

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XVI/II • 2012

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XVI/II-2012 ISSN: 1301-1197

Sahibi

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Metin Bozkuş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Sabri Erturhan (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Nevat Y. Aşkoğlu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Yusuf Doğan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Mustafa Kılıç (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Kamil Kömürcü (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Adnan Gürbüz, Prof. Dr. Ali Aksu, Prof. Dr. Alim Yıldız, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Hüseyin Akkaya, Prof. Dr. Hüseyin Elmalı, Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Murat Akgündüz, Prof. Dr. Mustafa Özel, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Doç. Dr. Ali Bulut, Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Doç. Dr. Fatih Toktaş, Doç. Dr. Galip Yavuz, Doç. Dr. Hüseyin Esen, Doç. Dr. Kazım Arıcan, Doç. Dr. Mehmet Ali Şimşek, Doç. Dr. Mehmet Baktır, Doç. Dr. Muammer Erbaş, Doç. Dr. Muhammet Tasa, Doç. Dr. Murat Yıldız, Doç. Dr. Mustafa Kılıç, Doç. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Doç. Dr. Tevhit AYENGİN, Doç. Dr. Vecih Uzunoğlu, Doç. Dr. Yunus Ayata, Doç. Dr. Yusuf Doğan, Doç. Dr. Ziya Şen, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kaya, Yrd. Doç. Dr. Ali Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Ali Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Bilal Baş, Yrd. Doç. Dr. Burhan Sümertaş, Yrd. Doç. Dr. Bülent Çelikel, Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt, Yrd. Doç. Dr. Fethullah Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Gökhan Sebati Işkın, Yrd. Doç. Dr. Halis Demir, Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin, Yrd. Doç. Dr. Hasan Özalp, Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç, Yrd. Doç. Dr. Mehmet İlhan, Yrd. Doç. Dr. Menderes Gürkan, Yrd. Doç. Dr. Murat Serdar, Yrd. Doç. Dr. Murat Sula, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kayapınar, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kelebek, Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Özli, Yrd. Doç. Dr. Necdet Şengün, Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan, Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış, Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Yaşar Türkben, Dr. Tuğrul Yürük.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu

Editör Yardımcısı

Yrd. Doç. Dr. M. Fatih GENÇ

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas

ilahiyyat@cumhuriyet.edu.tr

Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Kapak ve İç Düzen Doç. Dr. M. Ali Şimşek
Sekreteryaya Burcu Demir

Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:

Rektörlük Basımevi

Sivas, 2012

İÇİNDEKİLER INDEX

1. Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri
New Constitution Discussions and Compulsory Religious Education
Prof. Dr. Nevzat Y. AŞIKOĞLU
Yard. Doç. Dr. M. Fatih GENÇ _____ 7-20
2. Fıkhî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)
The Crime of Rape from the Angle of the Islamic Jurisprudence
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN _____ 21-71
3. Ahmed Hamdî'nin Manzum Abdülvehhâb-ı Gâzî Menâkıbı
Ahmed Hamdî's Poetic Explanation of the Menâkib of Abdulvehhâb-ı Gazi
Prof. Dr. Alim YILDIZ _____ 73-88
4. Cahız'a Göre Hilafet
Khilafat According to Cahiz
Doç. Dr. Mehmet BAKTIR _____ 89-105
5. Cahız'ın Bilgi Anlayışı
Cahiz's Understanding of Knowledge
Doç. Dr. Mehmet BAKTIR _____ 107-128
6. İslam Hukukunda Ölenin Ardından Kadının Yas Tutması
Mourning of Woman After the Deceased In Islamic Law
Doç. Dr. Hüseyin ESEN _____ 129-162
7. Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları
Coordinating Conjunctions (Atf) in Arabic from a Semantic Perspective
Doç. Dr. Halil İbrahim KAÇAR _____ 163-191
8. Muzari Fiilin Çekim Tablosu ve İ'râbı Üzerine
On The Table of Conjugation for Imperfect (Fi'l Mudaari) And Its I'râb
Doç. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK _____ 193-222

9. Arap Dilinde Sūlasî Mūcerret Siygalar ve Yapısal okanlamlılık Yōnū
Word Forms with Three Consonantal Roots in Arabic and Their Aspect of Structural Polysemy
Doç. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK _____ **223-254**
10. Arap Dilinde Bağımsız Yargı Bildiren Cūmleleri İsimleŐtiren Edat ve Terkipler
The Prepositions and Compounds Which Turn the Sentences into a Noun (Nominalization) in Arabic
Doç. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK _____ **255-287**
11. Arapça Yazılı Anlatım ve Yōntem Arayışları
The Seeking of Method in the Style of the Arabic Writing
Doç. Dr. Galip YAVUZ _____ **289-301**
12. Zileli Muharrem Efendi (X./XVI. asır) ve "Hediyyetū'Ő-Őu'lūk" Adlı Eseri
Muharrem Afandī az-Zilī and His Book "Hadeyyatu'Ő-Őu'lūk"
Yard. Do. Dr., M. Rahmi TELKENAROĞLU _____ **303-333**
13. E. M. Hamdi Yazır'ın ŐlūmsūzlūĐe Dair DūŐūnceleri
E. M. Hamdi Yazır's Thoughts on Immortality
Yard. Do. Dr. Yaşar TŐRK BEN _____ **335-363**
14. İŐlām Fıkıh Doktrinde MūŐterek Mūlkiyetin Taksiminde Muhdesatın Durumu (İŐtirak ve MūŐterek Araziler ŐrneĐi)
Assessment Of The Status Of Innovation In The Partition Of Joint Ownership In Islamic Fiqh Doctrine (The Sample Of Partnership And Joint Lands)
Yard. Doç. Dr. Hadi SAĞLAM _____ **365-415**
15. Mecelle'ye Yōneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi
Criticisms Towards Mecelle And Evaluation Of These Criticisms
Yard. Doç. Dr. Şahban YILDIRIMER _____ **417-445**

16. Türk Aydınınında Din Devlet İlişkisi Algısı: Çetin Özek-İlhan Arsel Örneği
State-Religion Relation Among The Turkish Intellectuals: Çetin Özek – İlhan Arsel Instance
Dr. Abdullah İNCE _____ 447-475
17. Osmanlı'da Aile Bireylerinin Görevleri ve Sorumlulukları
Duties and Responsibilities of the Family Members In the Ottoman Empire
Dr. Umut KAYA _____ 477-513
18. Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi ve Tefsir Risâlesi
Mekkîzâde Mehmet Tâhir And Exegesis of Tractate
Dr. Sevgi TÛTÛN _____ 515-532
19. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diğer Fakülte Öğrencileri İle İnanç Tarzları, Denetim Odağı Ve Psikolojik İyi Olma Hali Açısından Karşılaştırılması
A Comparison in Terms of Faith Styles, Locus of Control, and Psychological Well-Being Between Students of Theology Faculty and Other Faculties.
Arş. Gör. Beyazıt Yaşar SEYHAN _____ 533-571
20. Cihan Aktaş'ın Hikâyelerinde Ötekileştirilmiş Başörtülü Kadınlar
The Otherized Hijabbed Women In The Stories Of Cihan Aktaş
Derviş ERDAL _____ 573-594
21. Kalp ve Akıl: John Dewey'in Dini Şiirleri ve Onun "A Common Faith" Adlı Eseri Arasında Bir Karşılaştırma
Prof. Dr. Siebren MİEDEMA
Çev. M. Fatih GENÇ-D. Ali AYKIT-Fatma KURTTEKİN ____ 595-609

22. **حادثة الفيل من منظور الشعراء المعاصرين للجاهلية**
Elephant Incident From The Perspective Of Contemporary Poets of Jaahiliyyah
Doç. Dr. Galip YAVUZ _____ **611-623**
23. **Sabatayizmin Avrupa Yahudiliğine Etkileri**
The Effects of Sabbateans on European Judaism
Doç. Dr. Kürşad DEMİRCİ _____ **625-634**
24. **Bâbertî'nin, Vasiyye Ve Tahâvî Akîdesi Şerhlerinde "İman Ve İstitâat" Hakkındaki Görüşleri**
Bâbertî's views on "the Belief" and "Pover of Man to Act" in His Expounding on The Wasiyya and The Creed of Tahâvî
Yrd. Doç. Dr. Arif AYTEKİN _____ **635-654**
25. **Abdullah Edib Ve Allah'ın Sıfatlarının Tasnifi Konusundaki Görüşleri**
Abdullah Edib's Thought About The Classification With Honorific Of God
Doç. Dr. Mehmet BAKTIR _____ **655-665**
26. **İmam Ebû Hâmid El-Gazzâlî'nin Anadolu'daki Torunları**
The Descandats of Imam Abu Hamid al-Ghazali in Anatolia
Yrd. Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL _____ **667-688**
27. **Büyük Selçukluların Horasan'da Dini Ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları Ve Bunların Halka Yansımaları**
Some Applications on Religious and Social Life of Great Saljuqids in Khurasan and Their Effects upon the Community
Yrd. Doç. Dr. İsmail PIRLANTA _____ **689-719**
28. **İbn Receb Hanbelî'nin Hayatı Ve İlmî Şahsiyeti**
The Life Of Ibn Recep And His Works
Dr. Mustafa KARABACAK _____ **721-745**

29. Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki Arap Dili Ve Belâgati Konulu Yazmalar
Manuscripts on Arabic Language and Eloquence at Trabzon Public Library
Yrd. Doç. Dr. Murat SULA _____ **747-766**
30. Muâsır Şiî Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şiî Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler
Contemporary Shia's View on Claims of Corruption in Quran: Some Determinations within Shia Quran Histories
Yrd. Doç. Dr. Abdulkerim SEBER _____ **767-792**
31. Kilisli Muallim Rıfat Bilge (1874-1953) Ve Otuz Ders Yâhud Yeni Sarf-I Arabî İsimli Eseri Bağlamında Dilciliği
Kilisli Muallim Rıfat Bilge (1874-1953) And His Knowledge of Linguistic in The Context of His Work Named Thirty Lessons or The New Sarf-ı Arabî
Yrd. Doç. Dr. Uğur GÜLBİL _____ **793-810**
32. Şiir ve Şiirin Neliği Üzerine Birkaç Söz
A Few Words About Poetry and What is Reality of Poem
Yazar: Muhammed İhsan en-Nass
Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Murat SULA _____ **811-831**
33. İspanya'da İslam Ve Hristiyan Maneviyatı: Temaslar, Tesirler, Benzerlikler
Islam and Christian Sprituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities
Yazar: Francisco de Borja de Medina
Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ _____ **833-854**
34. Fatma Aliye Hanım'ın İstila-yı İslam Adlı Eseri –Eser Tanıtımı–
Ms. Fatma Aliye's Work Entitled "İstila-yı İslam (Exaltation of Islam)"
Okt. Sevinç YILMAZ _____ **855-857**

YENİ ANAYASA TARTIŞMALARI VE ZORUNLU DİN DERSLERİ

Nevzat Y. AŞIKOĞLU*
M. Fatih GENÇ**

Özet

Türkiye’de okullarda din derslerinin verilmesi konusu ile ilgili tartışmalar onun 19. Yüzyılın sonlarından itibaren değişim gösteren eğitim sistemi içinde müstakil bir branş oluşundan itibaren başlamış ve günümüze kadar her dönemde devam etmiştir. Çalışmada Türkiye’de okulda din eğitiminin tarihi sürecine kısaca değinilerek yeni eğitim sisteminde seçmeli din dersleri ve yeni anayasa tartışmaları ışığında zorunlu din derslerinin gerekliliği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye’de okullarda din derslerinin verilmesi, eğitim sistemi, zorunlu din dersleri

New Constitution Discussions And Compulsory Religious Education

Abstract

Giving Religious Education Lessons in schools in Turkey, which started from within the changing education system and the occurrence of an independent branch of religious education since the end of the 19th century in has been a controversial issue. In this article, firstly the short history of religious education in Turkey is mentioned. Then necessities of religious education are discussed in the light of discussions on a new constitution and new education system.

* Prof. Dr., C.Ü İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

** Yrd.Doç. Dr.,C.Ü İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

Key Words: Giving religious education lessons in schools in Turkey, education system, compulsory religious education

Giriş

Türkiye’de okullarda din dersleri ile ilgili tartışmaların başlangıcını 19. Yüzyılın sonlarından itibaren değişim gösteren eğitim sistemi içinde müstakil bir branş oluşuna kadar geriye götürebiliriz. Bu dönemde başlayan tartışmalar, yoğunluk olarak farklılaşsa da günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Tanzimattan önce açılmaya başlanan batı tarzı mekteplerin öğretim sistemine katılmasına kadar, eski öğretim kurumları olan medreselerde din eğitimi, bir branş dersi olarak değil, öğretimin bütününe teşkil edecek şekilde düzenlenmiştir. Tanzimattan önce açılmaya başlayan, tanzimatla birlikte hız kazanan batı tarzı mekteplerde ise din eğitimi, medreselerde olduğu gibi eğitim sisteminin tamamını kapsayan bir sistem yerine program içinde öğretilen derslerden biri haline gelmiştir. Cumhuriyete kadar olan bu dönemde, batı tarzı okullarda din, genel eğitimin bir branşı, yani öğrenilecek konuların yanında “dinin de öğretilmesi” olarak ortaya çıkarken bu süreçte medreselere dokunulmaması sonucu geleneksel ve çağdaş iki tür öğretim kurumu birbirleriyle hem yan yana hem de karşı karşıya yaşamaya devam etmişlerdir.¹

Cumhuriyetle birlikte başlayan değişim eğitim sistemini de etkilemiştir. 3 Mart 1924 yılında çıkan Tevhid-i Tedrisat (Öğretim Birliği) Kanunu ile medreseler kapatılarak Türkiye’deki bütün eğitim ve öğretim kurumları Maarif Vekâleti’ne, yani Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlanmıştır. Bu kanun aynı zamanda Cumhuriyetin ilanı ile birlikte yeni politika içinde din dersinin yerini de belirlemiştir. Kanunun 4. maddesine göre yüksek din uzmanları yetiştirmek üzere bir İlahiyat Fakültesi, halkın din ile ilgili hizmetlerini göreceklemanları yetiştirmek üzere İmam-Hatip Mektepleri açılmıştır. Okullarda ise “Kur’ân-ı Kerîm ve Ma’lûmât-ı Diniye” adı altında din dersleri İlkokul 2. sınıftan itibaren yer almıştır Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki din eğitimi, temelde modernleşme çabaları-

¹ Bkz. Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*, MEB Yayınları, İstanbul 2004.

na dini açıdan destek sağlanmasını amaçlarken din alanındaki yanlış anlayışları da düzeltmeyi hedeflemekteydi. Eğitimin birleştirilmesine ilişkin bu kanunun çıkmasının ardından, siyasi anlayışlardaki değişiklikler eğitim alanına da yansımış, ilk günlerdeki uygulama şekli korunmamış ve sonradan din eğitimi açısından olumsuz olarak ifade edilebilecek bir döneme kapı açılmıştır.

Din eğitimindeki bu olumsuzluklar öncelikle 1926 ilkokul programında 3., 4. ve 5. sınıflarda birer saat olarak okutulan din derslerinin, "Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Heyeti"nin 30.11.1929 tarihli kararında, önce şehir ilkokullarında "Müfredat programlarında din derslerinin okutulacağı, fakat öğrencilerin imtihana tabi tutulmayacakları" ifadesi yer almasıyla başlamış, daha sonra 28.10.1930 tarihinde de Bakanlıkça, "ilkokul programları içerisindeki müfredatın ancak arzu eden 5. sınıf öğrencilerine perşembe günü öğleden sonra yarım saat okutulabileceği" kararıyla devam etmiştir.²

1927 köy ilkokullarındaki düzenlemede din dersi, program içinde yer alırken, şehir ilkokullarında 1936 yılında kaldırılan din dersleri köy ilkokullarında, program dışı olarak 1938'e kadar okutulmuştur. Ancak 1939 yılında yapılan düzenlemede din dersinin hiçbir öğretim kurumunun programında yer almadığı görülmüştür. 1927'den sonra yapılan program geliştirme çalışmalarında, ortaokul programından da çıkarılan din dersi, diğer yandan 1929 ile 1931 yılları arasında kademeli olarak öğretmen okullarının programlarından da çıkarılmıştır.³

Bu süreçte 1929 yılında İmam-Hatip Mektepleri 1933'te ise Darülfünun İlahiyat Fakültesi kapatılmış; bu şekilde, Türkiye Cumhuriyeti eğitim sistemi içerisinde din eğitimi verebilecek eğitim kurumu kalmamıştır.⁴

² İlkmekektep Müfredat Programı (1930), T.C., Maarif Vekâleti, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 229, Ayrıca bkz. Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980), *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (İstanbul 28-30 Mart)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003, s.616-617.

³ Doğan, agm, s.616.

⁴ Tuğrul Yürük, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri" ed. Recai Doğan, *Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı, Grafiker Yay.* Ankara 2012, s.107.

Eğitim sistemi içinde din eğitiminin ve din eğitimi veren kurumların ortadan kaldırılması Türk toplumu açısından dramatik sonuçlar doğurmuştur. Bu süreç içinde Aralık 1947'de toplanan 7. CHP Kurultayı'nda yapılan müzakereler din eğitiminin olmadığı yıllardaki gelişmeleri göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Çünkü bu kurultayda CHP Sinop Milletvekili Vehbi Dayıbaş, seçmenlerinin isyanını "*Kiliselere gidenler, orada ayin yapanlar kendi dinlerine ait bir şeyler okuyorlar. Bizim çocuklar ibadette ne okuyacaklar? İşte bu hususta çocuklarımıza bilgi verilmesini istiyoruz*" sözleriyle dile getirirken, Çorum delegesi Abdulkadir Güney ise "*Yaptığımız tetkiklerden anlaşıldığına göre, dinini kuvvetlendiren milletler daima sosyal tekâmüle mazhar olmuş, payidar olmuştur; ihmal edenler ise geri kalmışlardır. Bugün bizim dinimizi ve mukaddes kitabımızı bütün dünya milletleri, hayret nazarlarıyla takdir etmekte iken biz, neden dinimizin inkişafına lâkayt kalıyoruz.*" diye sorarak o dönemde din eğitiminin yoklunun yarattığı sonuçları özetlemiştir. Yine aynı kurultayda Seyhan Milletvekili Sinan Tekelioğlu'nun salonda büyük alkış alan şu sözleri ise hiç bir yorumu gerek bırakmamaktadır: "*Hıristiyan ve Musevî Türk cemaatleri kendileri için mektepler açmışlar orada papazlar yetiştirmişler... Köylülerden işittiğim bilgilerle söyleyeyim ki, köylülerin ölümlerini gömecek adamları yoktur. Bugün memleketimizde, kumar almış yürümüş, içki almış yürümüş, Dinsiz bir milletin memleketinde hiçbir korku kalmaz. Anaya babaya, büyüğe itaat kalmadı. Çocuklar Allah nedir deyince Allah'ın ne olduğunu bilmiyor, tanımıyor...*" Buna benzer yakınmalardan birisi de Şubat 1948 tarihli Selamet Mecmuası'nda Cumhuriyet gazetesinin başyazarı Nadir Nadi tarafından da dile getirilmiş, Nadi, köylerin imamsız, camilerin müezzinsiz kalmasından yakınır olmuştur.⁵

Bu tartışmaların sonucunda 1948 yılında ilkokullara program dışı din dersleri konulmuş, 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmış ve 1951 yılında İmam-Hatip okulları açılarak din eğitimi tekrar eğitim sistemi içindeki yerini almıştır.⁶1980 askeri darbesine kadar din dersleri seçmeli olarak devam etmiştir. 12 Eylül 1980 tarihi, birçok açıdan olduğu gibi din öğretimi açısından da Türkiye'de yeni bir dönemin baş-

⁵ Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, *Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında (Bir Rapor)*, Sebillürreşad, c.1 Sayı:100-105, Hamdullah Suphi Tanrıöver, CHP Yedinci Kurultay Tutanağı, Ankara 1948, s.457.

⁶ Mustafa Öcal, "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi" Ed. N.Altaş, M.Köylü *Din Eğitimi*, Gündüz Yay. Ankara 2012, s.218-219.

langıdır. Bu dönemde, konumu açısından en önemli gelişme din öğretiminin örgün eğitim çatısı altında zorunlu hale getirilmesidir. Din ve vicdan hürriyetini ilgilendiren 1982 Anayasasının 24. Maddesinde Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.” Maddesi ile din eğitim ve öğretimi açısından üç temel unsur belirtmektedir:

1. Din eğitimi ve öğretiminin devletin denetim ve gözetimi altında yapılması,
2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin ilk ve ortaöğretimde zorunlu olarak okutulması,
3. DKAB dersi dışındaki din eğitim ve öğretiminin isteğe bağlı olması

1982 Anayasası’nda din derslerinin zorunlu hale gelmesinde yetmişli yıllarda yaşanan olumsuzluklar önemli rol oynamıştır. Yetmişli yıllar Türkiye’de sorunların sağlıklı zeminlerde tartışılmadığı, buna karşın ideolojilerin sıklıkla çatıştığı bir dönemdir. Düşünce farklılaşmalarının zaman zaman şiddet boyutuna ulaştığı bu süreç, Türk milletinin hafızasında üzüntüyle hatırladığı kanlı hatıralar bırakmıştır. Ortak ideallere sahip olduğu varsayılan bir milletin yaşadığı bu acıların ardından gelen askeri yönetim, sorunun çözümünün milli birlik ve bütünlüğü yeniden kurmakta olduğu sonucuna varmış ve anayasadan başlayarak bu amacı gerçekleştirecek yeni bir devlet anlayışı kurgulamaya geçmiştir.⁷

Toplumda birlik ve beraberliği arttırmak ve herkesin yaşadığı toplumu tanıması için okutulan din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, 1982 öncesinde seçmeli olarak okutulan İslam din dersi olarak değil, mezhepler üstü din öğretimi yapan bir ders olarak kurgulanmıştır. O dönemde okulda din derslerinin okutulması için çaba sarfeden Bilgin’e göre, “1982 yılında Türkiye’de Din Bilgisi olarak okutulan dersin mecburi dersler

⁷ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, M.Ü.İ.V. yay., İstanbul 1992, 252; Ayrıca bkz. Mustafa Önder, *Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitiminde Yeni Yöntem Çalışmaları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1997, 111, Nurullah Altaş, *Türkiye’de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)*” Dini Araştırmalar Dergisi, sy.12, Ankara 2002, s. 145-168, s.146.

arasına alınmasıyla, dersin adının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak değiştirilmesinin nedeni, mezheplerden birini dayatmamasını, aksine mezheplerin hepsine temel olabilecek, genel bir İslam din ve ahlak kültürü vereceğini garanti etmektir.” Yine Bilgin’e göre, Türkiye, geçirdiği din eğitimi ve öğretimi tecrübesi neticesinde en son zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini benimsemiştir. Benimsenen dersin, ayrılıklara sebep olmaması ve toplumsal birlik ve bütünlüğü destekleyici olması bakımından yaşanan toplumun gerçekleriyle uyum içerisinde olması gerekmektedir.⁸ Bu bakımdan toplumdaki farklılıkları da içerisine alabilecek, bütünleştirici din eğitimi modellerine ihtiyaç vardır. Türkiye, bu ihtiyacı mezhepler üstü model ile gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti, halkı ile birlikte, laiklik konusunda 70 yıllık bir tecrübe yaşamıştır. Bu süreç içerisinde, özellikle din eğitimi ve öğretimi alanında, yaşanabilecek her türlü uygulama yaşanmıştır. Önce din eğitimi ve öğretimi, arkasından kaldırılması, bunun arkasından isteğe bağlı din dersleri ve en son gelinen noktada zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi. Din ve ahlak öğretiminin devlet okullarında zorunlu olarak okutulması yaşanan tecrübelerle ulaşılmış bir sonuçtur.⁹

Son olarak 30 Mart 2012’de yasalaşan ve kamuoyunda 4+4+4 eğitim sistemi olarak bilinen 222 Sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununda yapılan değişiklik sonucu Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberimizin hayatı derslerinin seçmeli dersler haline gelmesi yeni anayasanın hazırlanma aşamasında olduğu günümüzde zorunlu din derslerini tekrar gündeme getirmiştir.

