıraatler inkâr edilmeleri halinde kişinin küfrünü gerektirmez. Ancak şâz kıraatlerin kaynak olup olamayacağı, yani bunların hüküm istinbâtında kullanılıp kullanılmayacağı hususunda İslâm hukukçuları farklı görüşlere zâhip olmuşlardır. Hanefilere göre mütevâtir olmayan fakat meşhur yolla nakledilmiş olan kıraatler hüküm istinbâtında kullanılır ve bunlarla amel edilmesi gerekir. Mâlikî, Hanbelî ve bir kısım Şâfiîlere göre ise bu kıraatler ile amel edilmez.⁸⁷

İslam hukukunda kişiler bazı durumlarda kefâret olarak oruç tutmakla yükümlü tutulmuşlardır. Bunlardan birisi de bilerek yapılan yeminin bozulması durumunda yemin kefâreti olarak tutulan üç gün oruçtur. Bu orucun nasıl tutulacağı konusunda İslam mezhepleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefiler yemin kefâreti orucunun peş peşe tutulmasını şart koşmuşlardır. Diğer mezheplere göre ise bu orucun peş peşe tutulması şart değildir.⁸⁸

Hanefiler ile cumhur arasındaki ihtilafın nedeni yemin kefâretiyle ilgili olan ayette (Mâide, 5/89) Abdullah ibn Mes'ûd'un mushafında "peş peşe" anlamına gelen (متتابعات) ilavesinin bulunmasıdır. Bu ayet diğer tüm mushaflarda ve elimizdeki mevcut Kur'ân metninde "(Bunları yapma imkânını) bulamayan kimsenin üç gün oruç tutması gerekir" şeklinde iken İbn Mes'ûd'un mushafında "(Bunları yapma imkânını) bulamayan kimsenin *peş peşe* üç gün oruç tutması gerekir" şeklindedir. İşte Hanefiler

⁸⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Tâî Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkâh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 1/257; Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts), 1/160.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i'*, 5/111; Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeylâ'î, *Tebyînü'l-bakâik şerbu Kenzî'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/113.

yemin keffâreti konusunda İbn Mes'ûd mushafındaki “peş peşe” kaydını dikkate alarak orucun bu şartla tutulması gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁹

Hanefilerin cumhura göre şâz kabul edilen kıraate dayanarak yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasını şart koşmaları iki noktada eleştirilmelerine neden olmuştur. Birinci olarak muhaliflere göre Hanefilerin şâz kıraatle nas üzerine ziyade yaparak orucun peş peşe tutulmasını şart koşmaları, kendilerinin “âhâd haberle nas üzerine ziyade yapılamaz” ilkesiyle uyuşmamaktadır.⁹⁰ Zira bu hususta Hanefiler nasta mutlak olarak zikredilen yani peş peşe olması ya da olmaması şart olmaksızın tutulması gereken oruca peş peşe kaydını ilave etmişler ve yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasını şart koşmuşlardır. Bu ise âhâd haberle nas üzerine ziyade yapılamayacağı ilkelerine aykırıdır.

Muhalifleri tarafından Hanefilere yöneltilen ikinci eleştiri, onların şâz kıraatle amel noktasında tutarlı olmadıkları ifade edilmiştir. Zira onlar, yemin keffâreti konusunda İbn Mes'ûd'un kıraatiyle amel ederken, Ramazan orucunun kazası konusunda Übeyy b. Ka'b'ın kıraatiyle amel etmemektedirler. Nitekim Kur'ân metninde Ramazan orucu ile ilgili ayet “İçinizden kim (Ramazan) ayına ulaşırsa, o orucu tutsun. Kim hasta olur veya yolculuk halinde bulunursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde kaza etsin” şeklinde iken Übeyy b. Ka'b'ın mushafında kazası tutulacak bu günlerin “peş peşe” olması kaydı bulunmaktadır. Buna rağmen Hanefiler yemin keffâreti orucunun aksine Übeyy b. Ka'b'ın kıraatiyle amel etmemekte⁹¹ ve Ramazan orucunun kazasının peş peşe olmasını şart koşmamaktadırlar.⁹²

Cessâs muhalifler tarafından yöneltilen bu eleştirilere cevap verir. Ona göre yemin keffâreti olarak tutulması istenen oruca peş peşe kaydı ile ziyade yapılması, sözü geçen ilkeleri açısından tutarlıdır. Zira peş peşe kaydı Abdullah ibn Mes'ûd'un mushafında geçmektedir. Bu kıraat ise Übeyy b. Ka'b'ın kıraatinin aksine meşhur bir kıraattir. Cessâs'ın verdiği

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-Şanâ'i*, 5/111.

⁹⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/165.

⁹¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/166-167.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/75.

bilgiye göre Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraati Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zamanda Kûfeliler katında meşhur ve öğrenilen bir kıraattir. Zeyd'in kıraatini okudukları gibi İbn Mes'ûd'un kıraatini de okuyorlardı. Yine Sa'îd b. Cübeyr Ramazan ayında insanlara namaz kıldırıyor, bir gece Zeyd'in kıraatini, bir gece İbn Mes'ûd'un kıraatini okuyordu. Ayrıca İbrahim en-Neha'î sıbyan mekteplerinde kendilerine Zeyd'in kıraatini öğrettikleri gibi İbn Mes'ûd kıraatini de öğrettiklerini söylemiştir. Süfyân b. Uyeyne de babasının kendisine İbn Mes'ûd kıraatini okuduğunu söylemiştir. Bu rivayetler bizim için Hamza ve Kısâî'nin kıraatleri nasıl meşhur ise o insanlar için İbn Mes'ûd kıraatinin aynı şekilde meşhur olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu kıraatle Kur'ân nassına ziyade yapılması caiz olur. Zira Hanefilere göre Kur'ân'ın nassı üzerine Kur'ân nassıyla ya da mütevâtir/meşhur haberle ziyade yapılması caizdir. Caiz olmayan ziyade ise âhâd haberle ve kıyas ile yapılan ziyadedir.⁹³

Übeyy b. Ka'b'ın kıraati ise İbn Mes'ûd'un kıraati ile aynı konumda değildir. İbn Mes'ûd'un kıraati şöhret ve tevatür yoluyla sabit olmuş iken, Übeyy'in kıraati bize âhâd haber yoluyla nakledilmiştir.⁹⁴ Ayrıca Übeyy'in kıraati insanların katında şâz idi ve maruf olmayan bir kıraattir. Dolayısıyla bu kıraate dayanılarak Ramazan orucunun kazasının ister peş peşe ister ayrı ayrı şeklinde mutlak olarak tutulmasını ifade eden nassa ziyade yapılması ve Ramazan orucunun kazasının peş peşe tutulması şart koşulamaz.⁹⁵

SONUÇ

Cessâs, Hanefî mezhebi içerisinde otorite kabul edilen, mezhebin imamlarının ve onların öğrencilerinin fıkıh usûlü anlayışlarını sonraki dönemlere aktaran önemli bir Hanefî âlimdir. O yaklaşık iki yüz yıl boyunca Hanefî usûl geleneğinin ürettiği teorik birikimi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir eser kaleme alarak bu birikimi sonraki nesillere aktarmıştır. Dolayısıyla onun görüşleri Hanefî mezhebi açısından oldukça

⁹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/165.

⁹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 7/406.

⁹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî*, 6/166-167.

önemlidir. Özellikle Hanefî mezhebinin çok ağır eleştirilere maruz kaldığı âhâd haberlerin konumu gibi konularda Cessâs'ın açıklamaları daha da ehemmiyet kazanmaktadır. Ancak Cessâs'ın görüşlerinin sadece usûl eseri çerçevesinde ortaya konması eksik kalacaktır. Aksine fıkıh kitapları incelenerek onun fıkıh ve usûl anlayışının bütüncül şekilde ortaya çıkarılması gerekmektedir. Zira onun fıkıh kitapları muhâliflere cevap mahiyetinde olduğu için müdellel olarak yazılmış olup usûl konularına dair oldukça fazla malumat ihtiva etmektedir.

Şerhu Muhtasari't-Tabâvî'de Cessâs tarafından âhâd haberlere dair verilen önemli bilgilerden birisi onun “mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe'nin temel ilkesi âhâd haberlerin kabul edilmesidir” demesidir. Zira bu Ebû Hanîfe'nin hadislerle amel etmediği sadece re'yiyle hüküm verdiği iddia ve eleştirisine cevap mahiyetindedir. Başka bir yerde de benzer şekilde “bizim genel ilkemiz âhâd haberlerin kabul edilmesidir” diyerek aksine delil olmadıkça âhâd haberlerin makbul olduğunu vurgular.

Cessâs âhâd haberler ile Kur'ân'ın açık anlamına itiraz edilemeyeceğini söylemektedir. O, mütevatir olarak sabit olmuş konuları âhâd haberleri gerekçe göstererek kabul etmemeyi/değiştirmeyi çok ağır şekilde eleştirerek bu durumu “akıl zayıflığı” olarak nitelemektedir. Ayrıca âhâd haberleri kabul etmekle birlikte onları Kitap ve sabit sünnete arz etmemeyi, âhâd haberlerle Kitap'ın açık anlamını değiştirmeyi, aynı şekilde âhâd haberlerle mütevatir haberlere itiraz etmeyi çok tuhaf bulmaktadır.

Cessâs, âhâd haberlerin usûle müracaat edilerek değerlendirilmesini teklif etmektedir. Özellikle haberler arasında teâruz bulunduğu zaman haberlerin usûle arz edilmesini ve usûlün desteklediği haberin delil olarak kullanılmasını uygun bulur. Cessâs'ın birçok yerde kullandığı “*usûl* (asıllar)” ile bazen kitap ve sünneti bazen de İslâm hukukunda yerleşik temel ilkeleri kastettiği anlaşılmaktadır.

Cessâs Hanefî mezhebinin anlayışına uygun olarak âhâd haberlerle nassa ziyade yapılmasının caiz olmadığını söyleyerek haber-i vahid ile Kur'ân ve sabit sünnete muâraza edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu nedenle nassa ziyade gerekçesiyle birçok hadisin kabul edilemeyeceğini örneklerle izah etmektedir.