1- Yeni Anayasa Sürecinde Zorunlu Din Derslerinin Geleceği

Türkiye’de din eğitimi yukarıda belirtildiği üzere Cumhuriyet tarihimiz boyunca çalkantılı dönemler geçirmiştir. Özellikle örgün eğitimdeki din öğretimi ile ilgili değişik dönemlerde farklı uygulamalar yaşanmıştır. Örgün eğitimde din eğitiminin hiç yer almadığı, isteğe bağlı olduğu dönemler yaşanmış, son olarak ise 1982 Anayasası ile din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi olarak zorunlu hale getirilmiştir.

Din derslerinin zorunlu olmadığı dönemde oluşan farklı uygulamalar sonunda;

⁸ Beyza Bilgin, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Gün Yay., Ankara 2007, s.66-81.

⁹ Cemal TOSUN, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, PegemA Yay, 3. Baskı, Ankara 2005, s.108.

1. Okulda din öğretimi alanlar
2. Özel kişilerden din öğretimi alanlar
3. Din öğretimi hiç almayanlar

olmak üzere toplumda farklı kesimler meydana gelmiş, 20. yüzyılın ideolojik çalkantılarının da etkisiyle bu kesimler adeta birbirlerine düşman olmuşlardır. 1982 Anayasasının hazırlanması sürecinde uzmanlardan oluşan komisyonlarca eğitim problemleri ve gençliğin sorunları değerlendirilmiş, bunun sonucunda 1982 Anayasasının 24. maddesinde ifadesini bulan din öğretimi ile ilgili düzenleme yapılmıştır.

Anayasamızda mevcut din öğretimi ile ilgili düzenleme uzun tecrübe birikimi ve tartışmalar sonucu ulaşılan ve toplumun tüm kesimlerini kapsayan kucaklayıcı ve birleştirici bir düzenlemedir. Yeni Anayasa çalışmaları sırasında mevcut düzenlemeden geri gidilmesi veya din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi konusunda zorunluluğun ortadan kaldırılması, telafisi çok güç zararlara ve toplumsal karmaşaya yol açacaktır.

Mevcut sistemde din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin birleştirici ve toplumun tümünü kuşatıcı niteliği programlarda açıkça vurgulanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim Programlarının vizyon ve misyonunda bu konu şöyle ifade edilmiştir.¹⁰

Din öğretiminin vizyonu;

-Dinin birey ve toplum için vazgeçilmez bir gerçeklik ve kültürü oluşturmuş önemli bir unsur olduğunu,

-Batıl inanç ve hurafelere karşı doğru dini bilgileri topluma sunmanın kaçınılmaz olduğunu,

-Evrensel insani değerlerle dini değerlerin örtüştüğünü,

¹⁰ Bkz. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, Ankara 2010, s.8-9; T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 31.03.2005 Tarih ve 16 Sayılı kararı ile 2005-2006 öğretim yılında yürürlüğe girmek üzere kabul edilmiştir. T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10,11 ve 12. Sınıflar)*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 2005, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 28.12.2006 Tarih ve 410 Sayılı kararı ile 2007-2008 öğretim yılında yürürlüğe girmek üzere kabul edilmiştir. T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2007.

*-Dinin verilerini akıl ve bilim ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini,
-Din eğitimi ve din hizmetlerini yürütecek yetkinlik ve yeterliliğin uzman din bilimcilerince kazandırılacağını, göz önünde bulundurmaktır.*

Din öğretiminin misyonu;

-Dini asıl kaynaklarından araştırarak öğrenen ve bilimsel verilere dayanarak yorumlayan,

-Dini ve kültürel mirası özümseyen ve karşılaşılan problemlere çözüm üretebilen,

-Yapıcı eleştiriye, farklı görüş ve inançlara saygılı olan,

-Toplumun din konusunda aydınlatan ve doğru bilgilerle onların ihtiyaçlarına cevap verebilen,

-Taklit eden değil, sorgulayan ve seçim yapabilen,

-Yeni bilgilere açık olan ve kendini geliştirebilen,

-Toplumdaki çeşitli dini oluşumları analiz edebilen, bireyler yetiştirmektedir.”

Görüldüğü üzere zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi toplumun tümüne hitap etmeyi ve kültür kazandırmayı hedefleyen bir anlayışı öngörmektedir. Programın geneline de bu anlayış yansıtılmaya çalışılmıştır.

Bunun yanında aşağıda yere alan açıklama ve gerekçelerin yeni Anayasa hazırlıklarında da dikkate alınması ve ideolojik baskılara boyun eğmeksizin din öğretiminde zorunluluğun korunması ülkemizin geleceği için önem arz etmektedir.

2- Zorunlu Din Öğretiminin Gerekçeleri Üzerine

21. yüzyılın başında, ülkemizde toplumsal kalkınmamızı tam gerçekleştirebilmek, her alanda kendini gösteren hızlı değişim ve gelişime ayak uydurabilmek için eğitim sistemimizde bazı değişikliklerin yapılmasının kaçınılmaz olduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir.

Her toplum, sahip olduğu değerleri eğitim yoluyla bireylere kazandırmaya çalışır. Bu toplumun devamı ve bireylerin topluma katkı sağlamaları için gereklidir. Bireylerin bu katkıyı sağlaması onları maddi manevi bütün yönleriyle geliştirmekle mümkün olabilir. Bireylerin maddi olduğu kadar psiko-sosyal ihtiyaçlarını dikkate alarak onları eğitmek

toplumların görevidir. Bu noktada yeterli ve doyurucu bir din eğitiminin öneminden söz etmek gerekmektedir. Çünkü geçmişte olduğu gibi günümüzde de din olgusu bireylerin kişiliklerini ve davranışlarını derinden etkilemektedir. Bireylerin din konusundaki ihtiyaçları doğru bilgilerle doyurulmazsa, bu ihtiyaç yanlış bilgilerle karşılanacak, birey batıl inançlara hurafelere saplanacak, hatta yanlış dini telkinler sonucu birçok masmus insana zarar verecek davranışlar sergileyebilecektir.

Örgün eğitim kurumlarında öğrencilerimizin din konusundaki geniş bilgilenme ihtiyacını ve doğru bilgilere dayalı bir din eğitiminin önemini ve gerekçelerini birkaç başlık altında açıklamak mümkündür.

a) Kutsal Ve Dini Değerler Birey İçin Her Zaman Önemli Olmuştur.

Kutsal ve dini denilen değerlerin insan kimliğinin gelişmesinde ve kişiliğinin oluşmasında önemi büyüktür. Çünkü insanın biyolojik ve sosyo-kültürel olmak üzere iki yönü vardır. İnsanın bu iki yönü ile ilgili ihtiyaçlarını birlikte gidermek ve birlikte geliştirmek gerekmektedir. İnsanın kimliğini kazanarak sağlıklı, uyumlu ve tutarlı bir kişilik oluşturması için bu önemlidir.

İnsanın sosyo-kültürel kimliğinin oluşmasında, yerli kültürünün temel dinamikleri olan *dil, din, sanat, edebiyat, gelenekler* v.b. unsurların eğitim yoluyla ona kazandırılmasının rolü büyüktür. Kısaca, "**kutsal**" olarak nitelendirebileceğimiz, dini ve ahlaki değerler yanında örf, adet ve gelenekler de topluma uyumlu bir kişilik geliştirmede ve kültürel kimliğin kazanılmasında vazgeçilmez unsurlardır. Çünkü, kutsal motifler, ahlakla ilgili değer yargıları, içinde yaşanan toplumun kültürüne, yaşama biçimine ve geleneklerine sinmiştir. İnsanın bu değer yargılarını kavrayabilmesi ve onları zedelemeyen, psikolojik sapma ve saplantılardan uzak olarak toplum içinde yaşayabilmesi, ancak kişiyi eğitim yoluyla bu değerlerden haberdar kılmakla mümkün gözükmektedir.

İnsanın kutsal ile ilgili ihtiyaçları, uygun ve doğru bir şekilde karşılanmaz ise, kişi bu ihtiyaçlarını kendi imkânları ölçüsünde değişik yollardan karşılamaya çalışacaktır. Bu ise, onun her an yanlış ve asılsız inançlara yönelme tehlikesiyle karşı karşıya kalması demektir.

Toplumları ayakta tutan temel değerler arasında, inançla ilgili olanların önemi büyüktür. Dil ve tarih birliği yanında ortak kutsal değerler, toplum fertlerini birbirine bağlayan önemli bağlardır.

b) İslam Dininin, Kültürümüzde ve Toplum Hayatımızda Ayrı bir Yeri ve Önemi Vardır.

İnsan toplumlarını birbirinden ayıran en önemli vasıfların başında, sahip oldukları ortak kültür ile dil ve din birliği gelmektedir. Kısaca din, dil, tarih, hukuk, edebiyat, sanat ve ahlak gibi bir arada yaşayan insanların oluşturdukları ortak değerler ve bunların birleşmesiyle oluşan, ortak duygu ve düşüncelere dayanan bir kültür vardır.

Sözünü ettiğimiz bu kültürün oluşmasında ve ahlak anlayışının gelişmesinde inanılan dinin de büyük ölçüde belirleyici ve o kültürü şekillendirici rolü bulunmaktadır. Müslüman bir toplum olarak içinde yaşadığımız toplumun örf ve adetlerinde, edebiyatında, sanatında, ahlak anlayışında İslam dininin büyük rolü ve etkisi vardır. Toplumumuzun sahip olduğu ortak kültür mirasına şöyle bir baktığımızda İslam dininin etkisini mutlaka görürüz. İnançımız bütün yaşantımızı etkilemiştir. Davranışlarımıza ve sözlerimize sinmiştir. **Örf ve adetlerimizde**, konuşma biçimimizden, giyinişimize varıncaya kadar; aile içinde büyüklerle küçüklerin ilişkilerinden, komşularımızla olan ilişkilerimize varıncaya kadar her türlü gelenek ve yaşama biçimimizde İslam dininin etkisi vardır.

Atasözleri ve deyimlerimiz de kültürümüzün önemli bir unsurudur. Toplumumuzun yüzyıllar boyu şekillenen duygu ve düşüncelerini yansıtır. Geçmişte yaşanan ve tecrübeye dayanan bazı olayları çok veciz ve anlamlı bir şekilde bugüne taşırlar. Atasözlerimizin de kökeni araştırıldığında dinimizin pek çok emrini yansıttıkları görülür.

Sosyal faaliyetlerimizde de İslam dininin etkisini görürüz. Sevinçli günlerimiz ya da hüzünlü günlerimiz, dini motifler taşıyan geleneklerle doludur. En yakın komşularımızdan başlayarak, çevremizde bulunan yardıma muhtaç kişilere yardım etmek ve destek olmak, dinimiz tarafından bize yüklenen bir görevdir.

c) Genç Nesle Kültürümüzü Kazandırmak ve Yabancılaşmalarını Önlemek İçin Doğru Bilgilerle Din eğitiminin Verilmesi Gerekmiştir.

Kültürümüzü oluşturan dil, sanat, edebiyat, mimari vb. unsurlara dini motifler sinmiştir. Bu motiflerin doğru anlaşılabilmesi için de bazı temel dini bilgilere ihtiyaç vardır.

Diğer yandan gençliğimiz bugün, medya dediğimiz araçlar yoluyla farklı ve yabancı kültürlerin etkisi ve bombardımanı altındadır. Basın yayın organlarında kendi kültürümüzle ilgili unsurlar son derece sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle, kendi kültürümüze sahip çıkabilmek ve yabancı kültürlerin olumsuz tesirlerinden korunabilmek için kültürümüzün temel taşlarından birisi olan İslam dininin doğru bir şekilde fertlere öğretilmesi, bugün için vazgeçilmez temel bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç yeterince karşılanmazsa, kulaktan dolma yanlış bilgiler, hurafeler yaygınlaşır, bu da kültürün yozlaşmasına ve yabancılaşmaya sebep olur.

d) Dini kavramların doğru bir şekilde anlaşılması yeterli bir din eğitimi ile mümkündür.

Kader, yaratılış, hesap, ahiret, vb. dini kavramların İslam dininin açıkladığı biçimde anlaşılması için düzenli ve yeterli bir din eğitiminin yeni yetişen genç neslin bilgilendirilmesi gerekmektedir. Aksi halde yeni yetişen gençlik bu kavramlarla ilgili yanlış ve yetersiz bilgiler edinecekler, dolayısıyla bir kavram kargaşası doğacaktır. Böyle bir durum ise, aynı dini kavramla ilgili olarak çok farklı ve birbirinden uzak görüşlerin ortaya çıkmasına ve kargaşaya sebep olur. Nitekim yakın geçmişte çeşitli dini konular özellikle uzman olmayan kişilerce kamuoyu önünde sürekli tartışılmış, bir sonuç çıkmayan bu tartışmalar toplumumuzu rahatsız etmiştir.

e) Din eğitimi, yanlış ideolojilere, batıl inanç ve hurafelere saplanmayı önler.

Din konusunda tarih içinde farklı anlayışlar ortaya çıkmış, dini emirlerin değişik yorumlanmasıyla çeşitli mezhepler doğmuştur. Bu farklı anlayışların ve mezheplerin doğuşundaki temel felsefeyi anlayabilmek için de din eğitimine ihtiyaç vardır. Yeterli düzeyde din eğitimi alınmadığı takdirde din konusunda yanlış inançlara, asılsız hurafelere saplanma tehlikesi vardır. Farklı mezheplere mensup insanlar, mezhep hareketlerinin aslında dinin farklı şekilde yorumlanmasıyla bu hareketlerin doğduğunu bilirlerse birbirlerine daha hoşgörü ile bakacaklardır. Bu bilgiyi de ancak din eğitimi kazandırır.

f) Din eğitimi, diğer dinlere karşı nasıl bir tavır alacağımızı da belirler.

Din eğitimi sayesinde, İslam'ın diğer dinlere bakışını ve o dinlerin mensupları hakkındaki görüşünü öğrenme imkanı doğar. Bu da ehl-i kitap denilen insanlara karşı davranışlarımızın şekillenmesinde ve onlarla sağlıklı ilişkiler kurabilme noktasında çok önemlidir.

g) Doğru Bilgilerle Yapılacak Din Eğitimi, Bireyin Gelişimine Katkı sağlar.

Bugün eğitimde artık soran, sorgulayan, iyiyi-kötüyü ayırt edebilen, sorunlarına çözüm üretebilen bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir.

Din eğitiminde de kutsal kitabını okuyup anlamaya çalışan, davranışının dine uyup uymadığına başkasının telkiniyle değil, kendisi karar verebilen, çevresindeki farklı inanç ve düşüncelere karşı hoşgörülü ve saygılı olan bireyler yetiştirmek hedeflenmektedir. Bu eğitim ise ancak okulda verilebilir.

h) Örgün Eğitimdeki Doyurucu Bir Din Eğitimi Velilerin beklentilerini de karşılayacak ve özellikle kırsal kesimde okullaşma oranını artıracaktır.

Veliler okul sırasında çocuklarının genel eğitim yanında doyurucu dini bilgi almasını istemektedirler. Geçmişten bugüne İmam-Hatip Liselerine olan rağbet bunu göstermektedir. Halkın yardım ve desteğiyle İmam-hatip olarak açılmak üzere birçok okul binası yaptırılmıştır. Bu okullara veliler kız öğrencileri de göndermekte böylece kızlar da okuma imkanına kavuşabilmektedir..

i) Okulda verilecek Seçmeli din dersleri AB Giriş Sürecinde olan Ülkemize Uluslar arası anlaşmalarla bireylere tanınmış olan Din eğitimi alma hakkının da kullanılması anlamını taşıyacaktır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18. maddesinde insanların din ve vicdan özgürlüğüne sahip oldukları, dini anlayışlarına uygun yaşamalarının ve ibadet etmelerinin engellenemeyeceği belirtilmiş; 3 Eylül 1953 tarihinden itibaren *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* olarak yürürlük kazanan sözleşmenin 9. maddesinde ise **Din Özgürlüğü ile dinin öğretim konusu yapılması** hakkı garanti altına alınmıştır.

Sonuç

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ülkemizde uygulanan zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi, yetişen bireylerin dini inançları tanınmaları ve ortak kültüre sahip olmaları için son derece önemlidir. Bu amaçla okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi belli bir mezhep ve ideolojiyi değil İslam dini yanında tüm inançları tanıtmayı hedeflemektedir. Bu öğretimin Anayasa garantisi altında ve zorunlu olması ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü gençliğimiz zaman zaman farklı kültür ve ideolojilerin etkisi altında kalabilmektedir. Tarih, coğrafya, matematik vb. alanların zorunlu öğretimi nasıl tartışılmıyorsa din öğretiminin zorunluluğu da tartışılmamalıdır. Ortak kültür ve ideallere sahip gençliğin yetişmesi buna bağlıdır.

Din öğretiminin şu veya bu gerekçe veya ideolojik baskılarla Anayasal zorunluluktan çıkarılması, toplumda eski dönemlerdeki çatışmaların ve yanlış uygulamaların yeniden doğmasına yol açacak, kamu vicdanını yaralayacak, toplumumuzda dini yönden bilgi sahibi olmadığı için toplumumuzda ve dünyada yaşanan din gerçekliğinden habersiz insanlar yetişecektir. İnsanlarımızın büyük çoğunluğu yaşanan tecrübeler sonucunda ulaşılan bugünkü durumdan geriye gidiş anlamındaki bir uygulamayı asla hoş görmeyecektir.

KAYNAKÇA

- AKSEKİ, Ahmet Hamdi, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında (Bir Rapor)", Sebillürreşad, c.1 Sayı:100-105,
- ALTAŞ, Nurullah, "Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Arayışları (1980-2001)" Dini Araştırmalar Dergisi, sy.12, Ankara 2002, s. 145-168.
- AYHAN, Halis, **Türkiye'de Din Eğitimi**, M.Ü.İ.V. yay., İstanbul 1992.
- BİLGİN, Beyza, **Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi**, Gün Yay., Ankara 2007.
- DOĞAN, Recai, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", **Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar** (İstanbul 28-30 Mart), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- **İlk mektep Müfredat Programı (1930)**, T.C., Maarif Vekâleti, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930.

- ÖCAL, Mustafa "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi" Ed. N.Altaş, M.Köylü, **Din Eğitimi**, Gündüz Yay. Ankara 2012.
- ÖNDER, Mustafa, **Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Din Eğitiminde Yeni Yöntem Çalışmaları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1997.
- T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, **İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu**, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2007..
- T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, **Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (9, 10,11 ve 12. Sınıflar)**, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 2005
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, **İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Kılavuzu (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)** , Ankara 2010,
- TANRIÖVER, Hamdullah Suphi, **CHP Yedinci Kurultay Tutanağı**, Ankara 1948.
- TOSUN, Cemal, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, PegemA Yay, 3. Baskı, Ankara 2005.
- YÜRÜK, Tuğrul, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri," *Din Eğitimi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.105-138.
- ZENGİN, Zeki Salih, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)**,MEB Yayınları, İstanbul 2004.

FIKHÎ AÇIDAN NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI (IRZA GEÇME)

Sabri ERTURHAN*

Özet

Bu makalede nitelikli cinsel saldırı suçu, fikhî açıdan farklı boyutlarıyla ele alınacaktır. Kavramsal çerçevede zorlama kapsamına giren ikrah, cebir ve ızdırar kavramlarının nitelikleri ve aralarındaki farklar ortaya konmaya çalışılacaktır. Nitelikli cinsel saldırı (ırza geçme) başlığı altında suçun niteliği, unsurları, ispatı ve ceza infazı üzerinde durulacaktır. Özellikle karîne ve yemin gibi ispat vâsıtları konusunda fakihlerin görüşlerine dikkat çekilecek, bu arada davalının konumuna da dikkat çekilecektir. Konu ile bağlantılı diğer hususlar çerçevesinde ise fiilin doğurduğu malî sonuçlar, tarafların nikahları sorunu, çocuğun nesebinin sübutu, bu fiil sonucu meydana gelen hamileliğin sonlandırılması gibi hususlara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Irza geçme, zina, ikrah, ispat, karine, hadd, mehir

The Crime Of Rape From The Angle Of The Islamic Jurisprudence

Abstract

In this article, it will be discuss the crime of rape through its various aspects from the jurisprudential perspective. In the conceptual framework, it will be put forth the concept of coercion, compel, and constraint through their quality and their differences. Under the title of the crime of rape, it will be give point to the nature

* Prof. Dr., C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, serturhan@cumhuriyet.edu.tr

of the crime of rape, its elements, proof, and punishment. About the subject of proof instrumentality such as indication and oath, it will be applied to the fuqaha's views and at the same time to situation of the respondent will be given an attention. In the framework of the subject, other issues that are related with subject such as financial results, act of marriage, genealogy of child, to end the pregnancy which came from this crime will be mentioned.