Sonuç olarak Cessâs, Tahâvî'nin muhtasarına yazmış olduğu şerhte genelde birçok usûl konusuna özelde ise âhâd haberlere ayrıntılı

bir şekilde yer vermektedir. Dolayısıyla eseri bize ulaşmayan ilk dönem Hanefî usûlcülerin ya da onların teorik birikimini aktaran Cessâs'ın usûl anlayışının ortaya konulabilmesi için sadece usûl kitaplarının değil fıkıh kitaplarının da incelenerek bütüncül bir değerlendirme yapılması ehemmiyet arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016.
- Aslan, Nasi. "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine" 4/2 (2004), 19-32.
- Aydın, Hakkı. "Cassas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 11-60.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Medînetü'sselâm ve abbâru muhaddisihâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muḥammed Zuheyr b. Nâşır. b.y.: Dâru Tavḳ en-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 1415.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tabâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefi*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf Tâî Nisâbûrî. *el-Burbân fî usûli'l-fıkıh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çınar, Fatih. "İlâmu'l-Muvakkî'n'in Takdim ve Tahlili". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 839-858.

- Dağcı, Şamil. “İhsan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş‘as Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, ts.
- Esen, Hüseyin. “Zina”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Hucetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Mustasfâ fî ‘ilmî'l-uşûl*. thk. Muḥammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1993.
- Gınbıroğlu, Mustafa. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âbâd Haber ve Cessâs'ın (m. 917/981) Âbâd Habere Yaklaşımı*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctebid ve Nihayetu'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥu ve't-tevcîbu ve't-talîl li mesâilî'l-musteḥrace*. thk. Muḥammed Ḥaci ve Âḥarûn. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- Kâsânî, ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fî tertîbi’s-şerâ’i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kayapınar, Hasan. “Ali el-Kârî’nin Teâruz Halindeki Haberlere Yönelik Değerlendirmeleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2019), 133-154.
- Kayapınar, Hasan. *Hanefî Mezḥebinde Abad Haber Teorisi: Ali El-Kari Örneği*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.

- Mâverdí, ‘Alí b. Muḥammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm's-Şâfiî ve huve Şerḥu Muḥtaşaru'l-Muḥzenî*. thk. Şeyḥ ‘Alí Muḥammed Mu'avviḍ ve Dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Ḥasen Burhânüddîn ‘Alí b. Ebî Bekr b. ‘Abdilcelîl Ferğânî. *el-Hidâye fî Şerḥi Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Tallal Yusuf. Beyrut: Daru'l-İhyâ'i Turâs_i'l-'Arabi, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Düerri'l-bükkâm fî şerbi Gureri'l-ahkâm*. b.y.: Dâru ihyâ'i'l-kütübi'l-arabiye, ts.
- Muslim, Ebü'l-Ḥuseyn b. el-Ḥaccâc. *Şahîḥu Muslim*. thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâs_i'l-'Arabi, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravḍatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâsî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Özen, Şükrü. “Teâruz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Syamsuddin, Sahiron. “Ebu Hanife'nin Haber'i Vâhid'i Delil Olarak Kullanması”. çev. A. Kadir Evgin. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2003), 145-159.
- Şâfiî, Ebü ‘Abdullah Muḥammed b. İdrîs. *el-Musned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Şimşek, Murat. “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şirâzî, Ebü İshak. *el-Mubezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Şerḥu Meâni'i'l-âsâr*. thk. Muḥammed Zühri Neccâr - Muḥammed Seyyid Câdü'lḥâk. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsa b.ed-Ḍaḥḥâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Muḥammed Fu'âd 'Abdülbâkî-İbrâhîm Utve 'Avd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Maṭbaati Muştafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1975.
- Üsmendî, Alâaddin Muhammed b. Abdilhamid. *Bezli'n-nazar fî usûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992.
- Yargı, Mehmet Ali. "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 141-179.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yelek, Kamil. "Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 43-77.
- Yılmaz, Muharrem. "Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 1-28.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

DEUİFD LII / 2020, ss. 307-343.

ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ MİMARİ SÜSLEMELERİNİN ÇÖZÜMLENMESİNE YÖNELİK YENİ BİR YAKLAŞIM

Şenay ÖZGÜR YILDIZ*

Evren Fulya SHAHBAZZADEH**

ÖZ

Anadolu topraklarında Türk-İslâm sanatlarının görsel belgeleri sayılabilecek pek çok mimari eser bulunmaktadır. Bu eserlerin motif ve kompozisyonları Türk kültürünün ve İslâm inancının harmanlanmış birer yansıması olmuştur. İslâm tasavvufundaki “Vahdet” inancı, ilim, bilim ve sanatta her daim var olmuş, Türkler’in İslâmiyet’i kabul edişi ve tasavvufla tanışmaları Türk-İslâm sanat anlayışını özgün bir üsluba kavuşturmuştur.

Bu çalışmada ulaşılan bu özgün üslubun bir parçası olan yazıdan yola çıkarak, Anadolu Selçuklu Döneminde mimari süslemelerde yer alan kompozisyonların içerisindeki Kûfi harf motiflerini tespit ederek, bunlara dair değerlendirme ve incelemelerde bulunduk. Bu harfler yazı şeritlerinin dışında, Anadolu Selçuklu mimari süslemelerinde birer motif olarak yer almaktadır.

Çalışmamızın konusu olan mimari süslemelerdeki Kûfi harfler, Anadolu Selçuklu Dönemi sanat anlayışının özgünlüğünü ve kompozisyon gelişimini gözler önüne sermektedir. Biz bu çalışma ile Kûfi harflerin birer yazı elemanı olmaları dışında, mimari bir süslemenin kompozisyon bütünlüğü içerisinde görülebilir hale gelmesini ve Türk-İslâm sanatları konusunda yapılan araştırmalarda daha kapsamlı bir bakış açısına ulaşılabilmesini hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Kûfi, Sembolizm, Anadolu Selçukluları, İslâm Sanatları, Tasavvuf, Mimari Süsleme, Yazı, Vahdet İnancı.

* Şenay ÖZGÜR YILDIZ, Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D, e-posta: senay.ozgur@deu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9771-0516>.

** Evren Fulya SHAHBAZZADEH, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D. Yüksek Lisans, e-posta:evrenfulya@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0403-2483>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 17/11/2020

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 17/12/2020

A NEW APPROACH FOR THE ANALYSIS OF ANATOLIAN SELJUK PERIOD ARCHITECTURAL ORNAMENTS

ABSTRACT

There are a lot of architectural works which can be regarded as the visual documents of Turkish-Islamic arts in Anatolian territories. The motifs and compositions of these works have been one each blended reflections of Turkish culture and Islamic faith.

Based on the writing, which is a part of this original style achieved in this study, we determined the Kufic letter motifs in the compositions in the architectural ornaments in the Anatolian Seljuk Period, and made reviews and examinations on them. These letters are used as motifs in Anatolian Seljuk architectural ornaments out of the writing stripes.

The Kufic letters in the architectural ornaments, which are the subject of our study, reveal the originality and composition development of the Anatolian Seljuk period. With this study, we aimed to make an architectural decoration visible in the unity of composition and to reach a more comprehensive perspective in the researches on Turkish-Islamic arts, apart from the fact that Kufic letters are written elements.

Keywords: Kufic, Symbolism, Anatolian Seljuks, Islamic Arts, Mysticism, Architectural Decoration, Script, Faith of Unity.

1.GİRİŞ

Türk-İslâm sanatlarının en özgünü olan hat sanatı, ilk ortaya çıkışından itibaren manevi bir hal ile meşk edilmiştir. Kur'an'ı Kerim'in yazılmaya başlanması ile ilk nüshalarda yazı sanatını görmek mümkündür. Zaman içerisinde gelişim gösteren hat sanatı her ne kadar kalem, kağıt, mürekkep v.s. gibi somut maddeler ile uygulansa da, her daim ruhani bir tasavvuf anlayışını gerek bir yazı kuşağı; gerekse sembolik bir anlatımla aktarmıştır.¹

İslâm inancının ilk ortaya çıktığı dönemlerde, Arap yazısı çoktan gelişmiş ve belli bir alfabe oluşmuştur. Kur'an-ı Kerim'in farklı bölgelere bildirilebilmesi ve yaygınlaşması için sözlü anlatımların yanı sıra, mushaflar tarafından yazılan Kur'an-ı Kerim nüshalarında, özellikle Kûfi

¹ Muhiddin Serin, *Hat San'atımız*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat 1982), 17-18., Turan Koç, *İslâm Estetiği*, 8. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları 2018), 147-155.

yazı 4/ 10. yüzyıla kadar sıklıkla kullanılmıştır. Daha sonrasında Aklam-ı Sitte'nin² gelişim göstermesi ile Kûfi yazı çoğunlukla mimari yapılarda da görülmeye başlanmıştır.³

Hız. Ali Arap yazısını Kûfe şehrinde geliştirmiş ve 'Kûfî' olarak adlandırılan bu yazıyı ilk kez kullanan olmuştur. Onun sanatçı bir kişiliğe sahip olduğu ve yazı sanatına ne kadar önem verdiği her dönemde bilinmiş; özellikle hattatlar arasında 'ilk kalem ustası' sayılmıştır. Bunun yanı sıra, Gelibolulu Mustafa Ali, 995/ 1587 yılında hattatların hayatlarından bahsettiği "Menakıb-ı Hünerveran" isimli eserinde Hız. Ali'nin Kûfi yazısındaki ustalığını anlatırken, aynı zamanda sayfalarda yer alan bezemeler de yaptığından bahsetmiştir. Safevi Döneminde hükümdarın kardeşine verilmek üzere, Dost Muhammed'in hazırladığı hattatlarla ilgili eserinde İslâmi bir motif olarak bilinen yaprakların, Hız. Ali'nin eseri olduğu düşünülmektedir.⁴ Hız. Ali'nin bir sözünde de, yazı sanatına ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır: "Evlatlarınıza hüsn-i hat öğretiniz. Çünkü o, işlerin en mühimi, sevinçlerin en büyüğüdür; yazı üstadın öğretilerinde gizlidir, çok yazmakla gelişir; İslâm dini üzere olmakla da devam eder."⁵

Daha sonraki yüzyıllarda da İslâmiyet'in yayıldığı coğrafyalarda Kûfi yazının kullanımı devam etmiştir. Özellikle Türkler'in Tek Tanrılı inancı, İslâm dinini benimsemelerini kolaylaştırmış, Müslüman Türkler İslâmiyet'in etkisi ile Türk sanatını farklı özgün bir üsluba kavuşturmuşlardır. 4/ 10. yüzyıl ile başlayan süreçte, Türk kültüründe var olan sembolik anlatımlar, İslâm inancı ile birleşerek yeni bir sanat anlayış ve kültürün gelişmesine zemin hazırlamıştır.⁶

² Bk. Nihat M. Çetin, "Aklam-ı Sitte", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 2, (1989): 357-358.

³ Metin Şahinoğlu, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı*, (İstanbul: Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 1977), 12-13.

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hız. Ali*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014), 218-219.

⁵ Ocak, *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hız. Ali*, 218-219.

⁶ Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 3. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1993), 10-14.

Türkler İslâmiyet'ten önce farklı inanışlar benimsemişlerdir. Bu inançların temelinde ilk olarak Şamanizm'in olması, onları doğaya, canlılara ve evrenin düzenine oldukça bağlı kılmıştır. İnançlarının temelinde bu üç imge her daim var olmuş ve sembolik anlatımlar ile bunu sanatlarına yansıtmışlardır.⁷ Hunlar'dan başlayarak Uygurlar'a kadar olan süreçte, her ne kadar farklı gelişimler göstermiş olsalar da, inançlarına ve özlerine olan bağlılıkları onların buldukları tüm kültürleri etkilemelerini sağlamıştır.⁸

Göktürk ve Uygur yazı sanatı, Türk-İslâm yazı sanatı olan '*Hüsn-i Hat*' tın başlangıcı sayılabilecek bir üsluba sahiptir.⁹ Göktürk Kitabeleri ve Uygurlar'ın el yazmalarının sayıca fazla olması, onların yazılı kaynakları ve yazının gücünü ne kadar önemsediklerinin bir göstergesidir. Bu eserlere örnek olarak, Karahanlılar Döneminde Uygur alfabesi ile yazılmış, Hoten'de bulunan 24 el yazması ile Yarkent'te bulunan üç nüshadan oluşan antlaşma belgeleri gösterilebilir.¹⁰

Karahanlı Devleti ile başlayan Türk-İslâm kültürü Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları ile daha da gelişmiştir. Özellikle Büyük Selçukluların hâkimiyeti süresince, siyasi, dini ve kültürel pek çok gelişme yaşanmıştır. Büyük Selçukluların İslâm Sünni inancını savunmaları ve fethettikleri topraklarda da bunu kabul ettirme çabaları, eserlerinde kendisini hissettirmiş ve Anadolu Selçuklu Döneminde en görkemli haliyle yansıtılmıştır.¹¹

Anadolu Selçuklularına kadar olan süreçte gerçekleştirilen Türk-İslâm sentezine ait yapı imarları, ilim ve bilim çalışmaları bu dönemde oldukça gelişmiştir. Türkler' in hem tasavvufa, hem de sanata ve bilime vermiş olduğu önem, Anadolu'nun pek çok yerinde ibadet, eğitim, sağlık

⁷ Mülayim, *İslâm Sanatı*, 123-131.

⁸ Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 227-245, 309-318.

⁹ Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*, 174.

¹⁰ Hüseyin Tekinoğlu, *Uygurlar*, (İstanbul: Kamer Yayınları 2015), 161-167.

¹¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 316-323, 384-389.

için yapıların inşa edilmesine neden olmuştur.¹² Bu eserlerin süslemelerinde geometrik, bitkisel motif ve kompozisyonların, yazı ve figürlü süslemelerin en güzel örneklerini görmek mümkündür. Bunların başında ise Türk-İslâm sanatlarının en özgünü olan 'Hüsn-i Ha'l' sanatı yer almaktadır.¹³

2- KÜFİ ÇEŞİTLERİ VE SEMBOLİZMİ

2.1. Ma'kılı

Köşeli ve sert hatlara sahip bu yazı, Türk-İslâm sanatlarında, özellikle mimari yapı süslemelerinde sıkça kullanılmıştır. Hatları yüzünden sert yüzeylerde uygulanabilme kolaylığının dışında¹⁴, ilk İslâm yazı formu olarak sembolik bir anlam da taşımaktadır.

Ma'kılı yazı, farklı geometrik şekillerde uygulanabilen bir yazı olmuştur. Kare, altıgen, damla, dikdörtgen v.s. gibi formlara¹⁵ uygun tasarlanabilmesi sayesinde İslâm mimarisinde bir süsleme kompozisyonu haline gelmiştir.¹⁶

Ma'kılı yazının özellikle kare içerisinde ya da kare bir form oluşturacak şekilde uygulanması bazı araştırmacılara göre İslâmiyet için önemi çok büyük olan Kâbe'den esinlenilerek yapılan iki boyutlu bir tasarımıdır.¹⁷ Kâbe, İslâm dünyası için bir merkez, Tanrı'nın evi, yeryüzünün ilk ibadet mekanı gibi kutsi değerler taşır¹⁸ (Resim 1)¹⁹.

¹² Ünver Günay ve Harun Derman, *Türk Din Tarihi*, (Kayseri: Laçın Yayınları 1998), 381-384.

¹³ Bekir Tatlı, *Mimari Hadisler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2012), 25-28.

¹⁴ Şahinoğlu, 16-17.

¹⁵ Çakmaklı Kuru, Alev. "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları", *Milli Folklor Dergisi*, Sayı: 74, 2007, ss. 46-69.

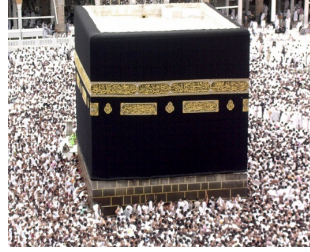
¹⁶ Şerife Çakır, *Ma'kılı Yazının Tasarım Özellikleri Ve Kullanım Alanları*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45-49.

¹⁷ Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, (İstanbul: İnsan Yayınları 1995), 49-71.

¹⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, "Kâbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 24, (2001), 21-22.

Kur'an-ı Kerim'in Al-i İmran sûresinin 96. ayetinde²⁰, Kâbe'den bahsedilirken onun İslâm dünyası için sadece bir mimari yapı değil; aynı zamanda sembolik değeri çok yüksek bir mabet olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle, Ma'kılı yazının form bakımından Kâbe'ye benzemesi ve içerisine Allah, Muhammed, Ali, Kelime-i Tevhid v.s. gibi kelimelerin yazılması (Resim 2)²¹, (Şekil 1)²², İslâmiyet'i sanat aracılığıyla anlatabilmek için, Türk-İslâm sanatlarında kullanılmış sembolik bir dil kompozisyonu oluşturulduğunu düşündürmektedir.²³

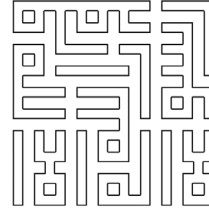
Resim 1: Kâbe



Resim 2: Mardin Ulu Camii



Şekil 1: Kelime-i Tevhid Çizimi



¹⁹ Kaynak: Wikipedia. "Kâbe". 10 Ekim 2020. <https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%A2be>

²⁰ *Kur'an-ı Kerim Ve İzahlı Meâli Âlisi*, Hz. A. Fikri Yavuz, 3. Baskı (İstanbul: Sönmez Yayınları 1982), Al-i İmran 3/96.

²¹ Mardin Ulu Camii, Minare Kaidesi Ma'kılı Kelime-i Tevhid.

²² Ma'kılı Kelime-i Tevhid Çizimi

²³ Al-i İmran 3/96. (*Doğrusu insanlar için konulan ilk mabet şüphesiz ki, Mekke'de bulunan çok mübarek ve bütün alemlere hidayet olan Beyt (Kâbe)'tir...*)

2.1. Tezyini Kûfi

Tezyini Kûfi’de harfler rûmi, yaprak ve çiçeklerle süslenir, zemin kompozisyonları da bitkisel ya da düğüm motifleriyle bezenir. Uzun harflerin uçlarına ilk kez, Hz. Ali’nin yaprak motifleri yerleştirdiği rivayet edilir.²⁴ Tezyini Kûfi ilk olarak Kur’an-ı Kerim’lerin sure başlarını süsleme amacı ile kullanılmış, daha sonraları mimari süslemelerde de uygulanmıştır.²⁵

Dost Muhammed 950/ 1544 tarihli eserinde Hz. Ali’yi anlatırken, onun yazı ustalığının yanında, bezeme sanatında da ne kadar yetenekli olduğundan bahsetmiştir. Dost Muhammed, nakkaşlar arasında “İslâmi Yapraklar” olarak tanımlanan motiflerin ilk kez Hz. Ali tarafından Kur’an harflerine uygulandığını zikretmektedir.²⁶

Kur’an-ı Kerim’de cennet²⁷ tasvir edilirken pek çok bitkiden, ağaçtan ve ırmaklardan bahsedilir.²⁸ Cennet, İslâm inancında da ahiret inancının temel taşlarından.²⁹ Ağaçların kutsiyeti, vermiş oldukları meyveler ve bunların insanlar için faydaları, Kur’an-ı Kerim’de anlatılmış ve hadislerde de geçmektedir.³⁰ İslâmiyet öncesi Türk kültüründe tek Tanrı inancının yanı sıra, doğaya ve canlılara kutsallık atfedilmiştir. Ağaç

²⁴ Ocak, *Tarihî Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, 219.

²⁵ İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma’kûli Ve Kûfi Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 39.

²⁶ Ocak, *Tarihî Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Ali*, 219.

²⁷ Cennet “cenn” kökünden gelir ve bitkiler, ağaçlar ile “toprağı örtmek, gizlemek” anlamını taşır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 7, (1993), 374-376.

²⁸ Er-Rahman 55/12, Maide 5/85, Enfal 8/4, Ra’d 13/20-25..

²⁹ Şahin, "Cennet", 374-376.