Key Words: Rape, sexual intercourse, compulsion, proof, presumption, hadd, dower

GİRİŞ

Irza geçme fiili insan onuruyla bağdaşmayan, fâilini bayağılaştıran, yüz kızartıcı ve utanç verici bir eylem olmasının yanında gerek mağdur ve gerekse toplumsal açıdan ağır travmatik sonuçları olan toplumsal hatta küresel bir yaradır. Böyle bir fiilin ikâi halinde nesep, genel ahlak, aile kurumu, kamu düzeni, kişilerin onur, haysiyet ve hürriyetler hedef alınmış olmakta, din ve hukuk kuralları çiğnenmiş olmaktadır. O nedenle, bütün hukuk sistemlerinde nitelikli cinsel saldırı müeyyideli suçlar kapsamında yer almaktadır. İslâm hukukunun klasik kaynaklarında bu fiil sadece maddi ceza ile çözümlenip kapatılabilen bir olay olarak değil aksine oldukça farklı boyutları olan ve farklı hukukî sonuçlar doğuran bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Suçun ispatı ve maddî cezası dışında maddî tazminat, tarafların evlenmeleri, şayet varsa çocuğun iskatı, nesebi gibi hususlar da bu fiilin doğurduğu sonuçlar arasındadır. Dolayısıyla, bu makalede bütün bu hususlar ele alınmaya çalışılmıştır. Nitelikli cinsel saldırının diğer yasak cinsel ilişkilerden farkının ortaya konulması, mağdurun tam anlamda hangi durumlarda suçsuz sayılabileceğinin iyi anlaşılabilmesi için kavramsal çerçevede konuya ilişkin kavramlara yer verilmiştir.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Nitelikli cinsel saldırıyı gerçekleştiren suç fâilinin tertip edilen cezaya muhatap olması kaçınılmaz olmakla birlikte suç mağdurunun cezaya muhatap olup olmamasında onun maruz kaldığı zorlamanın şiddeti de oldukça önem arz etmektedir. Bu itibarla bu başlık altında zorlama ihtiva eden "ikrah, cebir ve ızdırar hali" kavramlarına, bu kavramların içeriği, benzer ve farklı yönlerine yer verilecektir.

A. İkraha

Sözlükte, bir şahsı hoşlanmadığı bir fiile zorlamak ve mecbur etmek anlamına gelen ikrah'ın fıkıh terminolojisinde şu şekilde tanımları yapılmıştır: Yaptırım gücü bulunan bir şahsın, diğer bir şahsı korkutmak suretiyle, onun da gerçekten korkarak ve rızası ortadan kalkmış olarak yapmaktan kaçındığı bir fiili doğrudan (mübâşeret) yapması için zorlamasıdır².

İkraha'nın diğer bir tanımı da şöyledir: Bir fiili yapması veya yapmaması için korkutma ve tehdit yoluyla bir şahs üzerinde baskı oluşturmaktır³.

Mecelle'de ise ikrah şu şekilde tarif edilir: "Bir kimseyi ihâfe (korkutma) ile, rızası olmaksızın, bir iş işlemek üzere bigayr-i hakkın (haksız yere) icbar etmektir⁴.

İkrahtan bahsedebilmek için şu unsurların bulunması gerekir:

- a) Mükrihin, kişiye yaptığı tehdidi gerçekten gerçekleştirebilecek güce sahip olması,
- b) Mükrehde, mükrihin tehdit ettiği hususu gerçekleştireceğine dair kanaatin oluşması ve fiili bu sâikle işlemiş olması,
- c) İkraha konu hususlar, mükrehin canına, vücut bütünlüğü veya malını itlâfa yönelik olmalıdır.
- d) İşlenmesi için zor kullanılan ve baskı yapılan fiiller şer'an yasaklanmış olmalıdır⁵

¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990, XIII, 535.

² Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut, 1997, IV, 632; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire, ty, s. 333; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh*, Bağdat, 1987, s. 135.

³ Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âmm el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dimaşk, 1968, I, 368. İkraha'nın diğer tanımları için bkz. Serahsî, Şemsüleimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1989, XXIV, 38-39; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-serâi'*, Beyrut, ty, VII, 176; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teyisru't-Tahrîr*, yy, ty, II, 307; Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-âmm li'l-mücebât ve'l-ukûd fî's-serâti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1972, II, 444; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, II, 149; Aydın, Hakkı, "İslâm ve Türk Hukukunda İkraha", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum, 1993, Sy, 11, s. 299.

⁴ *MecelleHata! Yer işareti tanımlanmamış.*, md. 948.

⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 176; Ali Haydar Efendi (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul, 1330, III, 15-16; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmm*, II, 445; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 135.

Fakihler, ikrahı genelde mülcî' ve gayr-i mülcî' şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutmuşlardır.

İkrah-ı Mülcî': Şiddetli bir tehditle kişinin canını ortadan kaldırmaya veya hayat bütünlüğüne yönelik yapılan ikrahdır. Malının tamamını itlâf etmeye yönelik tehditler de bu kapsamdadır. İkrahın bu çeşidi mükrehi canını veya herhangi bir organını kaybetme korkusuyla yapılması istenen fiili işlemeye mecbur ettiği için, ikrah-ı mülcî' denmiştir. Bu ikrah, cebir altındaki şahsın ihtiyarını yani hür iradesiyle hareket etme yeteneğini ifsad eder ve rızasını da yok eder. Bu ikraha "tam ikrah" da denilmiştir⁶.

İkrah-ı Gayr-i Mülcî': Cana ve vücut bütünlüğüne yönelik olmayan, dövme ve hapsedme kabilinden tehditlerle yapılan ikrahdır. İkrahın bu çeşidi, rızayı yok etmekle birlikte, ihtiyarı bozmaz. Bu ikrahın diğer adı da "nâkıs ikrah"tır⁷.

Gerek tam, gerekse nâkıs olsun, her iki şekilde de ikrah vücup ve eda ehliyetini ve mükrehin hukukî yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Çünkü bahse konu hususlar zimmet, akıl ve bülûğla sabit olan hususlardır. İkrah ise zimmet, akıl ve bülûğu etkilemez⁸.

B. İzdırar

İzdırar veya zaruret kavramının farklı tarifleri yapılmıştır⁹. Bunlardan öne çıkan bazı tarifleri vermeye yetineceğiz.

⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 632; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 307; Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmiu'l-hakâik*, yy, 1303, s. 299; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, III, 17; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 136; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 369; Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, yy, ty, s. 285 vd; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 150; Aydın, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkrah", s. 299.

⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 175; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 632; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 307; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 299; Ali Hata! **Yer işareti tanımlanmamış**. Haydar, *Dürerü'l-hukkâm*, III, 18; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 135; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 369; Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 286; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 151; Aydın, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukunda İkrah", s. 299.

⁸ Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 633; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 307-308; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 299; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 137.

⁹ Farklı tarifler için bkz. Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara, ty, s. 11-15.

Izdırar veya zaruret; yasak olan şeyin işlenmesini caiz kılan özür hali¹⁰, giderilmediği takdirde insan hayatının tehlikeye düştüğü haldir¹¹.

Zaruret: Yasak olan bir şeyi yapmadığı takdirde bir kimsenin helak olmasını gerektiren durumdur¹².

Izdırar hali semâvî ve gayr-i semâvî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

Semavî ızdırar: Dahilî bir sebepten kaynaklanan ızdırar halidir. Bu kısma örnek olarak açlık verilebilir. Semavî olmayan ızdırar ise haricî bir sebeple yani dış etkiler sonucu meydana gelen ızdırar halidir. Mülci ve gayr-i mülci kısımlarıyla ikrah hali bu kapsama girmektedir¹³. Bu yaklaşıma göre ikrah ile semavî olmayan ızdırar halinin aynileştiği görülmektedir. Zerkâ'nın da ikrah ile ızdırar halini aynı kapsamda mütâlaa ettiği görülmektedir¹⁴.

Zaruret halinin oluşabilmesi için şu şartların bulunması gerekir:

a) Tehlikenin mevcut olması, b) Tehlikenin o anda mevcut olması, c) Tehlikenin kaçınılmaz olması, d) Mülci olması, e) ızdırar halinin helal yoldan veya meşru şekilde giderilmesinin mümkün olmaması, f) Tehlikenin bulunduğuna dair kesin kanaatin oluşması¹⁵.

Yukarıda da belirtildiği üzere ikrah ile zaruret kavramları arasında büyük yakınlık ve bağlantı bulunmaktadır. Bu iki kavram adeta iç içe girmiş durumdadır. Hüküm bakımından zaruret hali ikrahla aynilik arz etmekle birlikte¹⁶ aralarında bir takım farklar bulunmaktadır. Bu farkları şu şekilde özetlemek mümkündür:

İkrah ile yasak bir fiilin yapılması için dışarıdan fiilî bir müdahale ve zorlama söz konusudur. Izdırar halinde ise dışarıdan bir müdahale bulunmamakta, zorunluluk şahsın kendi özünden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle ızdırar halinde kişinin düştüğü tehlikeli durumdan kurtulması ancak yasak fiili yapmasıyla mümkün olabilmektedir. Açlık

¹⁰ Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir, 2009, s. 78, 98.

¹¹ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Beyrut, ty, I, 329; Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, s. 98.

¹² Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, I, 79.

¹³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, I, 89.

¹⁴ Zerkâ, *el-Medhal*, II, 995-999.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 231-250. Krş. Udeh, Abdulkadir, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994, I, 577.

¹⁶ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 576.

veya susuzluktan ölmek üzere olan bir kimsenin bu açlık ve susuzluğunu haram yoldan gidermeye mecbur kalması zaruret halidir. Diğer taraftan ikrah kavramı zaruret hali üzerine kurulmuştur. Yani ikrahın varlığı zaruret halinin gerçekleşmesine bağlıdır. O nedenle zaruret hali gerçekleşmedikçe ikrahtan bahsetmek mümkün olmaz. Bu nedenle zaruret hali ikrahın bir anlamda illeti demektir¹⁷.

C. Cebir

Cebir: Kişi üzerinde doğrudan doğruya gerçekleştirilen etki ile ona suç işletilmesidir. Bir başka ifadeyle, bir şahsın maddeten zorlanarak bir suçu işlemek zorunda bırakılmasıdır. Cebre maruz kalan kimsenin başka şekilde hareket edebilme imkanı bulunmamaktadır. Meselâ, nöbetçinin bağlanarak nöbet yerinden uzaklaştırılması, tren makasçısının dövülüp baygın hale getirilmesi sonucu makası açmasına engel olunması gibi örnekler verilebilir. Dolayısıyla kişinin bağlanması, bir yere kapatılması veya sürekli müessir fiile maruz bırakılması gibi hallerde cebir söz konusudur¹⁸. Cebir halinde bir suçu işlemeye zorlanan şahıs, başka türlü hareket etme yeteneğinden bütünüyle mahrum bırakılmış olup adeta cebir yapan kişinin bir aleti konumuna düşmüş olmaktadır¹⁹. Görüldüğü üzere cebir halinde kişinin hem rızası hem de iradesi bütünüyle devre dışı kalmıştır. Bu yönüyle cebir hali, ikrah ve zaruret hallerine nispetle daha ağır fiilî bir baskı arz etmektedir.

Cebir halinde kişinin ne fıkhen/hukuken ne de diyâneten yani uhrevî açıdan sorumlu tutulması söz konusu olamaz. İkraha ve ızdırara altında bir zina fiilinin işlenmiş olması genel kabule göre fâilden hadd cezasını düşürür. Çünkü ikrah ve zaruret hali suçu şüpheli hale getirir. Şüphenin bulunması halinde ise hadd cezaları uygulanmaz. Bununla birlikte, zinanın yaptığı tahribatın, ikrah neticesi sabredip öldürülmenin neden olduğu tahribattan çok daha fazla olması nedeniyle, hiçbir İslâm hukukçusu ister erkek isterse kadın olsun kişilerin ikrah ve ızdırara altında zina işlemlerini mubah değil haram kabul etmişler ve cevaz vermemişlerdir²⁰.

¹⁷ Udeh, *et-Teşriu'l-cinâi'l-İslâmî*, I, 576-577; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 168.

¹⁸ Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), İstanbul, 1992, I, 336-337.

¹⁹ Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), İstanbul, 1997, II, 311-312.

²⁰ Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, ty, s. 135; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 996.

II. NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI (İRZA TECAVÜZ)

Klasik fıkıh eserlerinde ırza tecavüz karşılığı genelde “*el-İkrâh ale’z-zinâ*” ve “*el-iğtisâb*” gibi kavramlar kullanılmıştır. Günümüz İslâm hukukçuları bu fiilin Arapça karşılığı olarak ağırlıklı olarak ‘*iğtisâb*’ kavramını kullanmaktadırlar.

Bahse konu ırza tecavüz suçu ile ilgili hükümlere TCK’nın VI. Bölümünde “Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar” ana başlığı altında yer verilmiştir. Irza tecavüz veya nitelikli cinsel saldırı suçunu düzenleyen ilgili kanununun 102. maddesinin 2. fıkrasında “fiilin vücuda organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle işlenmesi durumunda, yedi yıldan on iki yıla kadar hapis cezasına hükmolunur.” ifadesine yer verilmektedir²¹.

A. Tanım

İslâm hukukuna göre ırza tecavüz; zina fiilinin cebir, ikrah veya ızdırar halinde işlenmiş şeklidir. Yukarıda da belirtildiği üzere bir erkeğin güç kullanarak zorla bir kadınla zina etmesine fıkıh terminolojisinde *iğtisâb* (الاعتصاب) denir²². Nitelikli cinsel saldırı suçu zinanın bir türü olunca zina hakkında tanıtıcı bilgi verilmesi gerekmektedir.

Zina; İslâmî hükümlere bağlı olmakla yükümlü bir şahsın, bu hükümlerin yürürlükte olduğu bir ülkede, halen veya geçmişte, kendisine cinsî arzu duyulan hayattaki bir kadınla milk, nikah ve bunların şüphesi bulunmaksızın, kendi irade ve rızasıyla, ön taraftan kurduğu cinsel ilişkidir. Kadının zinası ise, ifade edilen bu fiile bir şekilde imkan vermesidir²³. Bu tanım Hanefîler’e aittir.

²¹ Bu konuda bkz. İlhan Üzülmöz, “Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar, ” <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale.htm>

²² Kal’acî, Muhammed Revvâs-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu’cemu lüğati’l-fukahâ*, Dâr-unefâis, Beyrut, 1988, s. 78.

²³ Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 33; İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu’l-kadîr*, Beyrut, ty, V, 247; Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali, *ed-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvîri’l-ebâr*, (Reddü’l-muhtâr’ın kenarında), Beyrut, 1992, IV, 4-6; İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, Beyrut, 1992, IV, 4-6; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye Kâmusu*, İstanbul, 1967, III, 197. Kâsânî’nin metni şöyle: (بَمَنْ) : أَمَّا الزَّانَا : فَهُوَ اسْمٌ لِلزَّوْطِءِ الْحَرَامِ فِي قُبُلِ الْمَرْأَةِ الْحَيَّةِ فِي خَالَةِ الْإِخْتِيَارِ فِي دَارِ الْعَدْلِ ، بَمَنْ) أَمَّا التَّرَمُّ أَحْكَامَ الْإِسْلَامِ الْعَارِي عَنْ حَقِيقَةِ الْمَلِكِ وَعَنْ شُبُهَتِهِ ، وَعَنْ حَقِّ الْمَلِكِ وَعَنْ حَقِيقَةِ النِّكَاحِ وَشُبُهَتِهِ ، وَعَنْ شُبُهَتِهِ كَاسَانِي (الإشْتِبَاهُ فِي مَوْضِعِ الْإِشْتِبَاهِ فِي الْمَلِكِ وَالنِّكَاحِ جَمِيعًا Kâsânî, *Bedâi’*, VII, 33-34.

Diğer mezhepler ayrıca dübürden/anüsten girilen ilişkiyi de zina kapsamında görmektedirler²⁴.

Zina suçunda iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi haram kılınmış vat' (cinsel ilişki-sexual intercourse), diğeri ise suç işleme kastıdır²⁵.

Zinanın yasaklanmasıyla korunması amaçlanan hukukî yarar nesep, genel ahlak, aile ve kamu düzenidir²⁶.

B. Korunan Hukuki Yarar

Bu bölümde yer alan suçlarda korunan ortak hukuki değer, birinci derecede kişilerin cinsel dokunulmazlığıdır. Zira cinsel dokunulmazlığa karşı işlenen fiiller kişilerin cinsi ilişki yönünden onurunu ihlal etmektedir. Bu kapsamdaki ihlallerle nesep, aile kurumu ve genel ahlak ilkeleri hedef alınmaktadır. Bunun yanında bahse konu fiilde rıza olmaması ve zor kullanılması hasebiyle kamu güvenliği, kişinin hayat ve vücut bütünlüğü, dokunulmazlık hakları ciddi şekilde tehdite maruz kalmış olmaktadır²⁷.

C. Unsurları

Suçun cezaya konu olabilmesi için bütün unsurlarıyla gerçekleşmiş olması gerekir.

²⁴ Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1994, XIII, 217, 222; a. mlf, *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, yy, 1985, s. 223; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Mekke, 1992, X, 116 vd; İbn Ferhûn, Burhanüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed, *Tebsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar'aşlî), 1995, II, 195; Uleyş, Muhammed b. Ahmed, *Minehu'l-celîl şerhu muhtasari Siyâdî Halîl*, 1989, IX, 246. Muğni'de şu ibare geçmektedir: (يجب عليه حد الزنا إذا كملت شروطه والوطء في الدبر مثله في كونه زنا أن من وطئ امرأة في قبلها حراما لاشبهة له في وطفها أنه) İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 147.

²⁵ Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâî*, I, 79, II, 349.

²⁶ Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, İstanbul, 2004, s. 163.

²⁷ Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut, 1990, C. X, Cüz, 20, s. 158-159; Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâî*, I, 618; Ebû Zehra, Muhammed, *el-Cerîme*, Kahire, ty, s. 48, 63; Avvâ, Muhammed Selîm, *Fî usûli'n-nizâmî'l-cinâî'l-İslâmî*, Kâhire, 1983, s. 227; Zâhim, Muhammed b. Abdillâh *Tatbîku's-Şerîati'l-İslâmîyye fi men'i'l-cerîme*, Kâhire, 1991, s. 66-67, 172-173; Huzeyyim, Salih b. Nâsır, *Ukûbetü'z-zinâ ve şurûtü tenfizihâ*, Cidde, 2001, s. 28-30, 58-63; Zeydân, Abdülkerîm, *Mecmûatü bühûsi'l-fikhîyye*, Bağdat, 1982, s. 410-411; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 163; Üzülmöz, "Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar," <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale.htm>

1. Kanunî Unsur

Bu fiil öncelikle nasslar tarafından yasaklanmıştır. Konuyla ilgili ayet mealleri şöyledir: “Zinaya yaklaşmayın. Zira o bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur (İsrâ, 17/32).”, “Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun (Nûr, 24/2)” Hadisler de zina işleyen evli kişilerin recmedileceğini, bekarların ise kırbaçlanacağını hükme bağlamıştır²⁸.

Irza geçme, zinanın nitelikli şeklidir. Bu konuda çok sayıda nass ve uygulama örnekleri mevcuttur. Şimdi bu delillere bir göz atalım:

a) İkrâh Hali

Kur’ân’da genç kızların (cariyelerin) fuhşa zorlanmaları yasaklanmıştır²⁹.

Hz. Peygamber de ikrah altında zina yaptırılan kadına hadd uygulamamış ama mükrihe yani fâile haddi uygulamıştır³⁰.

Hz. Ömer döneminde şöyle bir olay cereyan etmiştir: Halifenin kölelerinden biri, savaş ganimetleri içerisinde bulunan bir kıza tecavüz ederek birkini izâle etmiş, Hz. Ömer de bu köleye hadd uygulayıp sürgüne göndermiş, kıza herhangi bir ceza uygulamamıştır³¹.

b) Cebir Hali

Hadis kaynaklarında cebirle ırza geçme olayına dair örnekler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birinde şöyle bir olay cereyan etmiştir:

Namaz kılmak amacıyla evinden çıkan bir kadına bir erkek rastlamış, kadına abanarak ona tecavüzde bulunmuş, kadının bağırması üzerine fâil oradan kaçmış, bu bağırma sonucu olay yerine başka bir erkek gelmiş, kadının “şu adam bana böyle böyle yaptı” demesi üzerine oradan geçen bir grup muhacir bu ikinci şahsı gerçek fâil zannederek yakalayıp kadının yanına getirmişler, kadının fâilin bu kişi olduğunu söylemesi üzerine grup bu kişiyi Hz. Peygamber’in huzuruna getirmiş, Hz. Peygamber de haddin uygulanmasını emretmiştir. Bunun üzerine

²⁸ Bkz. Buhari, “Diyât”, 6; Müslim, “Kasâme”, 25, 26, “Hudûd”, 3; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1, 23; Tirmizî, “Hudûd”, 8, 15; İbn Mâce, “Hudûd”, 7; Nesâî, “Tahrîm”, 5, 11, 14; Dârimî, “Siyer”, 11, “Hudûd”, 18; Ahmed b. Hanbeli **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**, I, 61, 62, 65, V, 313, 317, 318, 320.

²⁹ Nûr, 24/33.

³⁰ Tirmizî, “Hudûd”, 22; İbn Mâce “Hudûd”, 30; Ahmed b. Hanbel, IV, 318; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410.

³¹ Buhârî, “İkrâh”, 6. Rivayetin şerhi için bkz. İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 321-322.

gerçek fâil kalkarak asıl fâilin kendisi olduğunu itiraf etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, tecavüze uğrayan kadına “ Sen git Allah seni affetti” demiş, masum olan adama da gönlünü alıcı güzel sözler söylemiş, kadının cebren ırzına geçen fâilin ise recmedilmesini emretmiştir. İnfaz sonrası Hz. Peygamber, bu kişinin bütün Medîne halkına dahi kifayet edecek derecede içten bir tevbe ettiğini belirtmiştir³².

Bu konuda nakledilen bir diğer olay da Hz. Ömer döneminde meydana gelmiştir. Bu rivayette Hz. Ömer’in huzuruna fuhuş yaptığı iddiasıyla getirilen bir kadın, böyle bir şey yapmadığını, kendisinin uykusunun ağır olduğunu, uyandığında üzerine abanmış bir erkeğin bulunduğunu, bu erkeğin de çok süratli bir şekilde kendisini iğfal ettiğini söylemiş, bunun üzerine Hz. Ömer, “uykucu Yemenli genç kız” diyerek bu genç kadını serbest bırakmış ve ona müt’a (malî bedel) vermiştir³³.

c) İzdırar Hali

İzdırar halinin meşrû bir özür olduğu, dolayısıyla bu konumdaki kişiye suç isnadında bulunulamayacağı bizzat Kur’ân ayetleriyle hükme bağlanmıştır³⁴.

Hz. Ömer döneminde aşırı açlığa maruz kalan bir kadın, bir çobandan yiyecek talep etmiş o da sadece kadının cinsel anlamda kendisini teslim etmesi karşılığında yiyecek vereceğini söylemiş, açlığın ızdırar derecesine ulaşması sonucu kadın, bu erkeğin talebine boyun eğmek mecburiyetinde kalmış, Hz. Ömer de bu kadına haddi uygulamamıştır³⁵.