³⁰ Bekir Topaloğlu, "Ağaç", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 1 (1988), 457-459.

yeryüzünden Tanrıya uzanan, yerle gök arasındaki “Kutsal Direk” simgesiydi.³¹

Türkler’in eski Şaman geleneklerinden gelen doğa, gök ve Tanrı inançları da İslâmiyet’i kabul ettikten sonra, ortak bir süsleme üslubunda buluşmuştur. Yazının kutsiyeti ve estetiği, Türk-İslâm sanatlarında bitki unsuruyla yeni bir sembolik anlatım ve süsleme kompozisyonu oluşturmuştur. İlahi kelimeler, Kelam-ı Kibarlar bulunan yapılarıdaki bu yazı kompozisyonları, aynı zamanda İslâmi anlayışın cennet tasvirlerini anlatır gibidir. Helezonik bir sistemde kullanılan yaprak ve çiçekler, izleyiciye mistik bir ruh hali yaşatmış, iyi olanı hatırlatma görevi üstlenmiştir.³²

Anadolu Selçuklu mimari süslemesine öncülük etmiş bu kompozisyonlar, aynı dönemde tasavvufun yaygınlaşması ile daha manevi anlamlar yüklenerek tasarlanmış ve uygulanmıştır. Cennet bahçelerini andıran Bitkisel Kûfi kompozisyonları, zeminde boşluk kalmayacak bir estetik anlayışla bezenmekteydi.³³ Koruyuculuğuna ve gücüne inanılan kartal, ejder v.b. hayvanlar ise, rûmi motifleriyle kutsal yazıların yahut öğütlerin vazgeçilmez birer parçası olmuştur.³⁴

2.3. Dügümlü (Örgülü) Kûfi

Dügüm motifinin Türk kültüründeki kullanımı, Türklerin dokuma sanatına olan ilgilerinden gelmektedir. Kendilerine has “Gördes

³¹ Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 42-47., Saliha Ağaç ve Menekşe Sakarya, "Hayat Ağacı Sembolizmi", *International Journal of Cultural and Social Studies* 1/1, (2015), 1-14.

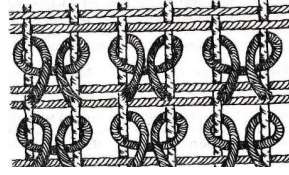
³² Doğan Kuban, *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri*, 4. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 92-99.

³³ Mahmut Bedrettin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1981), 53-56.

³⁴ Selçuk Mülayim, *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler-Değişimin Tanıkları*, 2.Baskı, (İstanbul: Kaknüs Yayınlar 2015) 167-174.

Düğümü”³⁵ (Şekil 2)³⁶ olarak tanımlanan dokuma üslubunu, kompozisyon olarak mimari süslemelerde de yansıttıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Şekil 2: Gördes Düğümü



Türk-İslâm sanatlarında düğümlü kompozisyonların en gelişmiş örnekleri, Büyük Selçuklular zamanında mimaride görülmeye başlanmıştır. Yazı kuşaklarında uzun harflerin saplarını birbirine bağlayarak oluşturulan düğüm kompozisyonları, yazı sanatı içinde yeni bir üslup ortaya koymuştur.³⁷ Mimaride aynı zamanda tamamen özgün bir süsleme üslubu olan geometrik kompozisyonlarda da, farklı düğüm motifleri kullanılmış ve sonsuzluk imgesi yansıtılmıştır.³⁸

Düğümlü Kûfi çeşidinin 4/ 10. yüzyılda ortaya çıktığı ve Doğu İran bölgesinde gelişmeye başlayarak, Batıya doğru yayıldığı görüşü kabul

³⁵ Şerare Yetkin, *Türk Halı Sanatı*, 20. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 1974), 2-3.

³⁶ Emel Çenet, *Osmaniye İli Toprakkale ve Düziçi Yöresinde Kirkitli Dokuma Geleneği*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 33.

³⁷ Ömür Bakırer, “Kûfi Yazıda Geometrik Yorumlar Üzerine Bir Deneme”, *Sanat Tarihi Dergisi* 1/ 1, 1982, 6-7.

³⁸ Semra Ögel, *Anadolu Selçukluları'nda Taş Tezyinatı*, 2. Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1987), 83-89.

görmektedir.³⁹ 'Lamelif' gibi uzun harflerin sapları, birbirine bağlanarak düğümlü bir kompozisyon oluşturulmuştur⁴⁰ (Resim 3).

Resim 3: Sivas Çifte Minareli Medrese, Taçkapı Sağ Niş Alınlık Kısmı.



Düğümlü Kûfi kompozisyonları Büyük Selçuklu Döneminde Türk-İslâm kültür ve inancının belki de sıfırdan oluşturulmuş özgün bir kompozisyonu gibidir. Harflerin uçlarının düğüm-örgü motifleri ile bezenmesi evrene bir atıf, 'Türkler' de ve İslâmiyet'te de var olan hayat ağacı motifinin stilize edilerek, izleyene görsel bir anlatımı olduğunu düşündürmektedir.⁴¹

İslâmiyet'te var olan ahiret ve evren anlayışında 'Türkler'de olduğu gibi bir sonsuzluk simgesi olarak geometrik kompozisyonlar görülmüştür. Bu durumun Türk-İslâm sanatlarında yeni bir kompozisyon anlayışının ortaya çıkışına sebep olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Düğüm motifinin girift formu hem sonsuz yaşamı, hem evrenin sonsuzluğunu karşılayabilecek bir sembolizme sahiptir. Tasvir etmek yerine, yazı kullanımını tercih eden Türk-İslâm sanatında böyle bir sembolik anlatımın gelişmiş olması olağandır.⁴²

2.4. Harf Sembolizmi

İslâm sanatlarının tümünde dini duyguların ve inançların en güzel sanatsal ifadeleri vardır. 'Türkler' in İslâmiyet'i kabul ediliyle de, bu

³⁹ Bakırer, 6.

⁴⁰ Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2001), 12.

⁴¹ Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi*, 4. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2010), 92-99.

⁴² Robert Hillenbrand, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*, çev. Çiğdem Kafescioğlu, (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005, 115-120.

ifadeler hem yeni bir sanat üslubunu, hem de homojenleşen yeni bir inancın anlayışını yansıtmıştır.⁴³

Tasavvuf İslâm dininin içerisinde gösterdiği gelişimde, Kur'an-ı Kerim'deki Ali İmran 3/145, En Nisa 4/77, Hûd 11/15-16 surelerinde de bahsedildiği gibi, dünya hayatına kapılmamaya, ahirete ve mânevi inancın kutsiyetine her daim önem vermiştir. 29/ 7. ve 132/ 8. yüzyıldan itibaren farklı kollar halinde tasavvuf anlayışını benimseyen tarikatlar olmuştur. Bu sebepten, İslâm sanatlarında bunların simgesel anlatımlarını görmek mümkündür.⁴⁴

Müslümanların din ve tasavvuf anlayışı İslâm sanatının kendine has üslubunun ve kompozisyon anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁵ Tasavvufta var olan sembolik anlatımlar, betimlemeler, gelişmiş simge dili, bir sanat üslubu için büyük bir kaynak niteliğindedir.⁴⁶

Türklerin İslâmiyet öncesi inançlarına bakıldığında, tasavvuf anlayışını benimsemiş olmaları ve bunu sanat alanında da kullanmaları, Türk-İslâm sanatlarına atfedilen arabesk ya da oryantalist ifadelerinin yetersizliğine bir kanıt niteliğindedir.⁴⁷

Tasavvufta vahdet inancı, somut nesnelere soyut anlamlar yüklenmesi ile sembolleştirilmiştir. Bunların başında Kur'an-ı Kerim

⁴³ İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Türklerde Yazı Sanatı*, (Ankara: Türk Ve İslâm Sanatları Enstitüsü Yayınlarından 1958), 7-9., Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, (London: I. B. Tauris Co. Ltd. Publishers 1990), p. 93., Tatlı, 25-28.

⁴⁴ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 40, 2011, 119-126.

⁴⁵ İslâm Sanatlarında Tasavvufun Etkileri Üzerine Yorumlar İçin bkz., Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, (London: Edition I. B. Tauris Co. Ltd. Publishers 1990), Selçuk Mülayim, *İslam Sanatı*, 3. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2018), Süleyman Saz ve Şenay Özgür Yıldız, "Titus Burckhardt: İslâm Sanatına Aşk (ın) cı Bir Bakış", *The Journal of Social Science*, 3/5, 2018, 277-284.

⁴⁶ Bkz. Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, Titus Burckhardt, *Akılın Aynası - Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, (İstanbul: İnsan Yayınları 1994), 191-200.

⁴⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 22-23.

yazısı olarak adlandırılmış olan Arap harflerinin, harf özelliklerini kaybederek yeni anlamlar ile kullanılması gelmektedir.⁴⁸

Arap harfleri gerek estetik olarak, gerekse form biçimleri bakımından sembolik anlatımlar için oldukça yetkin bir araç olmuştur. Hem tek olarak kullanımlarında, hem de bir yazı için bir araya geldiklerinde birer sanat eseri halini aldıklarından, kendine has bir motif ve kompozisyon değeri olmuştur. İslâm medeniyetlerinin tümünde harfler süsleme için bazen tek başına; bazen de bir yazı dizisinde kullanılmıştır. Bu süreçte kitap sanatları haricinde, mimari yapılarda da kendine yer bulmuş ve farklı motiflerle kompozisyonların içerisinde yer almıştır. Bu kompozisyonların gelişmiş örnekleri Büyük Selçuklularla başlamış ve Anadolu Selçukluları Döneminde tasavvuf anlayışının da yaygın hale gelmesi ile kendi üslubunu bulmuştur.⁴⁹

Arap harflerine atfedilmiş olan sembolik anlamlar zaman zaman alimlerin yorumlarında farklılıklar göstermiş olsa da, özünde Tanrı ve insana dair sembolik ifadeler barındırmıştır. Bu da Türk-İslâm sanatlarının öz çıkış noktası olarak kabul edilen dini etkilerin, tüm alanlarında olduğu gibi mimaride de sembolik bir motif dili geliştirmesini sağlamıştır.⁵⁰

Anadolu Selçukluları Döneminde tasavvuf inancı yaygın ve etkin bir durumdaydı. Farklı tarikatların varlıkları yorum farklılıklarını da beraberinde getirmekteydi. Vahdet inancının bu farklı yorumları sanat alanındaki kompozisyonlarda da kendini göstermiştir. Harf sembolizminin sık kullanıldığı bu dönemde farklı tarikat ehillerinin farklı yorumları da olmuştur. Örneğin Gazzali, İbn'ül Arabi, İbn'ül Rüşd, gibi alimler, harflerin anlamlarını farklı yorumlamışlardır. Annemarie

⁴⁸ Vahdet inancı, tasavvufta, gördüklerinde yalnız Allah'ı görmek, yalnız Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmek anlamındadır. Her şey ilâhi tecellilerden olur ve bunu anlayarak yaşayıp o şura ulaşılmasına da vahdet-i vücûd denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Durusoy, "Vahdet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 42, (2012), 430-431.

⁴⁹ Schimmel, 82.

⁵⁰ Schimmel, 10- 11.

Schimmel'in çalışmasında yer alan İbn-i Sina'ya ait sembolik harfler⁵¹ sembolik Kûfi harfler için örnek olabilir:

“İbn-i Sina'nın, felsefî görüşlerini gösteren, felsefik alfabesinden bazı harfler:

alif: al-amr, Kutsal Emir

bâ: al-aql, Zeka

jim: an-nafs, Rub

dâl: at-tabî a, Doğa

hâ: hayûlâ, Cismanî Varlık

wâv: al-jism, Vücut

zâ: al-aflâk, Yerkiire

hâ: at-tabî i al-arba a, Dört Rub Hali

yâ: al-mawâlid, Doğumlar”

3- ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ MİMARİ SÜSLEMELERİNDE SEMBOLİK KÛFİ HARFLER

Türklerle birlikte Anadolu topraklarında yoğun olarak yaşanan tasavvuf inancının süsleme olarak kullanılan yazı kompozisyonlarında yansımaları olmuştur.⁵² Özellikle 7./13. yüzyıl ikinci yarısından itibaren taçkapılarda yer alan süsleme kompozisyonları İran ve Suriye’de görülen Selçuklu süsleme anlayışından farklı bir gelişme göstermiştir. Kendine has bu üslupta artık yazı da önemli bir yer almış ve kompozisyonlarda yoğun olarak kullanılmıştır.⁵³

Tasavvuf anlayışındaki sembolizm, Kûfi'nin İslâm dinindeki önemi ile birleştiğinde ortaya çıkan Kûfi süslemeler, tüm sanat

⁵¹ Shimmel, 10- 11.

⁵² Tatlı, *Mimari Hadisleri*, 24-33.

⁵³ Rahmi Hüseyin Ünal, *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1982), 19-20., 110-115.

üsluplarından bağımsız ve mistik bir anlatım ortaya koymuştur. Özellikle Anadolu topraklarında bu üslup en yüksek sonuca ulaşmış ve yapılan eserlerde farklı İslâmi betimlemeleri yansıtmıştır.⁵⁴

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Anadolu Selçuklu Dönemi mimari eserlerinde şimdiye kadar fark edilememiş pek çok sembolik Kûfi harf kompozisyonun mevcut olduğu ilk kez tarafımızdan tespit edilmiştir. Bu çalışmamızda Anadolu Selçuklu Dönemine ait farklı yapılarda tespit ettiğimiz 7 harf ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

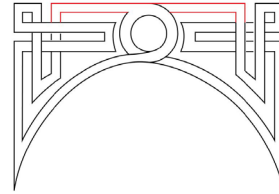
3.1. Elif Harfi

Aksaray Sultan Hanı taçkapısının sağ ve sol kısımlarında yer alan nişlerin alınlık kısımlarında (Resim 4, Şekil 3) ve Konya Karatay Medresesi taçkapı alınlık kısmında (Resim 5, Şekil 4), Kayseri Hacı Kılıç Camii mihrap alınlığında (Resim 6, Şekil 5) düğüm kompozisyonu mermer ve taş malzeme kullanılarak kabartma tekniği ile uygulanmıştır. Bugüne kadar literatürde ‘Zengi Düğümü’ (Şekil 6)⁵⁵ olarak adlandırılan ve iki renkli taş malzeme ile uygulanan, Irak ve Suriye menşeli kompozisyon içerisinde Ma’kili ‘Elif’ (Şekil 7)⁵⁶ harfini görmek mümkündür.

Resim 4: Aksaray Sultan Han



Şekil 3: Elif Harfi Çizimi



⁵⁴ Turan Koç, *İslâm Estetiği*, 8. Baskı (Ankara: İsam Yayınları 2018), 157-169.

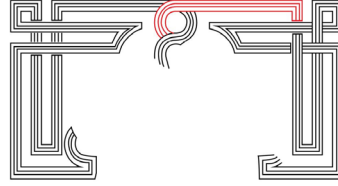
⁵⁵ Kaynak: Erdal Eser, “11-14. Yüzyıl Anadolu-Suriye Sanat İlişkileri”, Levha 214.

⁵⁶ İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma’kili Ve Kûfi Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018). 28.

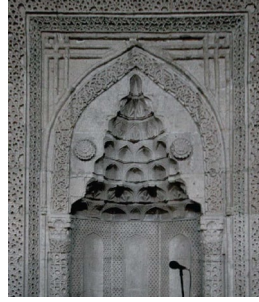
Resim 5: Karatay Medresesi



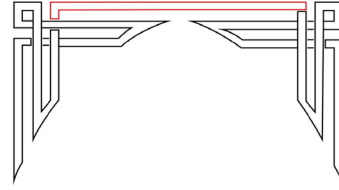
Şekil 4: Elif Harfi Çizimi



Resim 6: Kayseri Hacı Kılıç Cami



Şekil 5: Elif Harfi Çizimi



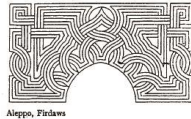
Şekil 6: Suriye Zengi Düğümü



Aleppo, Şahbektîya



Aleppo, Sultaniya

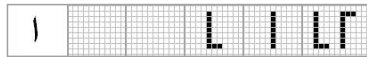


Aleppo, Firdaws



Damascus, Dîşemakîya

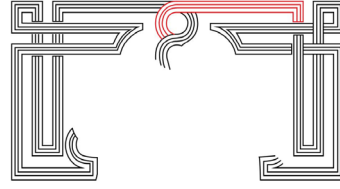
Şekil 7: Ma' kılı Elif Harfi



Bu süsleme kompozisyonu genellikle iki farklı renk taş malzeme ile ilk olarak Zengi Dönemi yapılarında kullanılmıştır. Artuklu çevresiyle birlikte Anadolu Selçuklu Dönemi mimari süslemelerinde de görülen bu kompozisyonun ilk uygulaması, sanatçısı Suriyeli olan Konya Alaaddin Camii'nin kuzey kısmında yer alan doğu taçkapısıdır.⁵⁷ (Resim 7, Şekil 8).

Resim 7: Konya Alaaddin Camii

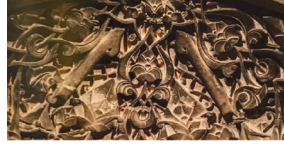
Şekil 8: Elif Harfi Çizimi



Sivas Divriği Ulu Camii mihrabında 2 Kûfi 'Elif' harfine rastlanmıştır. (Resim 8, Şekil 9). Ayrıca caminin mihrap duvarının sol kısmında bulunan palmet motifi içerisinde (Şekil 10)⁵⁸ ve kuzey taçkapının sağ tarafında tespit ettiğimiz sütunceden çıkışlı palmet motifinin kompozisyonunda 'Allah' lafzı (Resim 9, Şekil 11) içerisinde ve şifahane taçkapısının profil kaidelerinde (Resim 10, Şekil 12) taş malzeme kullanılarak işlenmiş Kûfi 'Elif' (Şekil 13)⁵⁹ harfi görülmektedir.

Resim 8: Divriği Ulu Camii

Şekil 9: Elif Harfi Çizimi



⁵⁷ Erdal Eser, 11.-14. *Yüzyıllar Anadolu-Suriye Sanat İlişkileri (Çephe Mimarisinde Suriye Etkileri)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000) 125-129.

⁵⁸ Nejet Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 315.

⁵⁹ Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zaware*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). 173.

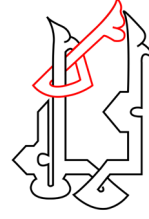
Şekil 10: Divriği Ulu Camii Mihrap Duvarı, Palmet



Resim 9: Divriği Ulu Camii



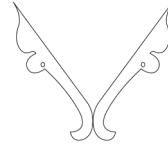
Şekil 11: Elif Harfi Çizimi



Resim 10: Divriği Şifahanesi



Şekil 12: Elif Harfi



Şekil 13: Kûfi Elif Harfi



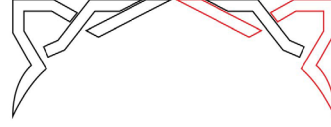
3.2. Ayn Harfi

Kayseri Ulu Camii mihrap alınlığı (Resim 11, Şekil 14), Kayseri Gülük Camii mihrap alınlığı (Resim 12, Şekil 15) ve Konya Sahip Ata

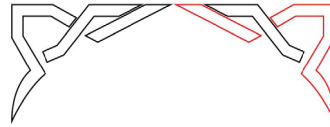
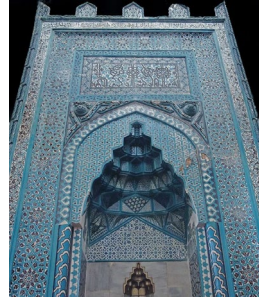
Camii taçkapı alınlığında (Resim 13, Şekil 16) rölyef tekniği uygulanarak işlenmiş geometrik geçme kompozisyonu⁶⁰ incelendiğinde Ma'kili 'Ayn' harfi dikkati çekmektedir. Kayseri Güllük Camii'nde bulunan kompozisyon diğerlerinden farklı olarak çini malzeme ile işlenmiştir.

Konya İnce Minareli Medresesi'nin taçkapı kavsara kuşatma kemerinin sağ ve sol kısımlarında (Resim 14, Şekil 17) taş malzeme kullanılarak yapılmış olan düğüm motifi içerisinde yine 'Ayn' (Şekil 18)⁶¹ harfini görmek mümkündür.

Resim 11: Kayseri Ulu Camii Mihrabı Çizimi **Şekil 14:** Ayn Harfi



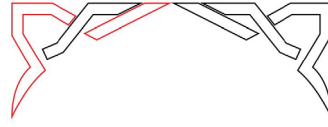
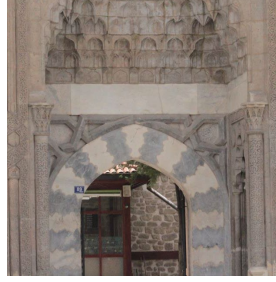
Resim 12: Kayseri Güllük Camii Mihrabı Çizimi **Şekil 15:** Ayn Harfi



⁶⁰ İnci A. Birol, *Türk Tezyini Sanatlarında Desen Tasarımı Çizim Tekniği Ve Çeşitleri*, 4. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 313-315.