Yine Hz. Ömer döneminde benzer bir olay daha cereyan etmiştir. Bu olayda da susuz kalan bir kadının ızdırar hali sonucu nefisini teslim etmesinden bahsedilmektedir³⁶. İzdırar hali ile ilgili daha başka örnekler de mevcuttur³⁷.

³² Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 8; Tirmizî, “Hudûd”, 22.

³³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410.

³⁴ Bkz. Bakara, 2/173, Mâide, 5/3; En’âm, 6/145; Nahl, 16/115.

³⁵ Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef* (thk. Habîbu’r-Rahman el-A’zamî), Beyrut, 1970, VII, 407.

³⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 407; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 411. Bu konuda ayrıca diğer rivayetler hakkında ikrah altındaki kişiye hadd uygulanmayacağı ve tecavüze maruz kalan kadına mehir verileceğine dair rivayetler için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 408-410.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-Şer'iyye* (nşr. Behîc Çazâvî), Dâru İhyâi'l-ülûm, Beyrut, ty, s. 63-64; Baktır, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, s. 65-68.

2. Maddî Unsur

Kanunda yani ayet ve hadislerde yasaklanan tanıma uygun zina fiilinin cezaî ehliyeti haiz fâil tarafından zorla gerçekleştirilmesi halinde suçun maddî unsuru oluşur. Irza tasaddî (cinsel taciz) veya diğer teşebbüs düzeyindeki fiillerin îkâ ile irza geçme suçu gerçekleşmiş olmaz.

3-Manevî Unsur

Bahse konu fiilin cezaî ehliyete (isnat yeteneği) sahip olan fâilin kusurlu iradesiyle yani kasten îkâ edilmiş olması gerekir. Kastı veya kusurluluğu kaldıran hallerin bulunması halinde suçun salt maddî unsurunun gerçekleştirilmiş olması öngörülen cezanın infazını mümkün kılmaz. İkra ve cebir halleri kusurluluğu kaldıran haller arasında bulunduğundan³⁸ bu fiili cebir ve ikrah altında yapan şahsa ceza uygulanmaz. Nitekim buna dair örnekler suçun kanunî unsuru başlığı altında verilmişti³⁹.

4. Hukuka Aykırılık

Irza geçme fiili, mağdurun iradesi dışında ve onun rızası hilafına gerçekleştirildiği için suç teşkil etmektedir. Fâil bu eylemiyle hukuk düzeniyle çatışma halindedir. Mağdur bu fiili yukarıda geçen örneklerde de belirtildiği üzere ızdırar altında işleme durumunda kaldığı için onun fiili hukuka uygunluk sebepleri arasında yer almaktadır⁴⁰. Devlet başkanı veya kamu otoritesi gibi bir erk tarafından sadır olan emrin icrası da hukuka uygunluk nedenleri arasındadır⁴¹.

II. İSPAT

Fiilin menfur oluşu yanında ispatı da o derece önem arz etmektedir. Her tecavüze uğradığını iddia eden kişinin bu iddiasının veya her suçu inkar edenin bu inkarının kabul edileceği şekilde bir durumun söz konusu olmadığını belirtelim. Ceza infazı ancak suçun bütün boyutlarıyla eksiksiz ispatı halinde mümkündür. O nedenle şahitlerin yeter sayıya ulaşmaması veya davacının davasını ispat edememesi veyahut sanığın davayı inkarı halinde sanık, davacı ve şahitlere bir ceza terettüp edip etmeyeceği hususu fukaha arasında detaylı olarak tartışılmıştır. Diğer taraftan günümüzde bilimsel yöntemlerle suç ispatının cezalandırmada

³⁸ Önder, *Ceza Hukuku (Genel Hükümler)*, I, 336.

³⁹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 8; Tirmizî, "Hudûd", 22.

⁴⁰ Önder, *Ceza Hukuku (Genel Hükümler)*, I, 198 vd.

⁴¹ Önder, *Ceza Hukuku (Genel Hükümler)*, I, 173.

hura göre kazfe dönüşmüş olmakta dolayısıyla bu kişilere kazif haddinin uygulanması gerekli hale gelmektedir⁴⁸. Bu ictihadın temelinde kimsenin zina isnadıyla lekelenmemesi, özellikle de iffet sembolü olan şahsiyetlerin böyle bir iftiraya maruz kalmaması, kötü niyetli kimselerin bu kabil yollara tevessül etmelerinin engellenmesi gibi gerekçeler bulunmaktadır⁴⁹.

Şafiî ve Hanbelî mezhebinde kuvvetli olmayan bir görüşe göre; zina şahitlerinin sayılarının yeter sayıya ulaşmaması halinde kendilerine kazf cezası uygulanamaz. Çünkü bu kişiler bir kimseye iftira amacıyla değil salt Allah rızası için, çirkin bir fiilin ispatı için şahitlikte bulunmak istemişlerdir. Çünkü zina fiiline şahitlik hisbe şهادeti kapsamına giren caiz bir şahitliktir. Caiz hükmündeki bir fiil karşılığında ise ceza olmaz. Aksi takdirde cezaya maruz kalacağı korkusuyla insanlar şahitlik yapmaktan imtina ederler⁵⁰. Yine Ebû Sevr, Ebû Süleyman ve İbn Hazm da nisap sayısına ulaşmayan zina şahitlerine hiçbir şekilde kazif haddi uygulanamayacağı görüşündedirler. İbn Hazm'ın bu konudaki yaklaşımı şöyledir: Kazf cezası şahitlik yapan şahitlere değil kişiye doğrudan zina iftirasında bulunan kişiye uygulanır. Ne Kur'ân ne de hadislerde zinaya şahitlik yapan kişiye beraberinde başka bir şahit yoksa kazif cezası uygulanacağına dair bir nass bulunmamaktadır. Yani Kur'ân ve Sünnet, beyine çerçevesinde yer alan şahit ile kişiye zina iftirasında bulunan şahsı birbirinden ayırmıştır⁵¹.

2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikî hukukçular diğer hukukçulardan ayrı bir yaklaşım sergileyerek ırza geçme amacıyla kadının kaçırılmasını "hirâbe" suçu kapsamında görürler. Çünkü zorla ırza geçme, malı zorla ele geçirmekten daha

⁴⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 230-231; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (dede), *el-Beyân ve't-tahsil* (thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şarkâvî), Beyrut, 1988, XVI, 310-312; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 177; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 202; Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zahîra* (thk. Muhammed Haccî), Beyrut, 1994, XII, 54-57; Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İmâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr* le birlikte), Beyrut, ty, V, 289; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 289; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 147.

⁴⁹ Cercâvî, Ali Ahmed, *Hikmetü't-teşrî'l-İslâmî ve felsefetühû*, Beyrut, 2007, II, 301-302.

⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 230-233; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 175; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 196; Udeh, *et-Tesrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 419.

⁵¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ*, Beyrut, ty, XII, 211.

çirkin bir harekettir. Çünkü ırz-namus maldan çok daha önemli ve değerlidir⁵².

İbnü'l-Arabî (543/1148), kadılığa atandığı günlerde kendisine bir terör davası getirildiğini, olayda eşkiyanın grup içerisindeki bir kadını kocasının ve grubun elinden zorla alıp kaçırdıklarını, sıkı takip sonucu fâillerin yakalandığını, fâillere verilecek ceza konusunu istişare ettiği müftülerin olayın bir hirâbe suçu olmadığını iddia etmeleri üzerine, İbnü'l-Arabî onlara ırz ve namusa yönelik ihlallerin mala yönelik ihlallerden çok daha ağır ve çirkin olduğunu söylemiş, insanların ellerinden mallarının alınmasına razı olabileceklerini ama hiçbir kişinin elinden karısı ve kızının gaspedilmesini kabul edemeyeceğine vurgu yapmış akabinde bahse konu ayette şayet daha ağır bir ceza öngörülseydi bunun ırza geçme amacıyla kaçırma fiilleri hakkında olacağına dair kanaatini belirtmiştir⁵³. Dolayısıyla Mâlikî mezhebine göre kadının ırzına geçme amacıyla yolun kesilmesi halinde fâil hakkında hirâbe hükümleri geçerli olacaktır. Bu icthad esas alındığında ki iktizâ-i hale göre bu icthaddan yararlanılabilir. O takdirde suçun ispatı ve fâile hadd uygulanması için iki şahidin varlığı yeterlidir. Bu icthad özellikle cinsel saldırıya maruz kaldığını iddia edip de dört şahit getiremeyen dava sahipleri için bir kolaylık arz etmektedir. Mâlikî mezhebinin hirâbe cezası konusundaki yaklaşımları diğer mezhep hukukçularından farklıdır. Bu yaklaşıma göre şayet kamu otoritesi gerek görürse ırza geçme suçu fiilen gerçekleştirilmemiş olsa bile salt korkutma ve kaçırma fiili karşılığında fâile sürgün ile

⁵² Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1985, VI, 156; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 335 (فَمَنْ خَرَجَ لِإِخَافَةِ السَّبِيلِ قَاصِدًا الْعَلْبَةَ عَلَى (الْفُرُوجِ فَهُوَ مُحَارَبٌ لِأَنَّ الْعَلْبَةَ عَلَيْهَا أَقْبَحُ مِنَ الْعَلْبَةِ عَلَى الْمَالِ

قَالَ الْقَاضِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَلَقَدْ كُنْتُ أَيَّامَ تَوَلِيَةِ الْقَضَاءِ قَدْ رَفَعْتُ إِلَى قَوْمٍ خَرَجُوا مُحَارِبِينَ إِلَى رُقْفَةَ ، فَأَخَذُوا مِنْهُمْ امْرَأَةً مُعَالِبَةً) عَلَى نَفْسِهَا مِنْ زَوْجِهَا وَمِنْ جُمْلَةِ الْمُسْلِمِينَ مَعَهُ فِيهَا فَاحْتَمَلُوهَا ، ثُمَّ جَدَّ فِيهِمْ الطَّلَبُ فَأَخَذُوا وَجِيءَ بِحِمِّ ، فَسَأَلْتُ مَنْ كَانَ ابْتِلَاجِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْمُفْتِينَ ، فَقَالُوا : لَيْسُوا مُحَارِبِينَ ؛ لِأَنَّ الْحِرَابَةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْأَمْوَالِ لَا فِي الْفُرُوجِ . فَقُلْتُ لَهُمْ : إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ، أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ الْحِرَابَةَ فِي الْفُرُوجِ أَفْحَشُ مِنْهَا فِي الْأَمْوَالِ ، وَأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ لَيَرْضَوْنَ أَنْ تَذْهَبَ أَمْوَالُهُمْ وَتُحْرَبَ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَلَا يُحْرَبَ الْمَرْءُ مِنْ زَوْجِيهِ وَبَيْتِهِ ، وَلَوْ كَانَ فَوْقَ مَا قَالَ اللَّهُ عُقُوبَةً لَكَانَتْ لِمَنْ يَسْلُبُ الْفُرُوجَ ، وَخَسِبَ كُمْ مِنْ بَلَاءٍ صُحْبَةُ الْجُهَالِ ، وَخُصُوصًا فِي الْفُنْيَا وَالْقَضَاءِ) . İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut, 1998, II, 95; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 335.

idam cezası arasında bir ceza tertibine salahiyetlidir⁵⁴. Suudî Arabistan fetva kurulu da 11.11.1401 tarihli toplantı ve 85 nolu kararında bu hükmü vermiştir⁵⁵.

B. İkrâr

Zina suçunun bir diğer ispat yolu, fâilin suçunu ikrar etmesi şeklinde olabilir⁵⁶

Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre zina fiilinin sübutu için fâilin bu fiili dört defa itiraf etmesi gerekir. Hanefî mezhebine göre ikrarın dört ayrı mecliste yapılması gerekirken⁵⁷ Hanbelîlere göre bir mecliste dört defa ikrar yeterli kabul edilmiştir⁵⁸. Bu fakihlerin gerekçeleri Hz. Peygamber'in Mâiz'e zina fiilini dört ayrı mecliste dört defa ikrarı sonucu hadd uygulanma talimatını vermiş olmasıdır⁵⁹. Şafîî⁶⁰ ve Mâlikî⁶¹ mezhebine göre ise tek ikrar suçun ispatı için yeterlidir. Çünkü ikrar bir ihbardır. İhbarın tekrarı gerekmez. Bu fakihlerin gerekçeleri Hz. Peygamber'in, dava için hakim tayin ettiği Üneys'e, "dava edilen kadına git. Şayet itiraf ederse onu recmet"⁶² yönündeki talimatıdır⁶³.

C. Yemin

Zina haddinin de bulunduğu sırf Allah hakkı kabul edilen davalarda davalıya yemin tevcih edilemeyeceği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Çünkü karşı tarafa yemin tevcih edilmesinin gayesinde onun yeminden kaçınmasının (nükül) sağlanması, böylece davacının iddiasını kabul etmiş sayılmasıdır. Yani nükül bir anlamda suçun ikrarı

⁵⁴ Bkz. İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 94 vd; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (torun), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk.Mâcid el-Hamevî), Beyrut, 1995, IV, 1759 vd; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 343 vd.

⁵⁵ Bkz. <http://www.alifta.net/Fatawa/Fatwaprint.aspx?id=1676&BookID=2§ionid=13.10.2012>.

⁵⁶ Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 164 vd; Erbay, Celal, *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, İstanbul, 1999, s. 178-217; Beroje, Sahip, *İslâm İspat Hukuku*, Ankara, 2007, s. 175-191.

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 218-219; Tarablûsî, *Muînu'l-hukkâm*, s. 187.

⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 160-162; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 432-433; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 176-177.

⁵⁹ Müslim, *Hudûd*, 16-28; Tirmizî, "Hudûd", 4-5, 9; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 24.

⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 206 vd.

⁶¹ İbn Ferhûn, *Tebsıra*, II, 196; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 258.

⁶² Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Hudûd", 25; Tirmizî, *Hudûd*, 8; Nesâî, "Kudât", 72.

⁶³ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 433; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 176-177.

demektir. Oysaki hadlerde nükûl caiz değildir. Çünkü nükûl susmak demektir. Bu da suçun kesin olarak ne ikrarı ne de reddi sayılamayacağından meseleyi şüpheli hale sokar. Hadlerin şüphe ile düşmesi ise yerleşik kuraldır⁶⁴.

İbn Teymiyye davaları 'töhmət (ceza davaları) ve gayri töhmət şeklinde ayırma tabi tuttuktan sonra içlerinde sırf Allah hakkı olan zina ve içki gibi davalarda müdde'nin beyyine ikâme edememesi durumunda bu konudaki hadisin⁶⁵ hükmünün genel oluşundan hareketle sözün yeminle birlikte davalının olacağını vurgulamıştır⁶⁶.

Mâlikî kaynaklarında bir zina davasında yerine göre davacıya da yemin ettirileceğine dair örnekler bulunmaktadır. Meselâ; iki şahıs, bir kişinin bir kadını zorla (gasp) evine soktuğunu ve kadına abandığını (ğâbe aleyhâ) gördüklerini söylediler, kadın abanan şahsın kendisine vat ettiğini iddia, davalı da inkar etse, şahitlerin şهادetleri ile birlikte kadına da yemin ettirilir. Bunun üzerine kadın mehr-i misle hak kazanır ama sanığa da hadd uygulanmaz⁶⁷. Bununla birlikte ağır bir ta'zîr cezası uygulanır⁶⁸. İbnü'l-Mevvâz'ın İmâm Mâlik'den nakline göre kadına ve şahitlere de hadd uygulanmaz⁶⁹.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 117; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 52-53; İbn Ferhûn, *Tebstratü'l-hukkâm*, I, 167; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 342; Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 203; Behnesî, *Nazarriyyetü'l-İsbât*, s. 217 vd; Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhâkeme Hukuku* (Osmanlı Devri Uygulaması), İstanbul, 1986, s. 212; Erbay, *İspat Vasıtaları*, s. 250.

⁶⁵ Buhârî, *Tefsîru sûre 3, 3*; Müslim, "Ekdiye", 1; Nesâî, "Kudât", 36; İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Ahmed b. Hanbel, I, 343, 351, 363.

⁶⁶ İbn Teymiyye, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm, *Mecmûu fetâvâ*, yy, ty, XXXV, 390 vd; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 106 vd; Behnesî, *Nazarriyyetü'l-İsbât*, s. 224.

⁶⁷ İbn Rüşd (dede), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVI, 310-312.

⁶⁸ وأما إن لم تكن الشهادة إلا على الاغتصاب والخلوة وادعت المرأة الوطء وأنكر هو ، فإنه لا حد عليه بل يعاقب عقوبة (شديدة) Meyyâre el-Fâsî, Ebu Abdullah Meyyâre Muhammed. b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meyyâretü'l-Fâsî alâ tuhfetü'l-hükkâm fi nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm*, Haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut, 2000, II, 436.

⁶⁹ فَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ بِذَلِكَ وَلَكِنَّهُ شَهِدَ عَلَيْهِ شَاهِدَانِ بِإِقْرَارِهِ أَوْ أَتَتْهُمَا رَأْيَاهُ أَدْخَلَهَا مِنْزِلَهُ غَضَبًا فَعَابَ عَلَيْهَا فَقَالَتْ أَصَابَنِي فَقَالَ قَالَ سَخْنُونُ عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ : لَمَّا الصَّدَاقُ عَلَيْهِ مَعَ يَمِينِهَا وَزَوَّاهُ ابْنُ الْمَوَازِ عَنْ مَالِكٍ وَلَا حَدَّ عَلَيْهَا وَلَا عَلَى الشَّاهِدِينَ وَوَجَّهَ ذَلِكَ قَوْلَهُ الْأَمْرُ بِالْبَيِّنَةِ تَشْهَدُ بِاحْتِمَالِهَا مُكْرَهَةً وَالْمَغِيبُ عَلَيْهَا ثُمَّ مَا بَلَغَتْهُ مِنْ قَضِيحَتِهَا فَقَوَى ذَلِكَ دَعْوَاهَا وَاسْتَحْتَتْ بِبَيِّنَتِهَا صَدَاقَهَا وَاللَّهُ أَغْلَمُ Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Beyrut, 1332, Bâcî, V, 269.

Bu örnek olayda iki şahit bulunmakta ve şahitler fiilî tecavüze değil fâil tarafından kadının eve kapatılması ile üzerine abanılması olayına şahitlik etmektedir. Kadın, tecavüze uğradığını iddia etmekte sanık da bunu inkar etmektedir. Tecavüz iddiasının sanık tarafından inkar edilmesi üzerine yemin ettirilmekte, suç tam anlamıyla ispat edilemediğinden hadd düşmektedir. Fakat, bu karine, şehadet ve yemine istinaden fâil uygun bir ta'zîr cezasına ve kadının mehrini tazmine mahkum edilmektedir. Olayda tecavüzün gerçekleştiği ispat edilememekte ama şahitlerin beyanı, kadının yemini ve karineler iddianın kazif olmadığını göstermekte dolayısıyla kadın ve şahitlere kazif haddi uygulanmasına yer olmadığına hükmedilmektedir.

Bir başka örnek olay da şöyledir: İki kişi, bir kadını üç kişinin gasbettiğini yani zorla kaçırdıklarını ve onu ıssız bir araziye götürdüklerini söyleseler, kadın da bu kişilerin ırzına geçtiklerini iddia edip daha sonra da bazılarının suçsuz olduğunu söylese kadına yemin ettirilir. Bu yemin üzerine kadın kendisine vat' edenlerden mehir alma hakkına sahip olur. Burada kadının sözü esas alınır. Ama sanıklar suçu ikrar etmedikleri sürece kendilerine hadd uygulanmaz. Sanık veya sanıklara haddin uygulanması için şahitlerin vat'a şehadet etmeleri ve sayılarının dört olması gerekir. Aksi halde kâzif/iftiracı olacaklarındankendilerine hadd-i kazf uygulanır⁷⁰

Bu olayda şahitler zina fiiline değil sadece kaçırma olayına şahitlik etmekte, kadın ise kendisinin tecavüze maruz kaldığını iddia etmektedir. Sanıklar ise tecavüz ikrarında bulunmamaktadırlar. Hal böyle olunca yemini nedeniyle kadının ifadesi esas alınmakta ama ne fâillere ne de kadına bir hadd infazından bahsedilmektedir.

D. Karîne

Karîne: Bir şeyin varlığı veya yokluğuna delalet eden emâre ve alametlerdir⁷¹. Başka bir tanıma göre maksada açık olmayan bir tarzda delâlet eden şeydir⁷². Bâkire kızın susmasının evliliğe izin vermesine;

⁷⁰ İbn Rüşd (dede), *el-Beyân ve't-Tahsîl*, XVI, 310-312.

⁷¹ Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 219-223; Bilmen, *Kâmus*, VIII, 118.

⁷² (ما يدل على المراد من غير كونه صريحا) "Karîne", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXXIII, 157 vd.

bekar veya kocası yanında olmayan kadının hamile kalması zinaya, şahsın ağzının alkol kokması içki içtiğine karîne sayılmıştır⁷³.

Emâre ise, varlığı başka bir şeyin varlığına zan oluşturan belirtir ve izlerdir. Bulutun yağmura delalet etmesi bu kabildendir⁷⁴. Ceza muhakemesi hukuku açısından emâre ise, suç mahallinde veya sanık üzerindeki eşyadan veya tarafların psikolojik ve fizikî durumlarından elde edilebilecek ker türlü iz ve belirtilerdir⁷⁵.

Karîne ve emâre çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Şu kadar var ki karîne bazen katî olabilir⁷⁶.

Kat'î karîne *Mecelle*'de kesin bilgi sınırına ulaşan emâreler olarak tarif edilmiştir⁷⁷. Karîne-i kâtiya şehadetle yemin arası bir ispat gücü verilmiştir⁷⁸. Şöyle ki; hiç şahidi bulunmayan bir öldürme hadisesinde sanığın elinde kanlı bıçağın, elbisesinde kan lekelerinin bulunması, bu kişinin korku ve dehşet içerisinde boş bir haneden çıkması, içeri girildiğinde ise boğazlanmış bir kimsenin görülmesi karîne-i kâtiya cümlesindedir⁷⁹.

Cumhura göre kat'î olmayan galip zanna dayanan karîneler tek başına suçun ispatı için yeterli bir vasıta değildir. Bunun başka karîne veya delillerle kuvvetlendirilmesi gerekir⁸⁰. Bu cümleden olarak Hanefî⁸¹ ve Şafiîlere⁸² göre kocasız bir kadının veya kocası yanında olmayan bir kadının hamile kalması ona zina isnadı için yeterli değildir⁸³. Hanbelî mezhebinde mezhepte esas alınan görüşe göre de kocası olmayan bir

⁷³ Karîne", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXXIII, 157 vd.

⁷⁴ Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu'l-üğatî'l-fukahâ*, s. 88.