⁶¹ Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zaware*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). 79-160.

Resim 13: Sahip Ata Medresesi Girişi **Şekil 16:** Ayn Harfi Çizimi



Resim 14: İnce Minareli Medrese

Şekil 17: Ayn Harfi Çizimi



Şekil 18: Kûfi Ayn Harfi

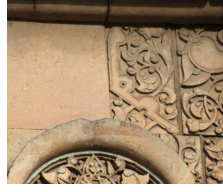


3.3. Fe Harfi

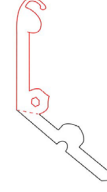
Sivas Divriği Şifahanesi taçkapı alınlık kısmında yer alan bitkisel kompozisyonlu panolardan sağdakinde yer alan yazıda (Resim 15, Şekil 19) Kûfi 'Fe' harfi bulunmaktadır. Konya Sahip Ata Camii taçkapısında (Resim 16, Şekil 20) ve Konya İnce Minareli Medresesi'nin taçkapı

alınlığında (Resim 17, Şekil 21) bulunan düğüm kompozisyonu incelendiğinde Ma'kili 'Fe' (Şekil 22)⁶² harfini görmek mümkündür.

Resim 15: Divriği Şifahanesi



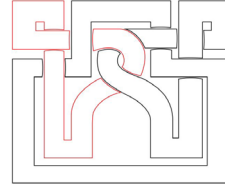
Şekil 19: Fe Harfi Çizimi



Resim 16: Sahip Ata Medresesi



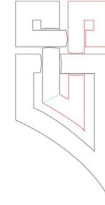
Şekil 20: Fe Harfi Çizimi



Resim 17: İnce Minareli Medresesi



Şekil 21: Fe Harfi Çizimi



Şekil 22: Kûfi Fe Harf



⁶² İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma'kili Ve Kûfi Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018). 28.

Sivas Divriği Şifahanesi ve Konya İnce Minareli Medresesi'nde bu süsleme kompozisyonu için taş malzeme kullanılırken, Konya Sahip Ata Medresesi'nde mermer malzemeden yapılmıştır. Üç yapıda da kompozisyonlar kabartma tekniği ile uygulanmıştır.

3.4. Kaf Harfi

Sivas Divriği Şifahane taçkapısının kuşatma kavsara kemerinin sağında ve solunda yer alan sütuncelerin üzerinde 10 kez tekrar edilerek kullanılmış Kûfi 'Kaf' harfi motifi görülmektedir (Resim 18, Şekil 23). Taş malzeme ile kabartma tekniği kullanılmıştır.

Konya Sahip Ata Medresesi (Resim 19, Şekil 24) ve Konya İnce Minareli Medresesi'nin (Resim 20, Şekil 25) taçkapılarında yer alan düğüm kompozisyonunda Ma'kili 'Kaf' (Şekil 26)⁶³ harfini görmek mümkündür. Konya Sahip Ata Camii taçkapısında yer alan kompozisyon mermer, Konya İnce Minareli Medresesi'nde ise taş malzeme ile rölyef tekniği kullanılarak uygulanmıştır.

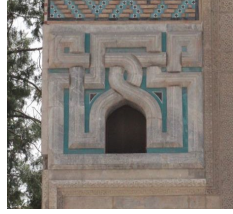
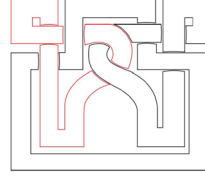
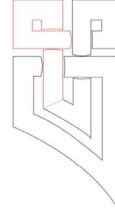
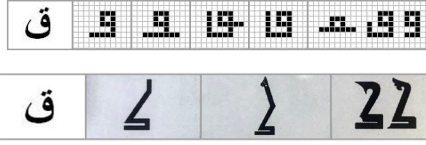
Resim 18: Divriği Şifahane



Şekil 23: Kaf Harfi Çizimi



⁶³ İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma'kili Ve Kûfi Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018). 28. Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zanare*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). 174.

Resim 19: Sahip Ata Medresesi**Şekil 24:** Kaf Harfi Çizimi**Resim 20:** İnce Minareli Medresesi**Şekil 25:** Kaf Harfi Çizimi**Şekil 26:** Kûfi Kaf Harfi

3.5. Lam Harfi

Sivas Divriği Şifahanesi taçkapısında bulunan Kûfi yazı şeridinde (Resim 21, Şekil 27) ‘Lam’ harfi görülmektedir. Bu yazılar Kûfi harflerle yazılmış, taş malzeme kullanılarak oluşturulmuş tasarımlardır. Taş malzeme ile kabartma tekniği uygulanmıştır.

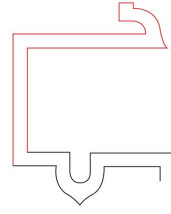
Konya Alaeddin Camii kuzey yönü doğu taçkapısı alınlığında (Resim 22, Şekil 28), Aksaray Sultan Han’ı taçkapısının sağında ve solunda bulunan niş alınlıklarında (Resim 23, Şekil 29) ve Konya Karatay Medresesi taçkapı alınlığında bulunan, iki renkli mermerden oluşturulan düğüm kompozisyonlarında (Resim 24, Şekil 30) Ma’kili ‘Lam’ harfini görmek mümkündür. Kayseri Hacı Kılıç Camii mihrabında (Resim 25,

Şekil 31) yer alan taş malzeme ve kabartma tekniği kullanılarak yapılmış olan düğüm kompozisyonunda da ‘Lam’ harfi (Şekil 32)⁶⁴ görülür.

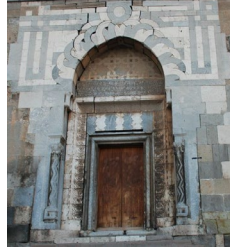
Resim 21: Divriği Şifahanesi



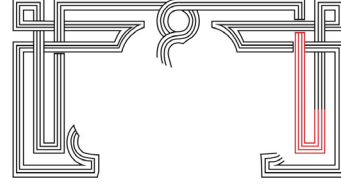
Şekil 27: Lam Harfi Çizimi



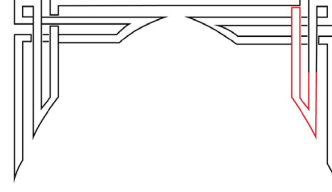
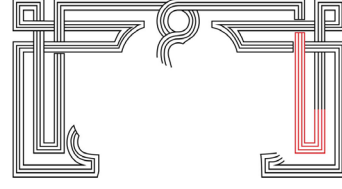
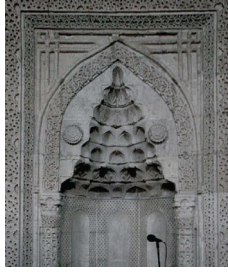
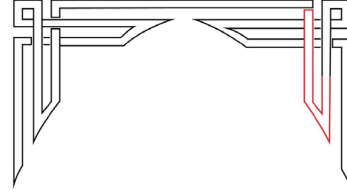
Resim 22: Alaeddin Camii



Şekil 28: Lam Harfi Çizimi



⁶⁴ Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zavare*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). 162.

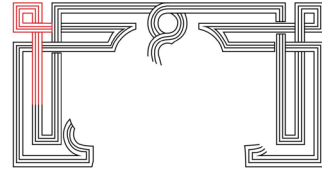
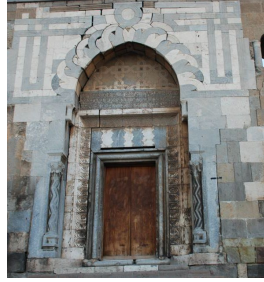
Resim 23: Aksaray Sultan Han**Şekil 29:** Lam Harfı Çizimi**Resim 24:** Karatay Medresesi**Şekil 30:** Lam Harfı Çizimi**Resim 25:** Hacı Kılıç Camii**Şekil 31:** Lam Harfı Çizimi**Şekil 32:** Lam Harfı

3.6. Mim veya He Harfi

Çalışma konumuz kapsamında ‘*Mim*’ ve ‘*He*’ harfi Kûfi örnekleri araştırılırken bu iki harfin Ma’kili ve Kûfi formlarının birbiriyle benzerlik gösterdiği dikkatimizi çekmiştir. Konya Alaeddin Camii doğu taçkapısı

alınlık kısmında (Resim 26, Şekil 33), Aksaray Sultan Hanı taçkapısında yer alan nişlerin alınlık kısmında (Resim 27, Şekil 34), Konya Karatay Medresesi taçkapısı alınlık kısmı (Resim 28, Şekil 35) ve Kayseri Hacı Kılıç Camii mihrap alınlığında bulunan düğüm kompozisyonu (Resim 29, Şekil 36) içerisinde ‘Mim’ veya ‘He’ harfi görülür. Konya ve Aksaray’da bulunan yukarıda adı geçen yapılarda bu kompozisyonlar iki renkli mermer levha şeklinde birbirine geçerek kullanılmışken, Kayseri Hacı Kılıç Camii’nde taş malzemeye kabartma tekniği ile uygulanmıştır. Sivas Divriği Şifahane taçkapısındaki yazı şeridinde (Resim 30, Şekil 37), alınlık kısmında bulunan panoda (Resim 31, Şekil 38) Kûfî ‘Mim’ ya da ‘He’ (Şekil 39)⁶⁵ harfinin taş malzeme ve kabartma tekniği kullanılarak uygulandığını görmek mümkündür.⁶⁶

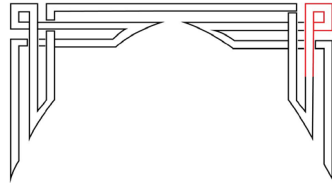
Resim 26: Alaeddin Camii **Şekil 33:** Mim veya He Harfi Çizimi



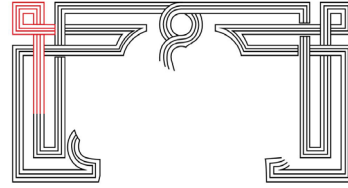
⁶⁵ Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zavare*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). 162. İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma'kelî Ve Kûfî Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018). 28.

⁶⁶ Gönül Öney, *Anadolu'da Türk Devri Çini Ve Seramik Sanatı*, Ed. Gönül Öney-Zehra Çobanlı, (İstanbul: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 13-22.