⁷⁵ Öztürk, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, Ankara, 1994, s. 323 vd; Erbay, *İspat Vasıtaları*, s. 218.

⁷⁶ "Emâre", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, VI, 195.

⁷⁷ *Mecelle*, md. 1721.

⁷⁸ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı* (Trc.Baha Ankan), Kitabevi, I-II, İstanbul, ty, II, 161-162.

⁷⁹ Bilmen, *Kâmus*, VIII, 176; Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı*, II, 161-162.

⁸⁰ Erbay, *İspat Vasıtaları*, s. 221-222; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 279.

⁸¹ İbnü's-Saâti, Muzafferüddîn b. Ahmed, *Mecmeu'l-bahreyn ve müleka'n-neyyireyn* (thk: İlyas Kaplan), Beyrut, s. 644.

⁸² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 227-228; Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail, *Bahru'l-mezheb fi furûi mezhebi'l-İmâm eş-Şafiî* (thk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dimaşkî,) Beyrut, 2002, XIII, 28.

⁸³ Udeh, *et-Teşriu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 440-441; Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 196.

kadının hamile olması bu kadına haddin uygulanmasını gerektirmez. Çünkü zina sonucu hamile kalmış olabileceği gibi kadının ikrah altında cinsel ilişki sonucu hamile kalması veya şüpheli vat' sonucu hamile kalması da mümkündür. O nedenle zinanın ispatı sırf hamilelikle sabit olmaz. Ayrıca şehadet veya ikrara da muhtaçtır⁸⁴. Malikî mezhebinde ise nikahlı olmayan bir kadının hamile kalması zina karînesidir⁸⁵. Bu sebeple, kadın ikrah altında hamile kaldığını ispat edemezse kendisine hadd uygulanır. Yani kadının sırf ikrahla ırzına geçildiği iddiası kabul edilemez. Ancak bu olay başına geldiğinde kendisinde (bekâretinin izâlesini gösteren) kanama, kendisine tecavüz ettiğini iddia ettiği şahsı kaçmaması için tutup bırakmama, bağırma ve yardım çağrısı gibi emâreler olursa kadının ikraha maruz kaldığı iddiası kabul edilir⁸⁶. İbn Teymiyye de kocasız hamileliğin zinaya karine teşkil edeceğini tercih etmektedir⁸⁷.

E. İzler (Emâre)

Konu başlığı yaptığımız "izler" ifadesiyle günümüzde suçlunun ortaya çıkarılmasında önemli etkisi bulunan cezâî incelemeleri kastediyoruz. Klasik fıkıh literatüründe bunun karşılığı "ilm-i kıyâfet"tir⁸⁸. Biz burada daha çok günümüzde bilimsel yolla yapılan DNA (Deoxyribonucleic acid) bir başka ifadeyle genetik bilgi testlerinin zina ve ırza geçme fiillerinin ispatında delil değeri üzerinde durmaya çalışacağız.

Günümüzde tıptaki gelişmeler sayesinde tecavüze uğramış bir kadının rahminde ve vücudunda bulunan spermilerin DNA testiyle şüpheye mahal bırakmayacak derecede kime ait olduğunun tespiti yapılabilmektedir⁸⁹.

⁸⁴ Merdâvî, Alâuddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Muhammed Hâmid Fakî), Beyrut, ty, X, 199.

⁸⁵ Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 259.

⁸⁶ إن ظهر حمل بغير ذات زوج وسيد فادعت أنها غصبت ف (لا تقبل) بضم فسكون ففتح (دعواها الغضب) على الزنا بما (إلا بقرينة) دالة على صدقها كتابتها تدمى مستغينة عند نزول الأمر بما ، وتقبل دعواها الاشتباه أو الغلط أو النوم لأن (هذه تقع كثيرا أفاده Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 259-261. Krş. İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hukkâm*, II, 88, 106 دعوى المرأة الاستكراه في الزنا وهي متعلقة بالمدعى عليه او بما اثر او اماراة كالصباح وشبه ذلك فان ذلك قرينة) (يدرا عنها الحد لاجلها); Behnesî, *Nazariyyetü'l-İsbât*, s. 199; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 285.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XXVIII, 344.

⁸⁸ Bkz. Zeydân, *Nizâmü'l-kadâ*, s. 227-232; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 299-301.

⁸⁹ Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 313.

Günümüz İslâm hukukçuları arasında DNA testi sonucuna göre mükrih zaniye sadece ta'zîr cezası uygulanacağı, hadd cezalarının da uygulanacağı, takdirin hakime bırakılması gerektiği şeklinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. DNA sonucuna göre hadd cezası uygulanabileceğine hükmeden hukukçular klasik dönem fukahâsından karineyi zina ya delil kabul edenleri referans göstermişlerdir⁹⁰.

Günümüz İslâm hukukçularından Hayrettin Karaman "Had cezasının uygulanabilmesi için küçük de olsa bir şüphenin, bir başka ihtimalin bulunmaması gerekir. DNA testi böyle kesin bir sonuç veriyorsa suçun/durumun ispatında delil olur. Bu durumda ceza da uygulanır." ifadesiyle DNA sonucuna göre cezanın uygulanacağını kabul etmektedir⁹¹. Buna karşın Yusuf el-Karadâvî ise DNA yöntemiyle zina suçunun ispatlanmasını kabul etmemektedir⁹².

21-26.10.1422 H./05.01. 2002 tarihinde İslâm Fıkıh Akademisi'nin Mekke'de gerçekleştirdiği 16. Oturum 7 nolu kararında DNA testinin suçların ispatında delil olmaması için bir engel bulunmadığı, şu kadar var ki *hadlerin şüphe ile düşürülmesini ifade eden hadise göre DNA sonucuna istinaden hadd ve kısas cezalarının infaz edilemeyeceğine hükmedilmiştir*⁹³.

Ali el-Ka'bî de fıkıh akademileri kararlarını ve çağdaş İslâm hukukçularının gerekçelerini tercih ederek karîne-i kâtia düzeyinde bile olsa DNA testi sonuçları ile hadd ve kısas cezası uygulanamayacağını, bu konuda çağdaş İslâm bilginlerinin görüş birliği içerisinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu bilginlere göre şu nedenlerden dolayı sırf DNA testi sonucuna göre hadd ve kısas cezaları uygulanamaz: a) İslâm bilginlerinin cumhuruna göre bu suçlar sadece şahadet ve ikrar yoluyla ispatlanabilir, b) Şâri', hadd ve kısas cezalarının şüphe ile dü-

⁹⁰ Bkz. Fuâd Ahmed, Abdülmün'im, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve devruhâ fi'l-isbâti'l-cinâi bene's-şerîati ve'l-kânûn*, İskenderiyye, ty, s. 80-84.

⁹¹ "DNA testinin İslam Hukuku açısından delil kabul edilmesi", www.hayrettinkaraman.net/sc/00457.htm (14. 10. 2012).

⁹² Karadâvî, "الفقه الإسلامي والبصمة الوراثية" <http://www.qaradawi.net/2010-02-23-09-38-15/4/787.html> (14. 10. 2012).

⁹³ "البصمة الوراثية" <http://www.themwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&cid=151&l=AR&cid=12>

şürülmesini istemektedir. DNA testleri neticede işin içinde insan unsuru bulunduğundan şüphe ve hatadan salim değildir⁹⁴.

Adlî tıp yoluyla tespit çerçevesinde şu hususların da dikkatten uzak tutulmaması gerekir: Bir tecavüz olayı adlî tıp yoluyla ispatlanabilir. Şu kadar var ki her tecavüz olayının aynı kolaylıkla ispatı mümkün değildir. 7 yaşını tamamlamamış bir çocuğun tecavüze uğrayıp uğramadığı kesin olarak tespit edilir. Çünkü bu yaş ve altındaki çocukların kendi rızalarıyla böyle bir fiile imkan vermeleri düşünülemez. O nedenle ilişki esnasında bu çocuğun cinsel organında tahribat ve yırtıklar oluşur. Bu yaştan sonra olayın aydınlatılması giderek zorlaşır. Yetişkin kızlarda kızlık zarının yırtılması kızın cinsel saldırıya maruz kaldığına karine teşkil edebilir ama kızın bu fiile kendi rızasının olup olmadığı şüphe arz edebilir. Bu itibarla ek delillere ihtiyaç doğar. Mağdurun vücudunda şiddet izleri veya psikolojik rahatsızlığı zorla ırza geçmenin belirtileri kabul edilir. Dul veya kocasından bir müddet ayrı kalan kadınlarda bu fiilin tespiti daha zordur. Bunların tecavüze maruz kaldıkları kadının vücudu ve rahminde bulunan spermelerden, üzerindeki şiddet izleri ve fâile ait diğer dokuların tespitiyle mümkün olabilir. Evli olan ve kocasıyla birlikte yaşayan kadında cinsel tecavüzün ispatı ise daha da zordur. Çünkü eşinin spermeleri ile fâilin spermelerinin karışabilme ihtimali vardır. Bunun tespiti için çok ciddi ve pahalı tetkiklerin yapılması gerekir. Bütün bu tetkikler yanında kadının bu fiile kendi rızası ile imkan vermediği, zorla ırzına geçildiği konusunda ek delillerin mutlaka ortaya konması gerekir⁹⁵.

Diğer taraftan tecavüze uğradığı iddiasında bulunan kadının bedeninde erkeğe ait spermin bulunması kadına zorla sahiplendiğine delâlet etmez. Kadın ilişkiye kendi iradesi ile girmiş olabileceği gibi aralarındaki bir anlaşmazlık ve husûmet sâikiyle de böyle bir ikrah iddiasında bulunabilir. Daha da ötesi kadın bu spermeleri kendisi de idhal edebilir veya farklı hileli yollara da başvurabilir. O itibarla başka delillerle desteklenmediği sürece bazı karîne veya emarelerin bulunması erkeğin cezalandırılması için yeterli değildir. Testi yapan kişinin kasıtlı veya hatalı davranış içerisine girebileceği, test sonucunu farklı aktarabileceği gibi

⁹⁴ Ka'bî, Halîfe Ali, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve eseruhâ ale'l-ahkâmi'l-fikhıyye*, Amman, 2006, s. 307-311.

⁹⁵ Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, s. 319-320.

gerekçelerle çağdaş İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre DNA test sonuçları da tek başına hadd infazı için yeterli görülmemiştir⁹⁶. Nitekim Hz. Ali de tecavüze uğradığı iddiasıyla Hz. Ömer'e şikayette bulunan kadının iftira ettiğini uyguladığı yöntemle ortaya çıkarmıştır. Bahse konu olayda kadın kendisine meyletmeyen gençten intikam almak amacıyla elbisesi ve uyluklarına yumurta akı sürer akabinde bu gencin zorla ırzına geçtiği iddiasıyla Hz. Ömer'e şikayette bulunur. Neticede meselenin çözümü Hz. Ali üstlenir. Hz. Ali yaptığı tetkik sonucu kadının elbise ve bedenindeki maddenin yumurta akı olduğunu ortaya çıkararak onun gence iftirada bulunduğunu ispatlar⁹⁷.

Bizim kanaatimiz, suçun her şüpheden uzak şekilde DNA testiyle tespit edilmesi halinde bunun bir karîne-i kâtia oluşturacağı ama tek başına haddin infazına yetmeyeceği yönündedir. Öyle olunca suçun işlendiğine dair hakimde oluşan şüphe oranında uygun bir ta'zîr cezası tertip edilir.

Adlî tıp verileri kesin olsa bile kanaatimize göre, bunun şahitlik ve ikrarla bir görülmesi mümkün değildir. Çünkü olayın şahit veya fâilî olay öncesi, olay anı ve olay sonrası hayatta olan, düşünen, kıyas yapan, vicdanıyla hareket eden bir varlıktır. Olayda farklı rollerin rol oynaması halinde bu insan, rücû edebilir, farklı ifade verebilir, bu da hükmün sonucuna doğrudan etki eder. Oysaki laboratuvar testlerinden böyle bir sonuç beklemek olmaz. O itibarla adlî tıp verileri diğer delillerle birlikte iddiacının iddiasını teyit edici, kuvvetlendirici bir rol oynayabilir. Ama tek başına haddin infazında yeterli olamaz. Film, kaset, ses kaydı vb. elektronik verileri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bunlar diğer ispat

⁹⁶ "ما الفرق بين حكم الاغتصاب وحكم الزنا" , <http://islamqa.info/ar/ref/158282> (13.11.2012).

⁹⁷ أُبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِامْرَأَةٍ قَدْ تَعَلَّقَتْ بِشَابِّ مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَكَانَتْ تَهْوَاهُ ، فَلَمَّا لَمْ يُسَاعِدْهَا اخْتَالَتَ عَلَيْهِ ، فَأَخَذَتْ بِيَضَّةٍ فَأَلْقَتْ صُغْرَهَا ، وَصَبَّتِ الْبَيَاضَ عَلَى نَوْبِهَا وَبَيْنَ فُخْدَيْهَا ، ثُمَّ حَاءَتْ إِلَى عُمَرَ صَارِخَةً ، فَقَالَتْ : هَذَا الرَّجُلُ غَلَبَنِي عَلَى نَفْسِي ، وَفَضَّخَنِي فِي أَهْلِي ، وَهَذَا أَثَرُ فِعَالِهِ . فَسَأَلَ عُمَرُ النِّسَاءَ فَقُلْنَ لَهُ : إِنَّ بَدَنَهَا وَنَوْبَهَا أَثَرُ الْمَيْ . فَهَمَّ بِعُقُوبَةِ الشَّابِّ فَحَجَلَ بِسَنْعِيثٍ ، وَيَقُولُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، تَنَبَّهْتَ فِي أَمْرِي ، فَوَاللَّهِ مَا أَتَيْتَ فَاجِسَةً وَمَا هَمَمْتَ بِهَا ، فَلَقَدْ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي فَأَعْتَصَمْتُ ، فَقَالَ عُمَرُ : يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَرَى فِي أَمْرِنَا ، فَتَنْظُرَ عَلَيَّ إِلَى مَا عَلَى النَّوْبِ . ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ حَارٍّ شَدِيدٍ الْعَلْيَانِ ، فَصَبَّ عَلَى النَّوْبِ فَحَمَدَ ذَلِكَ الْبَيَاضُ ، ثُمَّ أَخَذَهُ وَاشْتَمَّهُ وَدَافَهُ ، فَعَرَفَ طَعْمَ الْبَيْضِ وَرَجَزَ الْمَرَأَةَ ، (. فَاغْتَرَّتْ) . İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 57-58; Turan, M. Fatih, "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarının Anumsatan Bazı Uygulamalar", *Atatürk ÜİFD*, Sy: 33, Erzurum, 2010, s. 143-167, s. 158.

delillerini kuvvetlendirici bir rol oynayabilir. Ama tek başlarına yeterli olamazlar. Çünkü bu verilerin değiştirilmesi, üzerinde oynanması, foto montaj yapılması ihtimalleri her zaman mevcuttur.

F. Davalının Durumu

Nitelikli cinsel saldırıya maruz kaldığını iddia eden bir bayan veya şahıs doğru söylemiş olabileceği gibi, iftirada bulunmuş da olabilir. Dolayısıyla ilkten her kadının sırf cinsel tecavüze uğradığı iddiasının doğru ve kesin kabul edilmesi hukukun en temel ve evrensel ilkelerinden biri olan ve “suçluluğu hükmen sabit oluncaya kadar, kimse suçlu sayılmaz.” şeklinde formüle edilen masumiyet/suçsuzluk karînesine aykırılık teşkil eder⁹⁸. Bu ilkeye aykırı bir kabul, “bir kimse masum olmadığını ispat etmedikçe suçludur” şeklinde bir karînenin kabulü demektir ki, böyle bir kabul hukukun inkarı demektir. O itibarla sanık, suçluluğu kesin olarak ispatlanuncaya kadar adalet nazarında suçsuz kabul edilecektir. Şayet sanık aleyhine ikame edilen deliller ihtimal ihtiva ediyorsa, böyle bir ihtimal onun kesin olan masumiyetini ortadan kaldıramayacağından, ortaya çıkan şüpheli durum sanığın yararı doğrultusunda kullanılacak, böylece şüpheden sanık yararlanacaktır⁹⁹.

Meseleyi konumuz açısından değerlendirmek gerekirse, belirttiğimiz gibi davacı haklı olabileceği gibi haksız da olabilir; intikam, kıskançlık, şantaj, çıkar vb. nedenlerle iftirada bulunmuş olabilir. Nitekim daha önce bu konuda bazı örneklerle yer verilmişti¹⁰⁰. Bu cümleden olarak şahitler, bir erkek ve kadının zinasına şahitlik etseler, kadın ise fâilin zorla ırzına geçtiğini iddia etse ama şahitler bunun tam aksini iddia etseler yani kadının da bu fiili rızasıyla işlediğine şahitlik etseler, kadının bu iddiası kabul edilmez ve kendisine hadd uygulanır. Çünkü kadının sırf

⁹⁸ Bkz. Erem, Faruk, *Ceza Hukuk Usulü*, Ankara, 1973, s. 340; Dönmezer, Sulhi, “Suçsuzluk Karinesi Üzerine Düşünceler”, Prof. Dr. Nurullah Kunter’e Armağan, İstanbul, 1998, s. 68-69; Donay, Süheyl, *İnsan Hakları Açısından Sanığın Hakları ve Türk Hukuku*, İstanbul, 1982, s. 113; Öztürk, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, s. 97-98; Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi”, *CÜİFD*, 2002, VI/2, 184-186.

⁹⁹ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 39; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut, 1993, s. 59; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hukkâm*, I, 48; Zeydân, *el-Medhal li dirâseti'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969, s. 81; a. mlf, *el-Vecîz*, s. 271; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 970; Muhayzîf, *Der'u'l-hudûdi bi'ş-şübühât*, I, 87-92.

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 57-58; Turan, “İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi”, s. 158.

ikrah iddiası dört adil şahidin şahadetinin fevkinde değildir¹⁰¹. Bu konuda Yavuz Selim Kanunnamesinde şöyle bir olaya yer verilmektedir: Bir kadın veya kız, bir erkeğin kendisine zorla tecavüz ettiği iddiasında bulursa, bu kişi de suçu inkar etse, şahitler de bu kadın veya kızın yalan söylediği yönünde şahadette bulunsalar o takdirde kadın veya kıza sopa vurulacağı ve her sopa başına bir akçe alınacağına hükmedilmiştir¹⁰².

O halde hukuk önünde iddianın asla şüpheye mahal vermeyecek kesinlikte ispatlanması gerekir. İspatlanmadığı takdirde durum en azından şüpheli hale gelir. Şüpheli durumlarda ise haddin uygulanması mümkün değildir. Haksız bir kararın dünyevî ceza boyutu bir yana¹⁰³ haksızlığa sebep olan şahsın maruz kalacağı uhrevî cezayı da asla unutmaması gerekir¹⁰⁴.

Irza geçme fiilinin ispatı konusunu İbn Cüzeyy (741/1340)'in dilinden şu şekilde özetlemek mümkündür:

Zorla irza geçme olayı fâilin itirafı veya dörte şahitle ispatlandığında fâile zina haddi uygulanır. Kadının, erkeğin kendisine zor kullandığını, üzerine abandığını iddia, erkeğin de inkar etmesi, kadının da suçu ispatlayacak (beyyine) şahitler getirememesi halinde erkeğe hadd uygulanmaz. Bu durumda erkeğe kadının iddiasını red bağlamında yemin ettirilip ettirilmeyeceği veya kadına kazif veyahut zina haddinin uygulanıp uygulanmayacağı konusu oldukça detaylıdır. Bu konudaki detay şöyle özetlenebilir: Kadının iddiası salih, düzgün, edepli yani sabıkası temiz bir kişiye yönelik ise bu şahsa yemin teklif edilmez. Bu takdirde kadına hadd-i kazf uygulanır. Masum ve edepli şahsa isnatta bulunan bu kadına zina haddi uygulanıp uygulanmayacağı hususuna gelince şayet

¹⁰¹ وإذا شهد الشهود على رجل وامرأة بالزنا فادعت المرأة أنه أكرهها ولم يشهد الشهود بذلك ولكنهم شهدوا أنها طوعته فعليهما (الحد لان انكارها صفة الطوعية لا يكون فوق انكارها أصل الفعل ولا ينفعها ذلك بعد ما شهد الشهود به عليها Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 52.

¹⁰² Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul, 1991-92, III, s. 89; Tuncer, Hadiye, *Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi*, Ankara, 1987, s. 12.

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları* (Önleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk), Isparta 2004.

¹⁰⁴ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ مِنْ بَحْقِ أُجْبِيهِ (شَيْئًا بِقَوْلِهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا Buhârî, "Şehâdât", 27; "Ahkâm", 20, "Hiyel", 10; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11; Nesâî, "Kadâ", 13, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5; Mâlik, "Akdiye", 1; Ahmed b. Hanbel, VI, 203, 290, 308, 320.

kadın imdat çığlıkları atarak, bu adama yapışmış ve kendisinden kan akar bir vaziyette gelmiş ise bekar ise zina haddi düşer. Bu belirtilerin hiçbirini bulunmaksızın şikayete gelirse kendine zina haddi de uygulanır.

Şayet kadın bu isnatları toplum içerisinde zinakarlıkla itham edilen, böyle tanınan sabıkası bozuk bir adama yönelik yaptı ise o zaman kadına iftira cezası ve zina haddi uygulanmaz. Bu takdirde adama yemin teklif edilir. Yemin ederse suç işlememiş kabul edilir. Yemin ederse hadd ve başka bir tazminden kurtulmuş olur. Yemin etmekten çekinmesi halinde (nükûl), kadına yemin tevcih edilir, kadının yemin etmesi halinde fâile hadd değil ama kadının mehrini ödemesine hükmedilir. Bu hüküm davalının hapsedilip, adlî tetkik sonucu durumu anlaşılınca verilir. İthamın, durumu meçhul olan kişiye yönelik olaması halinde bu adama yemin teklif edilir. Kaçınması halinde davacı kadına yemin tevcih edilir. Yemin etmesi halinde kadın bu kişiden mehrini alır¹⁰⁵.

III. CEZA

Irza geçme suçunun cezası zina için tertip edilen aynı cezadır¹⁰⁶. Bekar olan hür kimsenin zina cezası, ilgili nasslar gereğince yüz kırbaç tatbik edilmesidir. Köleler için bu sayı elli kırbaçtır. Şafiî ve Hanbelî hukukçular bekar zanîye kırbaçla birlikte ayrıca sürgün cezası da öngör-

فمن اغتصب امرأة وزنى بما فعله حد الزنى وإن كانت حرة فعليه صدق مثلها وإن كانت أمة فعليه ما نقص من ثمنها بكرة) كانت أو ثيبا ولا يلحق به الولد ويكون الولد من الأمة التي اغتصبها أو زنى بما عبدا لسيد الأمة وقال أبو حنيفة لا صدق على المستكره في الزنى وهذا كله إذا ثبت عليه ذلك باعترافه أو بمعاينة أربعة شهود أو ادعت ذلك مع قيام البينة على غيبته عليها فإن ادعت عليه أنه استكرهها فغاب عليها ووطئها وأنكر هو ولم يكن لها بينة فلا يجب عليه حد الزنى وإنما النظر هل يجب عليه يمين على نفي دعواها أو هل لها عليه صدق وهل تحد هي حد القذف أو حد الزنى ففي ذلك تفصيل وذلك أنه لا يخلو أن تدعي ذلك على رجل صالح أو طالح يتهم بذلك أو مجهول الحال فإن ادعت ذلك على رجل صالح لم يجب عليه يمين ولا صدق ووجب عليها حد القذف وأما حد الزنى لاعترافها على نفسها فإن كانت قد جاءت مستغيثة متمسكة به قد فضحت نفسها وهي تدمي إن كانت بكر سقط عنها حد الزنى وإن كانت قد جاءت على غير ذلك حدث حد الزنى وأما إن ادعت ذلك على رجل يتهم بذلك فليس عليها حد قذف ولا زنى ويجب على الرجل اليمين فإن حلف بريء وإن نكل عن اليمين حلفت المرأة واستحقت صداقها عليه وذلك بعد أن يسجن ليكشف عن أمره وأما إن ادعت ذلك على من كان (مجهول الحال استحلف فإن نكل عن اليمين حلفت هي وأخذت صداقها) Ibn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânîmü'l-fikhîyye*, yy, ty, s. 286. Krş. İbn Ferhûn, Tebsıra, II, 137.

¹⁰⁶ Buhârî, "İkrâh", 6; Tirmizî, "Hudûd", 22; İbn Mâce "Hudûd", 30; Ahmed b. Hanbel, IV, 318; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 8; Tirmizî, "Hudûd", 22; Bağdâdî, Abdülvehhâb, *el-Meûne* (thk. Hamiş Abdülhak), Beyrut, 1995, III, 1394; Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 269; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178.

müşlerdir. Mâlikî hukukçular ise sadece erkeğin sürgün edileceği, kadının sürgün edilmeyeceği görüşündedirler¹⁰⁷.

İhsân (إحصان) vasfına sahip erkek ve kadınlara öngörülen ceza ise, recm yani suç fâilinin taşlanarak öldürülmesidir. Mu'tezile ve Haricîler'in Ezârika fırkası¹⁰⁸ dışında kalan bütün fakihler bu konuda görüş birliği içerisinde¹⁰⁹.

Hadd cezaları yeteri kadar ağır cezalar olduğundan fakihlerin zina için tertip edilen ceza dışında ayrıca ek bir ceza ile ağırlaştırılmasına hükmetmedikleri görülmektedir. Bununla birlikte gerek mağdur yakınları, gerek fâil gerekse kamu yararı bakımından kamu otoritesinin ta'zîr türü tedbirlere başvurma yetkisi mevcuttur¹¹⁰.

İslâm hukukçuları irza geçme fiilinin gerek ikrah, gerek cebir gerekse ızdırar halinde işlenmiş olsun tamamına aynı hükmü vermişler ve bu kabil fiilleri genelde ikrah kavramı kapsamında ele almaya çalışmışlardır¹¹¹. Bahse konu kavramlar arasında son derece sıkı bir bağ bulunmakta olup adeta iç içedirler. Şu kadar var ki bu kavramlar arasında yukarıda da belirtildiği üzere bazı farklar bulunmaktadır. Meselâ ikrah ve ızdırar hali hangi düzeyde olursa olsun burada mağdurun irade ve ihtiyarı mevcuttur. Çünkü ikrah ve zaruret sebebiyle de olsa kişi sonuçta bu fiili iradesiyle irtikâp etmiştir. Zinayı irtikâp etmeme yönünde de irade

¹⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 193 vd; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1721; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 224; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 39; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 129 vd; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 229, 247; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 262-266; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 379-383; Behnesî, Ahmed Fethî, *el-Ukûbe*, Beyrut, 1983, s. 175-177; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dımaşk, 1989, VI, 40; Ali Mansûr, Ali, *Nizâmü't-tecrîm ve'l-ikâb fi'l-İslâm mukârenen bi'l-kavânîni'l-vad'iyye*, Medîne, 1976, I, 169-180.

¹⁰⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut, 1985, s. 57; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XII, 170, 173; Öz, Mustafa, "Ezârika", *DİA*, XII, 45.

¹⁰⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, s. 224; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 37; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1718; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 117; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 224; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 260-261; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 383-386; Behnesî, *el-Ukûbe*, s. 192.

¹¹⁰ Hammâsî, Fethî b. et-Tayyib, *el-Fıkhü'l-cinâi'l-İslâmî* (el-Kısmu'l-âmm), Beyrut-Dımaşk, 2005, s. 329.

¹¹¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 203 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178-179; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 64; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 364-366; Fudaylât, Cebr Mahmûd, *Sukûtu'l-ukûbât fi'l-fıkhî'l-islâmî*, Amman, 1987, II, 124.

ortaya koyabilirdi. O nedenle ikrah ve zaruret hali haddin uygulanmasını mümkün kılmamakla birlikte, zinanın yaptığı tahribatın, ikrah neticesi sabredip öldürülmenin neden olduğu tahribattan çok daha fazla olması nedeniyle, hiçbir İslâm hukukçusu ister erkek isterse kadın olsun, ikrah altında zinayı mubah kabul etmemişlerdir. Çünkü netice itibariyle ikrah hali vücûb ve edâ ehliyetini ortadan kaldırmamaktadır¹¹². Ancak ikrah halinde işlenmiş olması durumu fiili şüpheli hale getirmektedir. Şüpheli hallerde hadlerin düşürülmesi ise fıkhîta hadislerle dayanan¹¹³ esaslı bir prensiptir¹¹⁴. Cebir, kaçırıp bağlama vb. durumlarda ise mağdurun iradesi de devre dışıdır. O itibarla mubah olup olmadığı şeklinde bir yaklaşım bu kimseler bakımından söz konusu olamaz. Çeşitli yöntemlerle bayılma ve uyutma sonucu iğfal hadiselerinde ise çok daha ağır bir tablo söz konusudur.

Şimdi ikrah altında irtikâp edilen bir zina suçunda mükrih ve mükrehin sorumlulukları konusuna bir göz atalım:

İslâm hukukçuları arasındaki genel kabule göre hadd cezaları bülûğa ermiş, akıllı ve mükreh olmayan şahıslara uygulanır¹¹⁵. Bununla birlikte detayda fukaha arasında farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Özellikle ikrah altında zina işleyen erkeğe hadd gerekip gerekmeyeceği tartışmalıdır. Zâhirî hukukçular, zorlayan ister kadın isterse erkek olsun hiçbirine zina cezası uygulanmayacağı görüşündedirler. Meselâ kadın erkeği zorla tutup bırakmasa erkek de bu ikrah altında bu kadınla zina etse veya erkek kadını zorlasa, tutup bırakmasa ve kadının zorla

¹¹² Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 181; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 634, 640; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 135; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 996; Bilmen, *Kâmus*, I, 238-240.

¹¹³ Bkz. Tirmizî, *Hudûd*, 2, İbn Mâce, *Hudûd*, 5; Dârekutnî, *Sünen*, III, 84; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed, *el-Müstedrek* (thk. Abdulkâdir Atâ), Beyrut, 1990, IV, 426; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 413.

¹¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Erturhan, "İslâm Hukukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", s. 179-205.

¹¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 363; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 33 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 195, 480; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 343; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Beyrut, 1994, V, 485; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 245.

ırsına geçse, intişar olsun olmasın, sperm çıksın çıkmasın fâillerden ikisine de hadd uygulanmaz, demekteler¹¹⁶.

Suçun gerçekleşmesinde ikrah, fiilin tarafı olan kadın ve erkekte biri tarafından gerçekleştirilebileceği gibi üçüncü kişilerin zorlaması şeklinde de gerçekleştirilebilir. Suçun, taraflardan birinin ikrahu altında gerçekleşmesi durumunda mükrih olan kimseye zina karşılığı tertip edilen ceza uygulanır¹¹⁷.

Suçun fâillere baskı ve zorlama yoluyla üçüncü kişiler tarafından gerçekleştirilmesi halinde tessebbüb yani fer'î şeriklik söz konusudur. Bu konumdaki fer'î fâiller doğrudan zina fiilini gerçekleştirmedikleri için bunlara zina için tertip edilen cezanın tatbiki söz konusu olamaz. Çünkü zina, başkasının aletiyle gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir fiildir. Bu bağlamda bütün İslâm hukukçuları hadd cezalarının sadece mübâşire yani fiili bizzat gerçekleştiren fâile uygulanacağı hususunda ittifak etmişlerdir¹¹⁸ Bu yerleşik kural gereği erkek veya bayanı zina yapması konusunda zorlayan yani suçun maddî unsurunu gerçekleştirmeyen mükrihlere zina haddi uygulanmaz. Ama durumlarına uygun bir ta'zîr cezası tertip edilir.

Bu suçu ikrah altında işleyen mükreh (baskı altındaki suç fâili erkek) ve mükrehe (baskı altındaki suç fâili kadın) ile ilgili hükümler ise şöyledir.

A. Kadın

İkrah altında zina işleyen kadına kesinlikle hadd uygulanmaz. Bu konuda Hanefî¹¹⁹, Şafiî¹²⁰, Mâlikî¹²¹ ve Hanbelî¹²² hukukçuları arasında

¹¹⁶ فَلَوْ أُمِسَّكَ امْرَأَةٌ حَتَّى رَزَقَ بِهَا، أَوْ أُمِسَّكَ رَجُلًا فَأُدْخِلَ إِخْلِيلُهُ فِي فَرجِ امْرَأَةٍ، فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَلَا عَلَيْهَا، سَوَاءٌ انْتَشَرَ أَوْ لَمْ يَنْتَشِرْ، أَمْئى أَوْ لَمْ يَمْئِنْ، أَنْزَلْتَ هِيَ أَوْ لَمْ تُنْزَلْ؛ لَأَخْمَا لَمْ يَنْفَعَلَا شَيْئًا أَصْلًا وَالْإِنْتِشَارُ وَالْإِمْتِنَاءُ فِعْلُ الطَّبِيعَةِ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ. (تَعَالَى فِي الْمَرْءِ أَحَبُّ أَمْ كَرِهَ لَا الْخِيَارَ لَهُ فِي ذَلِكَ. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 204-205.

¹¹⁷ Buhârî, "İkrâh", 6; Tirmizî, "Hudûd", 22; İbn Mâce "Hudûd", 30; Ahmed b. Hanbel, IV, 318; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 410; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 8; Tirmizî, "Hudûd", 22; Bağdâdî, *el-Meûne*, III, 1394; Bâcî, *el-Müntekâ*, V, 269; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178.

¹¹⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 363; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 66; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 480; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 343; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, V, 485.

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180-181; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 29.

¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 240; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî, *el-Mühhezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, Beyrut, 1995, III, 337; Beğavî, Ebû Muhammed Muhyî's-

görüş birliği bulunmaktadır. İbn Rüşd (595/1198), bütün İslâm bilginlerinin ikrah altında zina yapan kadına had uygulanmayacağı noktasında hem fikir olduklarını, bu konuda aralarında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, ihtilafın kadına mehir gerekip gerekmeyeceği noktasında olduğunu ifade etmektedir¹²³. Az önce de ifade edildiği gibi ikrahın mülcî ve gayri mülcî olması arasında bir ayırım bulunmayıp hangi derecede olursa olsun ikraha maruz kalan kadına hadd uygulanmaz¹²⁴.

İkrah ile ilgili Kur'ân¹²⁵ ve hadis nasları¹²⁶ ile Peygamber¹²⁷ ve sahabe uygulamaları¹²⁸ fakihlerin bu konudaki nakli gerekçeleri arasındadır. Yine bu fakihler, ikrah halinde kadının durumunun zinaya temkin olduğunu, temkinin ise zinaya isteğin bir delili olamayacağına hükmetmişlerdir¹²⁹. Çünkü ikrah zinayı nefyeder. Dolayısıyla ikrah altında kadına nispet edilecek bir zina suçu mevcut değildir¹³⁰. Şu kadar var ki kadın kendi ihtiyarı ile ikrah altındaki bir erkeğe nefsinin teslim ederse hadd infazından kurtulamaz¹³¹.

B. Erkek

İslâm hukukuçularının çoğunluğu prensipte ikrah altında zina işleyen erkeğe hadd uygulanmayacağı görüşünde olmakla birlikte detayda

sünne Hüseyin b. Mes'ûd, *et-Tehzîb* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1997, VII, 320; Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Rafî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad), Beyrut, 1997, 149; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 443-444.

¹²¹ Bağdâdî, *el-Meûne*, III, 1394; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1729; Karâfî, *ez-Zahîra*, XII, 49; İbn Ferhûn, *Tebîrâ*, II, 194; Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî er-Raiynî, *Mevâhibü'l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl* (nşr. Zekeryyâ Umeyrât), Beyrut, 1995, VIII, 393; Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu muhtasarı Sîydî Halîl*, Bulak, 1319, VIII, 80; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 253.

¹²² İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, , *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178; İbn Müflih, Ebû İshâk Burhanüddîn İbrahim b. Muhammed, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'*, Beyrut, 1982, IX, 72; Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 183.

¹²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 1729.

¹²⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 181; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178.

¹²⁵ Nahl, 16/106; Nûr, 24/33.

¹²⁶ İbn Mâce, "Talâk", 16.

¹²⁷ İbn Mâce, "Hudûd", 30; Tirmizî, "Hudûd", 22.

¹²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 154; Fudaylât, *Sukûtu'l-ukûbât*, II, 124.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 181.

¹³⁰ Bağdâdî, *el-Meûne*, III, 1394.

¹³¹ Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, II, 365-366.

ve ikrahın geldiği cihete göre durumun değişeceğini söyleyen fakihler de bulunmaktadır. Konunun detayı şöyledir:

Ebû Hanîfe, devlet başkanı (kamu otoritesi) dışında kalan kişi veya grupların ikrahı sonucu zina yapan şahsı mükreh statüsünde kabul etmez ve haddi gerekli görür. Ebû Hanîfe'nin gerekçesi bu kişi veya kişilerin bir yaptırım ve tehdit gücüne sahip olmamış olmalarıdır. Züfer de Ebû Hanîfe ile aynı görüştedir¹³².

Ebû Hanîfe, önceki ictihadında şu gerekçelere istinaden ikrahın devlet gücü tarafından gelmesi halinde dahi fâile zina haddinin uygulanacağı görüşünde idi: Erkeğin zinası ancak erkeklik organının intişarı ile mümkün olur. İntişar (sertleşme), bu şahsın zinayı istekli olarak yaptığının göstergesidir. Oysaki; ikrah altında intişarın olması muhaldir. Durum böyle olup, zina gerçekleşince de mükreh olduğu iddia edilen şahsa kıyasاً göre hadd gerekli olur¹³³ Ebû Hanîfe daha sonra şu gerekçelerle önceki ictihadından vaz geçerek ikrahın devlet otoritesi tarafından (Sultan) yapılması halinde mükrehe hadd uygulanmayacağını kabul etmiştir:

İntişarın zina isteğine delil olması kuşku bir durumdur. Zira uyku esnasında intişarın kendiliğinden meydana gelmesinde olduğu gibi, ihtiyar ve istek olmaksızın da intişar olabilir. Böylece, mesele şüpheli bir hale gelmiş olur. Şüphe ise haddin tatbikine engeldir. O takdirde fâile yani mükrehe uygun bir ta'zîr cezası tertip edilir. Hanefî hukukçusu Züfer de aynı görüştedir¹³⁴.

İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'a göre ise, siyasi otorite (devlet başkanı) tarafından olduğu gibi, bunun dışındaki fert veya gruplar tarafından da ikrah yoluyla bir şahıs zina yapmaya zorlanabilir ve zina yapan mükrehe had uygulanmaz¹³⁵. Mezhepte fetvaya esas alınan görüş (müftâ bih) İmameyn'e ait olan bu görüşdür¹³⁶.

¹³² Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180; Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, yy, ty, II, 104; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* Beyrut, 1990, VI, 269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273.

¹³³ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 104; Aynî, *el-Binâye*, VI, 269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 29.

¹³⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 104; Aynî, *el-Binâye*, VI, 269; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273.

¹³⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 104; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273.

¹³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 29.

Hanefî hukukçular arasındaki bu ihtilafın o günün koşullarının gerektirdiği dönemsel bir ihtilaf olduğu ifade edilmiştir. Şöyle ki; Ebû Hanîfe döneminde yaptırım gücü sadece devlet başkanında bulunmaktaydı. Bu nedenle Ebû Hanîfe bu hususu dikkate alarak böyle bir ictihad ortaya koymuştur. İmameyn döneminde ise bazı zorba guruplar da ikrahı gerçekleştirebilecek düzeyde bir yaptırım gücüne ulaşmışlardı. İmameyn de bu durumu dikkate alarak ictihad etmişlerdir¹³⁷. Şunu da kaydedelim ki; ikrah zayıf olduğunda ikrah altındaki kadına hadd uygulanmamakla birlikte mükreh'e kesinlikle uygulanır¹³⁸.

Zina suçunu ikrah altında yapan mükreh hakkında Şafiî hukukçuları arasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Mezhepte tercih edilen yaygın görüşe göre, mükrehe hadd uygulanmaz¹³⁹. İkinci görüşe göre ise uygulanır. İkinci görüşe göre vat', ancak şehvet ve irade sonucu erkeklik organının intişarıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla fiilde ikrahın bir etkisi kalmaz¹⁴⁰.

Şafiî hukukçusu Mâverdî (450/1058), İmam Şafiî'nin görüşünün ikrah altında zina yapan erkeğe hadd uygulanmayacağı doğrultusunda olduğunu, bununla birlikte bir kısım Şafiî fukahasının yukarıdaki gerekçelerle erkeğe haddin uygulanacağını kaydederek, intişarın şehvetten kaynaklanması iddialarını şu şekilde cevaplandırır:

Şehvet, insan tabiatında yerleşmiş olup, yok edilmesi mümkün olmayan fitrî bir duygudur. Nefsin şehvete boyun eğmesi ancak dîni sâikler veya takva yoluyla engellenebilir. İkrah ise şehveti ortadan kaldırmaya değil, fiili yapmaya yöneliktir. Zaten zina haddi de fiilin (iradî olarak) gerçekleşmesi halinde uygulanır, yoksa fıtratta mevcut olan mücerret şehvete karşı hadd uygulanmaz. Yani Şafiî mezhebinde öne çıkan görüş mükreh zani'ye hadd uygulanmayacağı yönündedir¹⁴¹.

¹³⁷ Merğîmânî, *el-Hidâye*, II, 104; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 273.

¹³⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180-181.

¹³⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 337; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 444; Remlî, Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, 1984, VII, 425.

¹⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 241; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 337; Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutîfî), Kahire, 1995, XXII, 54; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 444.

¹⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 241. Ayrıca bkz. Beğavî, *et-Tehzîb*, VII, 320; Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, XI, 149; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, VI, 443-444.

Mâlikî mezhebinde mükreh erkeğin cezalandırılması hakkında ise mezhepte farklı iki görüş bulunmaktadır. Ekseriyeti oluşturan Mâlikî hukukçulara göre ise, ikrah altında zina yapan erkeğe hadd uygulanır. Ceza uygulanır diyenler genelde intişarı ve fâilin yine de bu fiili ihtiyarıyla yapmış olmasını gerekçe gösterirler¹⁴². İbn Rüşd, Lahmî ve İbnü'l-Arabî'nin de içerisinde yer aldığı bir kısım muhakkik bilginlere göre mükreh erkeğe hadd-i zina uygulanmaz¹⁴³. Ayrıca mükreh bu fiilden sonra kadına mehir öder. Daha sonra kendisi ödediği miktar kadar bedeli mükrihten alır¹⁴⁴.

Hanbelî fakihler, ikrah altında zina yapan erkeğe haddin uygulanacağı görüşündedirler. Bu hukukçuların gerekçeleri de vat'ın ancak erkeklik organının intişarıyla mümkün olabileceğini, ikrah halinde intişarın ise mümkün olamayacağı düşüncesidir¹⁴⁵.

Hanbelî hukukçusu İbn Kudâme ise, Şafiî ve İbnü'l-Münzir gibi hukukçuların gerekçelerini daha isabetli bularak kadın da olduğu gibi, mükreh erkeğe de zina haddi uygulanmayacağı görüşünün isabetli olduğuna hükmetmiştir¹⁴⁶. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e ait böyle bir görüş de rivayet edilmiştir¹⁴⁷.

Görüldüğü üzere tartışma ikraha maruz kalan bir erkekten intişarın sadır olup olamayacağı, olsa bile bunun iradî mi yoksa fitrî mi olduğu etrafında yoğunlaşmıştır. Kanaatimize göre cebir halinde bu fiili gerçekleştiren kimseye suç isnadı mümkün değildir. Izdırar ve ikrah halinde her ne kadar ihtiyar mevcut ise de özellikle ikrahın ağır (mülci) olması halinde ihtiyar bozulduğundan bu haldeki bir erkeğe de haddin uygulanmaması gerekir. İkraha hafif olması durumunda ise netice itibarıyla bir şüphe mevcuttur. Şüphe ne kadar zayıf da olsa haddin düşmesine

¹⁴² Karâfi, *ez-Zahira*, XII, 49; Huraşî, *Şerhu muhtasarı Halil*, VIII, 80; Derdîr, *Ebu'l-Berekât Ahmed, eş-Şerhu's-sağîr* (nşr. Mustafa Kemal Vasfi), Kahire, ty, IV, 453; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 255.

¹⁴³ İbn Ferhûn, *Tebşira*, II, 194; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, VIII, 393; Huraşî, *Şerhu muhtasarı Halil*, VIII, 80; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 255.

¹⁴⁴ Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, IV, 453.

¹⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 154; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 178; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, IX, 72.

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, 155; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, X, 179-180; Behûfî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İkna'* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Beyrut, 1982, V, 97.

¹⁴⁷ Merdâvî, *el-İnsâf*, X, 182.

etki edeceği düşüncesindeyiz. Meselenin uhrevî boyutu yanında bu kişilere yani tam bir ikrah ve zorlama altında olmaksızın zina işleyenlere durum ve koşullarına uygun ta'zîr türü bir ceza tertip edilebilir.