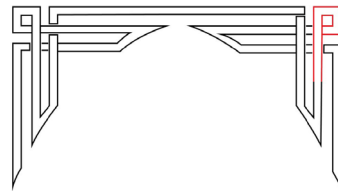
Resim 27: Aksaray Sultan Han **Şekil 34:** Mim veya He Harfi Çizimi



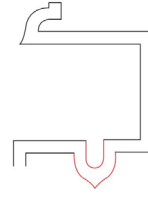
Resim 28: Karatay Medresesi **Şekil 35:** Mim veya He Harfi Çizimi



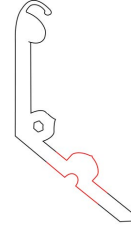
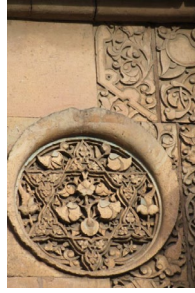
Resim 29: Hacı Kılıç Camii **Şekil 36:** Mim veya He Harfi Çizimi



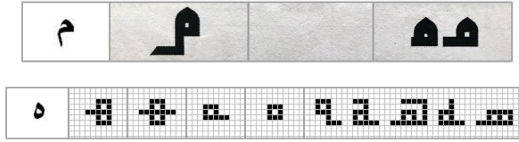
Resim 30: Divriği Şifahanesi **Şekil 37:** Mim veya He Harfi Çizimi



Resim 31: Divriği Şifahanesi **Şekil 38:** Mim veya He Harfi Çizimi



Şekil 39: Kûfi Mim veya He Harfi



3.7. Lamelif Harfi

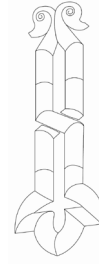
Konya İnce Minareli Medresesi taçkapı köşe sütuncelerinin üstünde (Resim 32, Şekil 40), Sivas Çifte Minareli Medresesi taçkapısının iki yanında bulunan girişlerden sağ taraftaki alınlığın üzerinde yer alan kemerin etrafında (Resim 33, Şekil 41), Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin

kubbe örtüsünde (Resim 34, Şekil 42) Kûfi ‘*Lamelif*’ (Şekil 43)⁶⁷ harfini görmek mümkündür. Bu süsleme kompozisyonu taş, çini ve tuğla malzemeler kullanılarak rölyef, mozaik teknikleri ile uygulanmıştır.

Konya Beyşehir Eşrefoğlu Camii kubbe örtüsünde Ma’kili ‘*Lamelif*’ harfi kompozisyonunda turkuaz, patlıcan moru renklerinde çinilerle yapılmış mozaik tekniği dikkati çekmektedir.

Sivas Çifte Minareli ve Konya İnce Minareli medreselerinin taçkapılarında yer alan Kûfi ‘*Lamelif*’ harf kompozisyonu ise taş malzeme ile rölyef tekniğinde yapılmıştır.

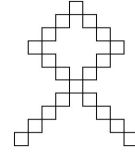
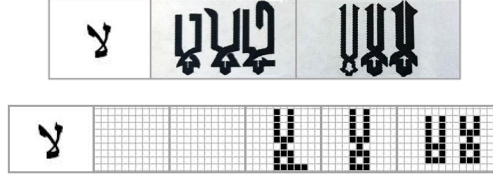
Resim 32: İnce Minareli Medrese **Şekil 40:** Lamelif Harfi Çizimi



Resim 33: Çifte Minareli Medrese **Şekil 41:** Lamelif Harfi Çizimi



⁶⁷ Azizpour, Shadabeh. *A Graphical Analysis Of Motifs And Scripts Of Jomeh Mosque Of Golpayegan, Ardestan And Zanare*, (Iran: Isfahan Faculty Of Art, Religion And Civilizations Department Of Art Research, Master Thesis, 2011). İbrahim Kuş, *Hat Sanatındaki Ma’kili Ve Kûfi Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2018). 28.

Resim 34: Eşrefoğlu Camii**Şekil 42:** Lamelif Harfi Çizimi**Şekil 43:** Kûfi Lamelif Harfi

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm Sanatları 1/ 7. yüzyıldan itibaren diğer tüm dini veya kültürel sanatlardan farklı olarak, bulunduğu her bölgenin kendinden önceki etkilerini de içine almış ve farklılaştırmıştır.⁶⁸ Bu sebeptendir ki, günümüzde bile halen İslâm Sanatlarından bahsederken net ortak bir tanım yapılamamaktadır.

İslâm inancının ortaya çıktığı Arabistan topraklarında, aynı dönemlerde yoğun olarak kendine yer bulan Sasani, Helen ve Bizans süsleme anlayışı daha net tanımlanmaktadır. Sasaniler' in kıvrık, bitkisel, figüratif süslemeleri, Helenistik Dönemin gerçekçi üç boyutlu heykelleri ve Bizans'ın geometrik, doğaya dönük süslemeleri kısa ve öz bir tanım için yeterli kalabilmektedir.⁶⁹ Oysa İslâm Sanatı, İslâmiyet'i kabul eden

⁶⁸ Selçuk Mülayim, *İslâm Sanatı*, 194-195.

⁶⁹ Şerare Yetkin, *Türk Halk Sanatı*, 139-145., Robert Hillenbrand, *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*, 11-18.

her milletin önceki kültüründen unsurları içine alarak üsluplaştırmış ve onları yeniden yorumlayarak özgün bir sanata dönüşmüştür.

Erken İslâm Dönemi olarak adlandırılan Emeviler ile başlayıp Abbasiler' le değişim ve gelişim gösteren 1/ 7. ve 3/ 9. yüzyıllarda sadece sanat anlayışı değil, İslâm inancı da yerini ve tanımını bulmaya çalışmaktaydı.⁷⁰ Her ne kadar Kur'an-ı Kerim her şeyi açıklasada, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra çok fazla iç karışıklık ortaya çıkmış, bu karışıklıklardan doğan etkiler İslâm inancında müminlerin kendi görüş ve yorumlarına bağlı olarak mezhepsel denebilecek ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Bu ayrımlar zamanla uygulanan sanatta da yansımalarını göstermiştir.⁷¹

Hız. Muhammed'in vefatından sonra çıkan siyasi sorunlar sonucunda Hız. Ali, Kûfe şehrine gitmiş ve bir süre burada yaşamıştır. Kısa bir süre halifelik yaptıktan sonra bir suikast sonucu ölmüştür.⁷² Kûfi yazının yaratıcısı olarak kabul gören Hız. Ali Kûfi' yi bir sanat motifi haline getirmiştir. Bunu yaparken İslâm dininin öğretilerinden ve sanatın sembolik anlatımlarından yararlanmıştır. Kullanmış olduğu yaprak motiflerini, uzun Kûfi harflerin saplarını bezemesiyle, Kur'an-ı Kerim'de anlatılmış cennet ağaçları arasında bir bağlantı olması oldukça muhtemel bir durumdur.⁷³

Mimari yapılar her kültürde kitlelere bir güç ifadesi, inanç ve görüşlerin aktarıldığı bir elçi, süsleme ve yazı kompozisyonlarıyla da toplumlara resimli bir belge gibi anlatımlarda bulunmuştur.⁷⁴ İslâm mimarisinde, yazı kuşakları ilk kullanıldıkları andan itibaren İslâm dininin tüm mensuplarına Tanrıyı hatırlatma, Kur'an-ı Kerimi anlatma ve "vahdet" inancını ifadede önemli bir rol oynamıştır. Yazıyla birleşen süslemeler bir süre sonra yazının zemini, harfleri ve kompozisyonu ile

⁷⁰ Farhad Daftary, *Şii İslâm Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 17-22.

⁷¹ Annemarie Schimmel, *İslâmın Kısa Tarihi*, çev. Şebnem Andaç, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 21-32.

⁷² Farhad Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, 44-58.

⁷³ Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, 42-47.

⁷⁴ Bekir Tatlı, *Mimari Hadisler*, 28-31.

bütünleşmiştir. Böyle bir üsluplaşmanın başlangıcında Kûfi yazı başta gelmektedir.⁷⁵

Türklerin İslâmiyet’i kabulleriyle de Karahanlılar’ dan başlayarak, Gazneliler, Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları dönemlerinde de Türk- İslâm Sanatı olarak tanımlanabilecek homojen bir sanat üslubu geliştirmişlerdir.⁷⁶ Tek Tanrı inancını benimseyen Türkler İslâm dinini kolay benimsemişlerdir. İleriki zamanlarda İslâm Tasavvufuyla tanışmaları, onların eski inançlarında var olan Gök Tanrı, evren ve doğa anlayışlarıyla oldukça uyum içerisinde gelişim göstermiştir. Bu durum Türk İslâm mimari süslemelerinde kullanılan yazı kompozisyonları için de ilham kaynağı olmuş ve özellikle Anadolu’da bu süsleme anlayışı İslâm Tasavvuf düşüncesini daha yoğun ve özel kompozisyonlarla yansıtmıştır. İslâm Sanatları içinde en özgün ve tanımlayıcı sanatların başında gelen yazı sanatının ilk uygulandığı çeşit olan Kûfi yazı Erken İslâm Döneminden itibaren, önce Kur’an-ı Kerim yazımında, daha sonra da mimari, seramik, metal v.s. sanatlarda kullanılmıştır. Hz. Ali’nin Kûfi yazıyı bir sanat eserine dönüştürmeden önce kullanılan Ma’kılı yazı, 4/10. yüzyıl kaynaklarında Kûfi yazının bir parçası olarak aktarılmış, ileriki dönemlerde de kabul görmüştür.⁷⁷ Bu nedenle biz de bu çalışmamızda Ma’kılı yazıyı Kûfi’nin bir çeşidi olarak değerlendirmeyi daha uygun gördük.

Anadolu Selçuklu Dönemi mimari yapıları üzerine yapmış olduğumuz inceleme ve araştırmalar sonucu, 12 yapının süsleme kompozisyonlarında kullanılmış 7 ‘*Kûfi harf*’ tespit edebildik. Görülen harfler sırasıyla ‘*Elif*’, ‘*Ayn*’, ‘*Fe*’, ‘*Kaf*’, ‘*Lam*’, ‘*Mim*’ veya ‘*He*’ ve ‘*Lamelif*’tir. Bu harfler 6 cami, 4 medrese, 1 han, 1 şifahane süslemelerinde yer almaktadır. *Elif*, *Mim* veya *He*, *Lam* harfleri Konya Alaeddin Camii, Divriği Ulu Camii, Divriği Şifahanesi, Aksaray Sultan Hanı, Kayseri Hacı Kılıç Camii, Konya Karatay Medresesi yapılarının

⁷⁵ Turan Koç, İslam Estetiği, 147-155.