C. Çocuğa Yönelik Cinsel İstismar

Yetişkin bir erkek, cinsel cazibesi olan ve cinsel ilişkiye mütehammil olan küçük kız çocuğunun zorla ırzına geçse veya küçük kızın rızası ile cinsel ilişkiye girse her halu kârda erkeğe hadd gerekir. Ayrıca meydana gelen tahribatın erşini de öder. Küçük kızın rızası haddin infazı ve erşin tazminini engellemez. Çünkü küçüğün cezaî ehliyeti yoktur¹⁴⁸.

Cinsel cazibesi olmayan veya cinsel ilişkiye uygun ve mütehammil olmayan çok küçük yaşlardaki bir kız çocuğuna vat' eden kişiye Hanefî¹⁴⁹, Şafîî¹⁵⁰ ve Mâlikîlere¹⁵¹ göre şiddetli bir ta'zîr cezası tertip edilir ama hadd uygulanmaz. Çünkü çok küçük bir çocuk, zina fiiline mahal (konu) olamaz. Hanbelî mezhebinde bu konuda fâile hadd uygulanacağı veya uygulanmayacağı şeklinde iki görüş bulunmaktadır¹⁵². Hanbelî hukukçusu Kâdî Ebû Ya'lâ, fâile hadd uygulanmaması için, cinsel istismara uğrayan kız çocuğunun dokuz yaşından küçük olması gerektiğini söyler¹⁵³.

Görüldüğü üzere fukaha cinsel istismarın çok daha küçük çocuklara îkâi halinde bu yaştaki çocuğun zinaya mahal olamayacağı, bir başka ifadeyle suçun unsurlarının tam olarak gerçekleşmediği gerekçesiyle zinanın veya zorla irza geçme suçunun oluşmayacağını ileri sürmüşlerdir¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, III, 338; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 75-76; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 34; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 148; Nevevî, *el-Mecmû'*, XXII, 56; Karâfi, *ez-Zahîra*, XII, 49; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 177; Bâbertî, *el-Înâye*, V, 271-273; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, V, 271-273; Merdâvî, *el-Însâf*, X, 187; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VIII, 389; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 245-247; Üsrüşenî, Muhammed b. Mahmûd b. el-Hüseyn b. Ahmed, *Câmiu ahkâmî's-sığâr*, Kahire, 1994, I, 195; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, II, 357-358.

¹⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 75-76; Bilmen, *Kâmus*, III, 221-222; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, II, 357-358.

¹⁵⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, XIII, 16. Râfiî (623/1226), çocuğun kendisine cinsel meyil duymayan yaş ve durumda olması halinde fâile hadd uygulanıp uygulanmayacağı konusunda tereddüt bulunduğunu ifade eder. Bkz. Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, XI, 130, 135.

¹⁵¹ Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 247.

¹⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 148; Merdâvî, *el-Însâf*, X, 187.

¹⁵³ Merdâvî, *el-Însâf*, X, 187.

¹⁵⁴ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 75-76; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 148; Merdâvî, *el-Însâf*, X, 187.

Bize göre, fâilin cezaî ehliyetinin tam olması ve kasıtlı olması halinde suç gerçekleşmiştir. Böyle bir hareket İslâmî ve insanî değerlerle bağdaştırılması asla mümkün olmayan çok utanç verici bir eylemdir. Böyle tehlikeli bir kişinin hak ettiği cezanın uygulanmaması halinde toplumsal infiallerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Nitekim günümüzde bu tür fiillere karşı toplumun gösterdiği tepkiler ve linç hareketleri malumdur. Dolayısıyla olaya sadece formel açıdan bakmanın isabetli olmadığını, bu nedenle fâile zina için tertip edilen cezanın tatbikinin isabetli olacağı kanaatindeyiz. Kamu güvenliği, mağdur yakınlarının ve kamuoyunun teskini, kitlesel tepkilerin önüne geçilmesi ancak o şekilde mümkün olur. Nitekim TCK'da da bu hususa özel önem atfedilmiş, bu cümleden olarak çocuğun cinsel yönden istismarı halinde fâile tertip edilecek cezalar ayrıntılı olarak tanzim edilmiştir. İlgili kanunun 103 ve 104. maddeleri bu hususa ilişkindir¹⁵⁵.

IV. DİĞER HUSUSLAR

Nitelikli cinsel saldırı olayının ceza dışında doğurduğu birçok fikhî/hukukî sonuçlar da bulunmaktadır. Bu hususları aşağıdaki şekilde ele alabiliriz:

A. Malî Yükümlülükler

Irza geçme fiilinin doğurduğu hukukî sonuçlardan biri malî tazminattır. Fiilin mağdur üzerinde sebep olduğu müessir fiillerin tazmini bir yana bu kabil bir fiilde mağdurun maruz kaldığı manevi zararlar da mevcuttur. Çünkü mağdur üzerinde rızası olmayan bir fiil zorla ikâ edilmiş, onun insanlık onuru, haysiyeti, dokunulmazlığı çok iğrenç bir şekilde ihlal edilmiştir. Bu itibarla bu kabil fiiller akabinde cumhûr tarafından öngörülen "mehir" vb. tazminatların manevi zararın tazmin edilmesi yönü ağır basmaktadır¹⁵⁶. Biz de bu tazminin manevi zararları telafiye yönelik olduğunun isabetli olduğu kanaatindeyiz.

1. Mehir

Hanefî mezhebine göre bir kadının zorla ırzına geçen erkeğe hadd uygulanır. Fâilin ayrıca mehir vermesi gerekmez. Çünkü Hanefî mezhe-

¹⁵⁵ Konuya ilişkin makale için bkz. Üzülmez, "Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar, " <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale.htm>

¹⁵⁶ Bilmen, *Kâmus*, VIII, 277-278; Karadâğî, "موقف الفقه الإسلامي من التعويض عن الضرر المعنوي", http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=376:2009-07-08-08-12-48&catid=57:2009-07-08-07-58-38&Itemid=13 (07. 11. 2012).

binde yerleşik kural gereği hadd ve mehir/tazmin içtima etmez¹⁵⁷. Yukarıda geçtiği üzere baskı altında zina yapan erkeğe (mükreh) hadd uygulanmaz. Şu kadar var ki bu (mükreh) fâil, kadına “ukr” denen mali bir tazminat ödemekle yükümlüdür. Mükrihin bu tazminatı ödemesi ise gerekli değildir. Çünkü zina başka birinin aletiyle işlenmesi tasavvur edilemeyen bir fiildir. Bu nedenle tazmin yükümlülüğü de mükrehe aittir¹⁵⁸.

Şafiî¹⁵⁹, Mâlikî¹⁶⁰ ve Hanbelî¹⁶¹ hukukçulara göre ise fâile haddin infaçı yanında kadına mehir-i mislin ödenmesi de gerekir. Bu fakihler haddin Allah hakkı, mehri ise kul hakkı olması gerekçesiyle böyle bir hükme varmışlardır. Dolayısıyla bu hukukçular hadd ve tazminin içtimayı caiz görmekte-dirler. Malikî fukahâsına göre mükrehin, bu ödediği mehri tahsil için mükrihe rücû etme hakkı vardır¹⁶².

2-Diyet veya Erş Tazmini

Hanefilere göre, Bir kadının zorla/ikrah altında ırzına geçen fâil kadının kadınlık uzvunu ifdâ (vat’ sebebiyle vajinanın parçalanması sonucu idrar ve dışkı kanalının birbirine karışması) etti ise hakkında haddin uygulanması yanında tazminat da gerekir. Bu ifdâ sonucu kadın, idrarını tutacak halde ise tam diyetin üçte birini öder. Şayet idrarını tutamıyorsa, fâil tam diyet öder¹⁶³.

¹⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 53, XXIV; 90; Ebû Muhammed Gânim, İbn Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma Muhammed), Kâhire, 1999, I, 449; Bilmen, *Kâmus*, III, 222-223.

¹⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 180-181.

¹⁵⁹ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XIII, 240.

¹⁶⁰ Bâcî, *el-Münteke*, V, 269; (فمن اغتصب امرأة وزنى بما فعله حد الزنى وإن كانت حرة فعليه صدق مثلها) İbn Cüzeyy, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 286; Meyyâre el-Fâsî, *Şerhu Meyyâreti'l-Fâsî alâ tuhfeti'l-hükkâm*, II, 435; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 124-125, 255 (إن زنى بامرأة فأفضاها فلا شيء عليه إن أمكنته) (من نفسها وإن اغتصبها فلها الصداق مع ما شاتها).

¹⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 412, IX, 654.

¹⁶² Dêrdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, IV, 453; Uleyş, *Minehu'l-celil*, IX, 255.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 75; İbn Âbidîn'de geçen metin şöyle: (وَإِنْ كَانَتْ مُكْرَهَةً وَمَنْ يَدَّعِ شُبْهَةَ لَزِيمَةٍ) الحَدُّ لَا الْمَهْرُ ، وَضَمِنَ ثُلُثَ الدَّيَّةِ إِنْ اسْتَمْسَكَ بَوَئِهَا وَإِلَّا فَكُلُّهَا لِتَقْوِيَتِهِ جَنْسِ الْمُنْتَمَعَةِ عَلَى الْكَمَالِ ، وَإِنْ ادَّعَى شُبْهَةً فَلَا حَدَّ ، ثُمَّ إِنْ اسْتَمْسَكَ فَعَلَيْهِ ثُلُثُ الدَّيَّةِ وَيَجِبُ الْمَهْرُ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَمْسِكْ فَكُلُّ الدَّيَّةِ وَلَا مَهْرٌ جَلَاءً لِمُحَمَّدٍ ، وَإِنْ أَفْضَاهَا وَهِيَ صَغِيرَةٌ ، فَإِنْ كَانَتْ يُجَامَعُ مِثْلَهَا فَكُلُّهَا إِلَّا فِي حَقِّ سُغُوطِ الْأَرْضِ بِرِضَاهَا ، وَإِلَّا فَلَا حَدَّ وَلَزِيمَةُ ثُلُثِ الدَّيَّةِ وَالْمَهْرُ كَامِلًا إِنْ اسْتَمْسَكَ بَوَئِهَا وَإِلَّا فَكُلُّ الدَّيَّةِ دُونَ الْمَهْرِ جَلَاءً لِمُحَمَّدٍ لِدُخُولِ ضَمَانِ الْحَزْبِ لِضَمَانِ

Suç mağdurunun bülûğa ermemiş küçük kız çocuğu olması halinde, mağdure idrarını tutabiliyorsa, fâil diyetin üçte biri ile birlikte mehr-i misil ödeme zorundadır. Diyet müessir fiil karşılığı; mehir ise haddi gerektirmeyen gayri meşru ilişki karşılığıdır. Bu konumdaki kız çocuğunun idrarını tutamaması halinde ise fâil tam diyetle yükümlü olur. Ayrıca mehir vermesi gerekmez. Mehir tam diyetin içerisinde verilmiş sayılır¹⁶⁴.

Şafiî mezhebinde ikrah altında zina sonucu ifdâ meydana gelen kadına hem mehir hem de tam diyet ödenmesi gerekir. Kadının bekar olması halinde bekaret zararının yırtılması karşılığı ayrıca erş verilip verilmeyeceği konusunda mezhepte iki farklı görüş bulunmaktadır. Fakat, mezhepte hakim olan, verileceğine dair olan görüşdür¹⁶⁵.

Mâlikî hukukçulara göre ifdâ halinde hukûmet veya diyet gerekeceği şeklinde iki görüş mevcuttur. *Müdevvene'*de hukûmet gerekli görülürken; İbnü'l-Kâsım diyete hükmetmiştir¹⁶⁶. Ayrıca kızlık zararının izâlesi karşılığı bir erş gerekmeyeceği, bunun erşinin mehrin kapsamına gireceğine hükmedilmiştir¹⁶⁷.

Hanbelîlere göre ikrah sonucu ifdâ meydana gelmiş ise fâil, kadının mehr-i misli ile birlikte üçte bir diyet de ödemesi gerekir. Ayrıca bik-rini izâleden dolayı bir erş terettübü konusunda mezhepte iki farklı görüş bulunmaktadır¹⁶⁸. Kendisiyle zina yapılan mükrehe kadın bu temas sonucu idrarını tutamaz hale gelmiş ise fâilin, kadının mehri ile birlikte tam diyetini de ödemesi gerekir¹⁶⁹.

B. Mağdurun Suç Fâiliyle Evlenmesi

Bazı töresel ve yöresel uygulamalardan hareketle tecavüze uğrayan bir kadının bu fiili gerçekleştiren fâille zorla evlendirilmesi, mesele-

(الْكُلُّ كَمَا لَوْ قُطِعَ أُصْبَعُ إِنْسَانٍ ثُمَّ كَفَّهُ قَبْلَ الْبُرْءِ) İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 30; Bilmen, *Kâmus*, III, 221.

¹⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 75-76; Ebû Muhammed Ğânim, *Mecmau'd-damânât*, I, 448-449; Bilmen, *Kâmus*, III, 222.

¹⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XII, 296; Nevevî, *el-Mecmû'*, XX, 541-542.

¹⁶⁶ Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 124-125.

¹⁶⁷ Uleyş, *Minehu'l-celîl*, IX, 124-125.

¹⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 654-655.

¹⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 655. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, Ankara, 1996, s. 231-215.

nin dinî bir delile dayanıp dayanmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir¹⁷⁰.

Irza geçme fiili ikrah altında yani rıza bulunmadan yapılan bir suçtur. Kaldı ki kendi rızalarıyla nikah dışı ilişkiye giren kimselerin veya zina yapan bir kimseyle nikah akdi gerçekleştirmenin geçerliliği konusu dahi İslâm hukukçuları tarafından etraflı bir şekilde tartışılmıştır¹⁷¹. Nitelikli cinsel saldırı akabinde tarafların zorla evlendirileceklerine dair İslâm hukuk kaynaklarında her hangi bir hükme rastlayamadık. Aksine zorla yani ikrah altında gerçekleştirilen bir nikah akdi cumhura göre fâsittir¹⁷². Çünkü evliliğin rıza ve özgür irade beyanı ile yapılmış olması gerekir. Cumhurdan farklı düşünen Hanefî fukahâsı ise, bozuk da olsa bir irade beyanının bulunmasından hareketle ikrah altında akdedilen bir nikahın geçerli olacağına hükmetmişlerdir. Hanefî icthadı zaman zaman problemlere ve sosyal tahribata yol açtığından özellikle Osmanlı uygulamasında 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* realiteye uygun olan cumhurun görüşünü tercih ederek ikrah altında yapılan nikahı fâsit kabul etmiştir (*Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 57).

Buna göre, fasit nikah akdi, takarrub (zifâf/cinsel birleşme) olmamış ise herhangi bir hukukî sonuç doğurmaz, tarafların derhal ayrılmasını gerektirir. Kendi istekleriyle ayrılmazlar ise mahkeme kararıyla tefrik edilirler.

Eşler arasında takarrub meydana gelmiş ise şu sonuçlar doğar:

- a) Kararlaştırılan mehir ile denk mehir (mehr-misil)den hangisi daha az ise kadın onu almaya hak kazanır.
- b) Bu evlilikten doğan çocuğun nesebi sabit olur.
- c) Taraflar ayrıldıklarında kadın boşama iddeti bekler. Bu iddet süresi içerisinde kadına nafaka temini gerekir.

¹⁷⁰ Özsoy, Osman, "İslamiyet Bu Tür Evliliğe Ne Diyor?", <http://www.haber7.com/haber/20111205/islamiyet-bu-tur-evlilige-ne-diyor.php>, Haber 7, 05 Aralık 2011.

¹⁷¹ Bkz. Erturhan, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fıkhî Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 157-183.

¹⁷² Köse, Saffet, "İslâm Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflara Tesiri", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXII/2 (Nisan Mayıs Haziran 1996), 35-54; Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul, 2008, s. 46-47.

d) Sıhrî hısımlık doğar¹⁷³.

Bu noktada şu hususu da belirtmeliyiz ki; tabiûn fakihlerinden Osman el-Bettî (143/760), İbn Şübrüme (9144/761) ve Ebûbekir el-Asamm (210/816), bülûğ çağına ulaşmamış çocukların babası da dahil hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğine hükmetmişlerdir¹⁷⁴. Hukuk-ı Aile Kararnamesi de 12 yaşını tamamlamayan erkek çocuğun ve dokuz yaşını tamamlamayan kız çocuğun velisinin izni ile dahi evlendirilemeyeceğini hükme bağlamıştır. Ayrıca çocuk yaşta evlendirilen bir kız çocuğunun bülûğa ermesi ile birlikte nikahın mahkeme yoluyla sona erdirilmesi için bülûğ muhayyerliği tanınmıştır¹⁷⁵.

Yazar Özsoy'un da isabetle belirttiği gibi¹⁷⁶ "tecavüz bir cinsellik değildir, temel insan haklarına yapılmış alçakça bir saldırıdır. Cinsel tacize veya tecavüze uğrayan kişilerde; utanma, aşağılanma, korku, inkâr etme, reddetme, içe kapanma, güvensizlik, inançsızlık, umutsuzluk, çaresiz hissetme, bunalma, daralma, sıkılma ve kontrolü kaybetme korkusunun yanında, eve kapanma, küskünlük, bıkkınlık, iğrenme ve tikslenme şeklinde travma belirtilerine de rastlanmaktadır. Ayrıca tecavüze uğrayan kadınlarda sadece tecavüzcüsüne yönelik değil tüm erkelere yönelik olumsuz duygular gelişmekte ve bu duygu kadının tüm hayatını altüst etmektedir. Bu nedenle tecavüze uğrayan kadınlarda yaşları ne olursa olsun erkeklerden kaçınma, erkekler karşısında her zaman tetikte olma, korku içinde yaşama, tüm erkelere güvensizlik duyma, tecavüz edene ve tecavüz edilen mekâna yönelik kaçınma davranımı görülür. Bu nedenle kadının tecavüzcüsü ile evlendirilmesi fikri bu kadınların bir hayat boyu tetikte durmalarına ve ruhsal anlamda çöküntü içine girmelerine yol açar."

Bütün bu belirtilen dinî-fikhî, psikolojik, sosyolojik olumsuzluklarına rağmen şayet taraflar gerçekten özgür iradeleriyle bir araya gelme tarcihinde bulunuyorlarsa bunu engelleyen bir hukuk sistemi de yoktur.

¹⁷³ Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995, s. 206; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s. 50-51.

¹⁷⁴ Acar, H. İbrahim, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar* (Mayıs-Ağustos 2003), VI/16, s. 132.

¹⁷⁵ Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 75 vd; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 291.

¹⁷⁶ Özsoy, Osman, "İslamiyet Bu Tür Evliliğe Ne Diyor?", <http://www.haber7.com/haber/20111205/islamiyet-bu-tur-evlilige-ne-diyor.php>, Haber 7, 05 Aralık 2011.

C. Nesepe

Hız. Peygamber, çocuğun babaya nispet edilmesini sadece erkekle bayan arasında nikah bağı olması yani birleşmenin hukukî olması halinde mümkün olacağını ifade etmiştir¹⁷⁷. Hukukun cevaz vermediği bir hususu hukukî göstermenin mantığı olamaz. Dolayısıyla ikraha dayalı zina ilişkisi sonucu doğan çocuğun nesebinin İslâm hukukçularının hemen tamamına göre mükrih şahsa yani biyolojik babaya verilmesi söz konusu değildir. Ama çocuğun nesebi anne yoluyla devam eder. Çocuk hem annesinin kanı ve canından oluşan bir parça olması, anneliğinin kesin olması ve çocuğun iki taraflı nesepten yoksun bırakılmaması gerekçeleriyle biyolojik anne de olsa bu kadın hukukî anne olarak kabul edilmiştir. Anne ile çocuk arasında her türlü hukuk cereyan eder¹⁷⁸.

D. Çocuğun Alınması

İslâm'da insana ve onun hayat hakkına son derece büyük önem atfedilmiş, suçsuz bir insanın hayatına kasten ve haksız olarak son verilmesi hem en büyük suç hem de en büyük günahlardan kabul edilmiş ve karşılığında en ağır ceza olan idam cezası tertip edilmiştir¹⁷⁹.

İnsana ve hayat hakkına verilen bu önemin somut bir göstergesi olarak henüz tam bir kişiliği olmayan cenîne (fetus), embriyo aşamasında dahi olsa haklı gerekçelere dayanmayan kasıtlı müdahaleler suç ve cinayet sayılmıştır¹⁸⁰. Çünkü böyle bir tasarrufta Allah'ın yaratma, hayat

¹⁷⁷ (الْوَلَدُ لِلْفَرْشِ وَلِلْعَائِجِرِ الْحَمْرِيِّ) Buhârî, "Büyü", 3, 100, "Vasâyâ", 4, "Meğâzî", 53, "Ferâiz", 18, 28, "Hudûd", 23, Ahkâm, 29; Müslim, "Radâ", 36, 38; Ebû Dâvûd, "Talâk", 34; Tirmizî, "Radâ", 8, "Vasâyâ", 6; Dârimî, "Nikâh", 41, "Ferâiz", 45; Muvatta', "Ekdiya", 20; Ahmed b. Hanbel, I, 59, 65, 104, 186-187, 238-239, II, 239, 280, 386, 409, 466, 475, 492, V, 267, 326, VI, 129, 200, 237, 247.

¹⁷⁸ Erturhan, "Fikhî Açından Biyolojik Annelik ve Babalık", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy, 15, 2010, s. 175-196.

¹⁷⁹ Bkz. Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92-93; Mâide, 5/32, 45; En'âm, 6/151; İsrâ, 17/31, 33; Mümtehine, 60/12.

¹⁸⁰ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut, 1982, II, 51; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, II, 292-302; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Kahire, ty, s. 509-510; Ali Mansûr, *Nizâmü't-tecrîm ve'l-ikâb fi'l-İslâm*, II, 113-115; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1994, III, 119-127; Bilmen, *Kâmus*, III, 145-156; Karaman, Hayreddin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, İstanbul, 2002, II, 48-51; a. mlf, *Hayatımızdaki İslâm*, İstanbul, 2003, I, 71-89; Çeker, Orhan, "Çocuk Düşürme", *DİA*, VIII, 364-365; "İchâd", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, II, 56-63; Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 142-160; Dalgun, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, İstanbul, 2011, I, 248-253.

verme, rızık verme gibi tekeline tuttuğu sıfatlarına¹⁸¹ kısaca Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetine adeta bir isyan ve başkaldırı söz konusu olmaktadır.

Haram yolla ana rahmine düşen bir çocuğun kürtaj yapılarak alınması veya bir şekilde düşürülmesi konusunda İslâm hukukçuları arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ramazan el-Bûtî'nin de belirttiği gibi klasik fıkıh kaynaklarında tecavüz sonucu oluşan cenîn hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte¹⁸² klasik İslâm hukukçularının zina sonucu teşekkül eden bir çocuğun düşürülmesine cevaz vermedikleri anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda kadının rahmindeki nutfe/sperm zina sebebiyle ise bu nutfenin izalesinin cevazının düşünülebileceği kaydedilmiştir. Bununla birlikte ruh üfleninceye kadar bu nutfenin rahimde bırakılması halinde cenîni düşürme veya aldırmanın haram olacağı ifade edilmiştir. Bu görüş Remlî'ye aittir¹⁸³.