⁷⁶ Doğan Kuban, *Türk Ve İslâm Sanatları Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları, 1982), 31-42.

⁷⁷ Muhittin Serin - Yûsuf Zennûn, “Kûfi”, *TDK İslâm Ansiklopedisi* 26, (2002), 342-345.

süslemelerinde taş ve mermer malzemeler kullanılarak uygulanmıştır. *Lamelif* harfî Konya İnce Minareli Medresesi ve Sivas Çifte Minareli Medresesi'nde taş malzemeye, Konya Beyşehir Eşrefoğlu Camii' de kubbe içinde mavi sırlı tuğla ve sırsız tuğlalar kullanılarak uygulanmıştır. *Ayn* harfî Kayseri Güllük Camii mihrabında bezeli çini malzemeye, Konya İnce Minareli Medresesi ve Kayseri Ulu Camii'nde ise taş malzeme kullanılarak tatbik edilmiştir. *Fe* ve *Kaf* harfleri Konya İnce Minareli Medresesi ve Konya Sahip Ata Medresesi'nde taş malzeme işlenerek uygulanmıştır. Bu yapılarda tespit etmiş olduğumuz bu harflerin stilize kompozisyonları, dönemin sanat anlayışını tam anlamıyla yansıtmakta ve Türk-İslâm Sanatlarının Anadolu Selçuklularıyla birlikte ne kadar gelişerek özgünleştiğini gözler önüne sermektedir. Dönemin mimari süslemelerdeki yazı kompozisyonları içerisinde bulunan harfler aracılığıyla sembolik anlatımlara yer verildiği dikkat çekmektedir.

Örneklerimizi Anadolu Selçuklu Dönemi mimari yapıları ile sınırlı tutmuş olduğumuz bu çalışmamızda, gerek gerçekleştirmiş olduğumuz araştırma gezileri, gerekse çeşitli kaynaklardan elde edilen görsel malzemelerden yararlanılmıştır. İmkanlarımız çerçevesinde Anadolu dışında da yer alan birçok yapının fotoğrafları taranmaya gayret edilmiştir, ancak Anadolu Selçuklularından önceki dönemlere ait mimari eserlerde sembolik Kûfi harf süsleme kompozisyonlarının benzerlerine rastlamak şimdilik mümkün olmamıştır. Fakat İran Büyük Selçuklu Dönemine ait *Gülpayigan Ulu Camii* (501-511/ 1108-1118) “*Zevvare Ulu Camii* (529/ 1135) ve *Erdistan(Ardestan) Ulu Camii'nin* (552-554/ 1158-1160)”⁷⁸ yazı kuşaklarında ve kitabelerinde Anadolu Selçuklu Dönemi mimari süsleme kompozisyonlarında dikkat çekmeye çalışmış olduğumuz “sembolik Kûfi harflerin” metnin bir parçası olarak kullanılmış olduğu görülmektedir.

İslâm Sanatlarında yazı erken devirlerden itibaren kullanılmış ve süsleme kompozisyonlarında yer almıştır. Çoğunlukla Ma'kili ve Kûfi'nin form olarak mimari yapılarda uygulanabilir olması sonraki dönemlerde bu yazıları birer mimari süsleme ögesi haline getirmiştir. Emeviler Döneminde yazının mimari süslemelerde çok fazla kullanılmamasına karşın, Kûfi yazı Abbasi Döneminde sık olarak kullanılmaya başlanmış ve

⁷⁸ Ayşe Denknalbant ve Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Selçuklular”, *TDK İslâm Ansiklopedisi* 36, (2009), 392-397.

süslemelerin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu dönemde Türkler'in de yavaş yavaş İslâm topraklarında yer almaya başlamasıyla birlikte Abbasi sanatında Türk etkileri daha sık görülmüştür.

Türk-İslâm sanatları üzerine yapılan araştırmalarda çoğunlukla yazı süslemeleri uygulandığı zeminlerdeki motiflerle ya da harflerle oluşturulan kompozisyonlarla değerlendirilmiş bu da bazı yazı kompozisyonlarının fark edilmesine engel olmuştur.

Anadolu Selçuklu Dönemi mimari eserlerinde tespit etmiş olduğumuz Kûfî harflerin aynı zamanda İslâmiyet'e ait sembolik birer anlatım olduğunu düşünmekteyiz. Şimdilik sadece tespit aşamasında olan bu çalışmamızda yer alan kompozisyonların yorumlanabilmesi için disiplinler arası çalışmaların yapılması gerekmektedir ve her kompozisyon bulunduğu dönemin siyasi, kültürel ve inanç faktörleri değerlendirilerek yorumlanmalıdır.

Arap yazısının tarihi gelişimi, formsal değişimi ve uygulama alanları pek çok kere çalışılmış olmasına rağmen anlam boyutunda hala bazı eksikliklerin mevcut olduğu da dikkat çekmektedir. Örneğin düğümlü bir yazı ya da harf kompozisyonu mimari bir süslemenin ötesinde, detaylı bir şekilde incelendiğinde, manevi anlatımı da içerisinde barındıran bir kompozisyon olabilmektedir.

Biz bu çalışmamız ile Türk-İslâm Sanatlarında sembolik motif kullanımlarına dikkat çekmeyi, disiplinler arası çalışmalarla, süslemelerin yeniden ve farklı bir bakış açısıyla yorumlanabileceğini ifade etmeye çalıştık.

Yazı başta olmak üzere İslâm Sanatlarının diğer türlerinde görülen bazı motif ve kompozisyonların temelinde İslâm dininin, felsefesinin ve kültürünün izleri bulunmaktadır. Bu nedenle süslemelerdeki geçmiş izlerden ziyade, dönemi içinde varolan İslâmi İnançın etkilerini görmeye çalışarak yapılacak inceleme ve değerlendirmeler İslâm Sanatlarının, bu bağlamda da Türk-İslâm Sanatlarının dönemine ait sembolik anlatımları ve süsleme kompozisyonlarını anlaşılır kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Ağaç, Saliha – Sakarya, Menekşe. "Hayat Ağacı Sembolizmi". *International Journal of Cultural and Social Studies* 1/1, 2015.
- Bakırer, Ömür. "Kûfi Yazıda Geometrik Yorumlar Üzerine Bir Deneme". *Sanat Tarihi Dergisi*. 1/1, 1982.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Türklerde Yazı Sanatı*. Ankara: Türk ve İslâm Sanatları Enstitüsü Yayınlarından, 1958.
- Bırol, İnci A. *Türk Tezyini Sanatlarında Desen Tasarım Çizim Tekniği ve Çeşitleri*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası- Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Çakır, Şerife. *Ma'kûli Yazının Tasarım Özellikleri ve Kullanım Alanları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çakmaklıoğlu Kuru, Alev. "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları", *Milli Folklor Dergisi*. 74/46-69, 2007.
- Çenet, Emel. *Osmaniye İli Toprakale ve Düziçi Yöresinde Kirkitli Dokuma Geleneği*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çetin, Nihat M. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/ 276-280. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çoruhlu, Yaşar. *Erken Devir Türk Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Daftary, Farhad. *Şiî İslâm Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Denkhalbant, Ayşe – Çobanoğlu A. Vefa. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 392-397. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Durusoy, Ali. "Vahdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 430-431. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

- Eser, Erdal. *11.-14. Yüzyıllar Anadolu-Suriye Sanat İlişkileri (Cephe Mimarisinde Suriye Etkileri)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001.
- Günay, Ünver – Derman, Harun. *Türk Din Tarihi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 1998.
- Hillenbrand, Robert. *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*. çev. Çiğdem Kafescioğlu, İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.
- Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. Ankara: İsam Yayınları, 8. Baskı, 2018.
- Kuban, Doğan. *Türk ve İslâm Sanatları Üzerine Denemeler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1982.
- Kuban, Doğan. *Divriği Mucizesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4.Baskı, 2010.
- Kuban, Doğan. *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Kur'an-ı Kerim ve İzzablı Meâli Âlisi*. Hz. A. Fikri Yavuz, İstanbul: Sönmez Yayınları, 3. Baskı, 1982.
- Kuş, İbrahim. *Hat Sanatındaki Ma'kelî ve Kâfî Yazının Latin Yazı Ve Tasarımlarındaki Yansımaları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mülayim, Selçuk. *Türk Sanatında İkonografik Dönüşümler-Değişimin Tanıkları*. İstanbul: Kaknüs Yayınlar, 2. Baskı, 2015.
- Mülayim, Selçuk. *İslâm Sanatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tarihten Teolojiye İslâm İnançlarında Hz. Âli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Saz, Süleyman – Yıldız, Şenay Özgür. "Titus Burckhardt: İslâm Sanatına Aşk (ın) cı Bir Bakış". *The Journal of Social Science*, 3/5, 2018.

- Serin Muhittin – Zennûn Yûsuf. “Kûfi”. 26, 2002.
- Öney, Gönül. *Anadolu’da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*. ed. Gönül Öney-Zehra Çobanlı. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 119-126. Ankara: Yayınları, 2011.
- Schimmel, Annemarie. *Calligraphy and Islamic Culture*. London: Edition I. B. Tauris Co. Ltd. Publishers, 1990.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm’ın Kısa Tarihi*. çev. Şebnem Andaç. Alfa Yayınları, 2019.
- Serin, Muhiddin. *Hat San’atımız*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1982.
- Şahin, M. Süreyya. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 374-376. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Şahinoğlu, Metin. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı*. İstanbul: Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 1977.
- Şeker, Mehmet. *Anadoluda Bir Arada Yaşama Tecrübesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Tatlı, Bekir. *Mimari Hadisler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Tekinoglu, Hüseyin. *Uygurlar*. İstanbul: Kamer Yayınları, 2015.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 1980.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. "Ağaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 457-459. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Ünal, Hüseyin Rahmi. *Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1982.

Yaşaroğlu, M. Kamil. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Mahmut Bedrettin. *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 1981.

Yetkin, Şerare. *Türk Halı Sanatı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Baskı, 1974.

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 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 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.