Zina sonucu teşekkül eden bir cenînin düşürülmesinin haram olduğu kanaatinde olan fukaha recme mahkûm edilen Ğâmidîyye'nin çocuğunun düşürülmesinin istenmemesi, üstelik Hz. Peygamber tarafından çocuğun doğurularak, emzirilip belli bir aşamaya gelinceye kadar haddin uygulanmasının ertelenmesini¹⁸⁴ gerekçe göstermektedirler. Nevevî (676/1277), ister zinadan isterse başka bir şekilde hamile kalsın, cenînin katledilmemesi için hamile kadına çocuğunu doğuruncaya kadar hadd uygulanmayacağını, bu konuda icmâ oluştuğunu ifade etmektedir¹⁸⁵.

Ramazan el-Bûtî de haram yolla yani zina sonucu teşekkül eden bir cenînin düşürülmesinin haram olduğu görüşündedir¹⁸⁶. Bir kimsenin diğer kimsenin suç ve günahından sorumlu tutulamayacağına hükmeden ayet ile¹⁸⁷, yukarıda zikri geçen Ğâmid'li kadının zina mahsulü çocuğu-

¹⁸¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/156; A'râf, 7/158; Tevbe, 9/116; Yunus, 10/56; Hacc, 22/6...

¹⁸² Bkz. Ramazan el-Bûtî, Muhammed Saîd, *Mes'ebetü tahdîdî'n-nesl vikâyeten ve ilâcen*, Dımaşk, 1988, s. 127.

¹⁸³ (لَوْ كَانَتْ التُّطْفَةُ مِنْ زِنَا فَقَدْ يُتَخَيَّلُ الْجَوَارُ . فَلَوْ تَرَكْتَ حَتَّى تُنْفَخَ فِيهَا فَلَا شَكَّ فِي التَّحْرِيمِ) Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 442; Süleyman Cemal (Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Acîlî eş-Şâfiî), *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*, Beyrut, ty, V, 491.

¹⁸⁴ Bkz. Müslim, "Hudûd", 22-24; İbn Mâce, "Diyât", 36.

¹⁸⁵ (أَنَّهُ لَا تُرْجَمُ الْمُجْبَلَى حَتَّى تَضَعَ ، سَوَاءً كَانَ حَمْلُهَا مِنْ زِنَا أَوْ غَيْرِهِ ، وَهَذَا مُجْتَمِعٌ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمُتَمَلَّ جَنِينُهَا) Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahih'l-Müslim*, Beyrut, 1998, XI, 200.

¹⁸⁶ Ramazan el-Bûtî, *Mes'ebetü tahdîdî'n-nesl*, s. 128 vd.

¹⁸⁷ İsrâ, 17/15.

nun düşürülmesinin istenmemesi, müellifin gerekçeleri arasındadır. Müellif, böyle bir cevazın ayrıca sedd-i zerâi ilkesiyle de açık tenâkuz oluşturacağına vurgu yapmakta¹⁸⁸ bu bağlamda şu görüşlere yer vermektedir: Zina mahsulü bir cenînin alınmasına cevaz verilmesi halinde fâillerin işledikleri bu zina fiili saklanmış olacak, dolayısıyla insanlar iffetli ile iffetsizi ayırt edemeyeceklerdir. Diğer taraftan böyle bir cevaz zina suçuna rağbeti de artırmış olacaktır¹⁸⁹.

Kadının ikrah, kaçırılma, cebir vb. haller sonucu hamile kalması halinde bu cenînin düşürülülüp düşürülmeyeceği hususunda fakihlerin farklı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Günümüz İslâm hukukçularından Karadâvî, iğtisâb ve ikrah altında hamile kalan bir kadının bu cenîni dört ayı tamamlamadan düşürebileceği kanaatindedir¹⁹⁰.

Ramazan el-Bûtî, böyle bir durumda evli bir kadın hangi zaruret halleri içerisinde çocuğunu düşürebiliyorsa¹⁹¹ o durumlardan birinin oluşması halinde ancak mükrehe hamile kadının çocuğunu düşürebileceğini veya aldrabileceğini ifade etmektedir¹⁹².

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da Bosna-Hersek örneğinden hareketle tecavüz sonucu hamile kalan müslüman kadınların rahimlerini tahliye edebilecekleri yönünde fetva vermiştir¹⁹³. Bu fetvada hamilelikte geçen süreden söz edilmemiştir. Ezher Şeyhi Tantâvî de bu durumdaki kadının kürtaj hakkı bulunduğunu iddia etmiştir¹⁹⁴.

Nihat Dalgın da savaş ve işgal esnasında zorla tecavüze uğrayan ve hamile kalan müslüman kadınların durumunun farklılık arz ettiğinden hareketle bu konumdaki kadınların hamileliklerini kürtajla sonlandırmaları caiz olmalıdır, demektedir¹⁹⁵.

¹⁸⁸ Ramazan el-Bûtî, *Mes'ebetü tahdîdi'n-nesl*, s. 128-139.

¹⁸⁹ Ramazan el-Bûtî, *Mes'ebetü tahdîdi'n-nesl*, s. 136.

¹⁹⁰ Bkz. Karadâvî, إجهاض الجنين الاغتصاب إذا تم 4 أشهر , <http://www.qaradawi.net/2010-02-23-09-38-15/7/4751--4-.html> (25 Mayıs 2012).

¹⁹¹ Detay için bkz. Ramazan el-Bûtî, *Mes'ebetü tahdîdi'n-nesl*, s.87-100

¹⁹² Ramazan el-Bûtî, *Mes'ebetü tahdîdi'n-nesl*, s. 141-143.

¹⁹³ Fetvalar, DİB Yayınları Ankara, 1995, s. 79-81.

¹⁹⁴ Tantâvî, للمغتصبة حق الإجهاض في أي وقت el-Ahrâm Gazetesi, 29 Kasım 2007/19 Zi'l-kâde, 1428 <http://www.ahram.org.eg/Archive/2007/11/29/FRON22.HTM> (22. 12. 2012).

¹⁹⁵ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, I, 290.

Bu görüşlere karşın Hayrettin Karaman ise “Zina ve tecavüzde hiçbir dahli ve suçu olmayan bir yavruyu öldürmenin caiz olduğuna bütün dünyanın üniversiteleri caiz deseler yine de bu cinayet caiz olmaz.” demektedir¹⁹⁶.

Bu görüşlerden Karaman ve Ramazan el-Bûfî'nin görüşlerinin teşri ruhuna daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

Irza geçme, her açıdan utanç verici, ilkel ve vahşiyane bir fiildir. Bu itibarla İslâm hukukunda çok ağır suçlar arasında kabul edilmiş ve cezası da o oranda ağırlaştırılmıştır. Gerek mağdur ve yakınlarının gerekse kamuoyunun temin ve teskini için bu kabil fiillerin karşılıksız kalmaması gerekir. Aksi halde adaletin tesisi, hakkın teslimi mümkün olmaz. Hukukun gayesi de zaten adaletin tesisi, hakkın sahibine teslimi ve mütecavizin ıslahının sağlanmasından ibarettir. Yalnız bunun gerçekleşmesi için cezanın suçla orantılı ve yeterli derecede caydırıcı olması yanında ispatın da çok sağlam ve dakik olması gerekir. İspatta gevşeklik mağdurun başka mağduriyetlere maruz kalmasına neden olabileceği gibi, her davacının sırf iddiasının esas alınması, sadece bazı zayıf karine, emare zan ve şüphelerden hareketle ceza infazına gidilmesi de sanıklar bakımından aynı derecede mağduriyet ve haksızlıklara yol açabilecektir. İslâm hukukunda bu kabil fiiller karşılığı tertip edilen cezaların ağır olması ve infazı sonucu meydana gelebilecek mağduriyetlerin telafisi mümkün olmadığından, İslâm hukukçuları suçun ispatında son derece ağır şartları sürmüşler, adeta kırk kırk yararcasına özenle hareket etmişler, ispatta en zayıf şüpheli dahi haddin infazına engel görmüşlerdir. Bunun yanında fiil tam anlamıyla ispat edilemese bile bazı karine, ifade ve emarelerin suç işlendiği yönünde kanaat oluşturması halinde ta'zîr türü bir ceza tertibini de yerinde görmüşlerdir. Belirtmeliyiz ki; İslâm hukukundaki ispat mekanizması, her iki tarafın da hukukunu azami düzeyde koruyacak niteliğe sahiptir. Bütün bu hassas ve titiz ispat sistemine rağmen işin içerisinde insan unsurunun bulunması, zaman zaman bazı yanlış yargı kararlarının çıkmasına da neden olabilir. İşte böyle bir noktada kişinin dinî hassasiyeti devreye sokulmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle İslâm hukuku müeyyide bakımından ikili bir karakteri haiz olduğundan, yargının bir şekilde yanıtılması veya yanlış hüküm vermesi halinde meselenin uhrevî

¹⁹⁶ Bkz. Karaman, H. “Kürtaj Hakkı”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 04. 01, 2008.

boyutu devreye girmektedir. Yani adaleti yanılarak yanlış karar çıkmasına neden olacakların, hesaplarını buna göre yapmaları istenmiştir.

Metin içerisinde görüldüğü üzere ırza tecavüz olayı sadece ispat ve ceza ile sınırlı olmayıp farklı malî ve hukukî sonuçlar da doğuran bir fiildir. Bu sonuçlar bağlamında bahse konu olan mehir ve diyetle mağduriyetinin giderilmesi hedeflenmiş, çocuğun nesebinin babaya verilmemesi ile onun hukuk içerisine çekilmesi, bu fiil sonucu oluşan çocuğun iskatinde cevaz verilmemekle de masum bir canın yaşatılması amaçlanmıştır.

Tekrar ifade etmeliyiz ki; böyle bir fiil insanı bayağılaştıran ve asla insan onuruyla bağdaştırılması mümkün olmayan sadece bireye karşı değil, bütün insanlığa ve nihayet Allah'a karşı işlenen bir suçtur. Dolayısıyla böyle sosyal bir yaranın hiç değilse minimize edilebilmesi için bireysel ve toplumsal düzeyde büyük gayret gösterilmesi zorunludur. Bu çerçevede din bilginlerine, eğitimcilere, ruh bilimcilere, sosyologlara ve tabi en başta aile ile kamu otoritesine önemli sorumluluklar düşmektedir. Böyle büyük bir yara ve hastalık ancak kolektif yardımlaşma ve koordine çerçevesinde tedavi edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî), Meclisü'l-ilmî, I-XI, Beyrut, 1970.

Abdülaziz Buharî (730/1330), *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî) Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1417/1997.

Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-Şerâti'l-İslâmiyye*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1424/2003.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-firak*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1405/1985.

Acar, Halil İbrahim, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar* (Mayıs-Ağustos 2003), VI/16, s. 125-140.

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991-92.

Ali Haydar Efendi (Küçük) (1334/1915), *Dürerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330.

Ali Mansûr, Ali, *Nizâmü't-tecrîm ve'l-ikâb fi'l-İslâm mukârenen bi'l-kavânîni'l-vad'iyye*, Müessesetü'z-zâhir, I-II, Medîne, 1396/1976.

Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.

Avvâ, Muhammed Selîm, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kâhire, 1983.

Aydın, Hakkı, "İslâm ve Türk Hukukunda İkrâh", *Atatürk ÜİFD*, Erzurum, 1993, Sy, 11, s. 299-325.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* Dâru'l-fikr, I-XII, Beyrut, 1411/1990.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (786/1384), *el-İnâye ale'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (474/1081), *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VII, Beyrut, 1332.

Bağdâdî, Abdülvehhâb (422/1031), *el-Meûne* (thk. Hamîş Abdülhak), Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1415/1995.

Baktır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Akçağ Yayınları, Ankara, ty.

el-Basmatü'l-virâsiyye (الوراثية البصمة),

<http://www.themwl.org/Fatwa/default.aspx?d=1&ctid=151&l=AR&cid=12>

Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhâkeme Hukuku* (Osmanlı Devri Uygulaması), İİAV. Yayınları, İstanbul, 1986.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyî's-sünne Hüseyin b. Mes'ûd (516/1122), *et-Tehzîb* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VIII, Beyrut, 1418/1997.

Behnesî, Ahmed Fethî, *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fikhi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru's-şurûk, Kâhire-Beyrut, 1409/1989.

—, Ahmed Fethî, *el-Mevsûatü'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'nehdati'l-Arabiyye, I-IV, Beyrut, 1412/1991.

—, Ahmed Fethî, *el-Ukûbe*, Dâru's-şurûk, Beyrut, 1403/1983.

Behûtî, Mansûr b.Yûnus b. İdrîs, (1052/1642), *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İkna'* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Dâru'l-fikr, I-VI, Beyrut, 1982.

Beroje, Sahip, *İslâm İspat Hukuku*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-X, Beyrut, 1414/1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1971), *Hukukî İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhîyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967.

Burhânüddîn el-Buhârî, Ebu'l-meâlî Mahmûd b. Sadru's-şerîa b. Mâze (616/1219), *el-Muhîtü'l-burhânî* (thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Mektebetü'r-rüşd, I-XXIII+fihrist, Riyad, 1424/2004.

Cercâvî, Ali Ahmed, *Hikmetü't-teşrîi'l-İslâmî ve felsefetühû*, Dâru'l-fikr, I-II, Beyrut, 1427-28/2007.

Çeker, Orhan, "Çocuk Düşürme", *DİA*, VIII, 364-365.

Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1996.

Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, (thk. Abdullah Hâşim Yemânî), Dâru'l-mehâsin, I-IV, Kahire, 1386/1966.

Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed (1201/1786), *eş-Şerhu's-sağîr* (nşr. Mustafa Kemal Vasfî), Dâru'l-maârif, I-IV, Kahire, ty.

Donay, Süheyl, *İnsan Hakları Açısından Sanığın Hakları ve Türk Hukuku*, İstanbul, 1982.

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk yayınları, İstanbul, 1995.

Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbiki Ceza Hukuku* (Genel Kısım), Beta Yayınları, I-III, İstanbul, 1997.

Dönmezer, "Suçsuzluk Karinesi Üzerine Düşünceler", Prof. Dr. Nurullah Kunter'e Armağan, İstanbul, 1998, s. 57-74.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972.

Ebû Muhammed Ğânim, İbn Muhammed elBağdâdî (1030/1620), *Mecmau'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma Muhammed), Dârusselâm, Kâhire, 1420/1999.

Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

—, *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

—, *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn (987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-fikr, I-IV, yy, ty.

Erbay, Celal, *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, MÜİFV. Yayınları, İstanbul, 1999 (*İspat Vasıtaları*).

Erem, Faruk, *Ceza Hukuk Usulü*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1973.

Erturhan, Sabri, "Fikhî Açından Biyolojik Annelik ve Babalık", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy, 15, 2010, s. 175-196.

—, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", *CÜİFD*, VI/2, 2002, s. 179-205.

—, "Zina İşleyen Bir Şahısla Yapılacak Nikah Akdine Fikhî Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 2, s. 157-183.

Fetvalar, DİB Yayınları Ankara, 1995.

Fuâd Ahmed, Abdülmün'im, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve devruhâ fi'l-ısbâti'l-cinâi bene's-şer'ati ve'l-kânûn*, el-Mektebetü'l-Mısriyye, İskenderiyye, ty.

Fudaylât, Cebr Mahmûd, *Sukûtu'l-ukûbât fi'l-fikhi'l-islâmî*, Dâru Ammâr, I-IV, Amman, 1408/1987.

Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman (1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik*, yy, 1303.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed (405/1014), *el-Müstedrek* (thk. Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, 1411/1990.

Hammâsî, Fethî b. Et-Tayyib, *el-Fikhu'l-cinâi'l-İslâmî* (el-Kısmu'lâmm), Dâru Kuteybe, Beyrut-Dımaşk, 1425/2005.

Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali (1088/1677), *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, (Reddü'l-muhtâr'ın kenarında), Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1412/1992.

Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Mağribî er-Raiynî (954/1547), *Mevâhibü'l-celîl şerhu Muhtasarı Halîl* (nşr. Zekeryyâ Umeyrât), Beyrut, 1416/1995.

Huraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (1101/1689), *Şerhu muhtasarı Sıydî Halîl*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Bulak, 1319.

Huzeyyim, Salih b. Nâsır, *Ukûbetü'z-zinâ ve şurûtü tenfizihâ*, Cidde, 1422/2001.

İbn Âbidîn, Muhammed Alâuddîn (1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1412/1992.

İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (741/1340), *el-Kavânînü'l-fikhıyye*, Dâru'l-fikr, yy, ty.

İbn Ferhûn, Burhanüddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed (799/1397), *Tebsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menâhici'l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar'aşlı), Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, I-II, Beyrut, 1416/1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk: Abdulaziz b. Abdullah b. Baz-M. Fuad Abdalbaki-Muhıbbüddin el-Hatib), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-Muhallâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, I-XII, Beyrut, ty.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (751/1350), *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-Şer'iyye* (nşr. Behîc Ğazâvî), Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrut, ty.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed (620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.

İbn Kudâme el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed el-Makdisî (682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni* (Muğnî ile birlikte), Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut, 1410/1990.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhanüddîn İbrahim b. Muhammed (884/1479), *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-X, Beyrut, 1402/1982 (el-Mübdî').

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim (970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, Beyrut, 1993.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (dede, 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsîl* (thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şarkâvî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (torun, 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk. Mâcid el-Hamevî), Dâru İbn Hazm, I-IV, Beyrut, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm (728/1327), *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, yy, ty.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullâh, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-fikr, I-IV, Beyrut, 1408/1998.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (861/1456), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.

İbnü's-Saâtî, Muzafferüddîn b. Ahmed (694/1295), *Mecmeu'l-bahreyn ve müleka'n-neyyireyn* (thk: İlyas Kaplan), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1426/2005.

“**İchâd**”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, II, 56-63.

Ka'bi, Halîfe Ali, *el-Basmatü'l-verâsiyye ve eseruhâ ale'l-ahkâmi'l-fikhiyye*, Dâru'n-nefâis, Amman/Ürdün, 1426/2006.

Karadâgî, Ali, “موقف الفقه الإسلامي من التعويض عن الضرر المعنوي”, http://www.qaradaghi.com/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=376:2009-07-08-08-12-48&catid=57:2009-07-08-07-58-38&Itemid=13

Karadâvî, Yusuf, “الفقه الإسلامي والبصمة الوراثية” <http://www.qaradawi.net/2010-02-23-09-38-15/4/787.html>

Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zahîra* (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, I-XIV, Beyrut, 1994.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, I-III, İstanbul, 1991.

—, Hayreddin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, İz Yayıncılık, I-III, İstanbul, 2002.

—, Hayreddin, *Hayatımızdaki İslâm*, İz Yayıncılık, I-II, İstanbul, 2003.

—, H. “Kürtaj Hakkı”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 04. 01, 2008.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiü'-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, ty.

Koşum, Adnan, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları (Önleyici Tedbirler ve Hatalardan Doğan Sorumluluk)* Fakülte Kitabevi, Isparta 2004.

Köse, Saffet, “İslâm Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflara Tesiri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXII/2 (Nisan Mayıs Haziran 1996), 35-54.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XX, Beyrut, 1985.

Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-âmmeh li'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-şerâti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-ilm, Beyrut, 1972.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Mektebü'l-a'lâmî'l-İslâmî, yy, 1406/1985.

— *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XVIII+Fihrist, Beyrut, 1414/1994.

Me'l-fark / “ما الفرق بين حكم الاغتصاب وحكم الزنا”, <http://islamqa.info/ar/ref/158282> (13.11.2012).

Merdâvî, Alâuddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman (885/1480), *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Muhammed Hâmid Fakî), Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XII, Beyrut, ty.

Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, I-IV, yy, ty.

Meyyâre el-Fâsî (1072/1661), Ebu Abdullah Meyyâre Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meyyâreti'l-Fâsî alâ tuhfeti'l-hükkâm fî nüketi'l-ukûd ve'l-ahkâm*, Haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1420/2000.

Muhayzîf, Muhammed b. Abdillâh, *Der'u'l-ukûbâti bi'ş-şübühât*, Matâbiu't-teqniyye, I-II, Riyad, 1414.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, (676/1277), *el-Minhâc şerhu Sahîh'l-Müslim*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1419/1998.

— *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (nşr. Muhammed Necîb el-Mutî), Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XXIII, Kahire, 1415/1995.

Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku* (Genel Hükümler), Beta Yayınevi, I-II, İstanbul, 1992.

Öz, Mustafa, “Ezârîka”, *DİA*, XII, 45-46.

Özsoy, Osman, “İslamiyet Bu Tür Evliliğe Ne Diyor?”, <http://www.haber7.com/haber/20111205/İslamiyet-bu-tur-evlilik-ge-ne-diyor.php>, Haber 7, 05 Aralık 2011

Öztürk, *Uygulamalı Ceza Muhakemesi Hukuku*, Dokuz Eylül Ün. Hukuk. Fak. Yay, Ankara, 1994.

Râfîî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm (623/1226), *el-Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad), Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, I-XII+Mukaddime, Beyrut, 1417/1997.

Ramazan el-Bûtî, Muhammed Saîd, *Mes'eletü tahdîdi'n-nesl vikâyeten ve ilâcen*, Mektebetü'l-Fârâbî Dımaşk, 1988.

Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (606/1210), *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XXX, Beyrut, 1411/1990.

Remlî, Muhammed b. Ahmed (1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1404/1984.

Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail (502/1108), *Bahru'l-mezheb fi furûi mezhebi'l-İmâm eş-Şafî* (thk. Ahmed Izzu İnâye ed-Dimaşkî, Beyrut, 1423/2002).

Sava Paşa (1901), *İslâm Hukuku Nazariyatı* (Trc.Baha Arıkan), Kitabevi, I-II, İstanbul, ty.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed Ahmed b.Ebû Sehl (483/1091), *el-Mebsût*, Dâru'l-fikr, I-XXX, Beyrut, 1989.

Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b.Ebû Bekir (911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, dâru'l-fikr, Beyrut, ty.

Süleyman Cemel (Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Acîlî eş-Şafî-1204/1790-), *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*, Dâru'l-fikr, I-V, Beyrut, ty.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, yy, ty.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed (790/1388), *el-Muvâfakât*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, ty.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Fîyrûzâbâdî (476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şafî'î*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-III, Beyrut, 1995.

Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VI, Beyrut, 1415/1994 (*Muğni'l-Muhtâc*).

Tantâvî, Muhammed Seyyid, *حق الإجهاض في أي وقت للمغتصبة* el-Ahrâm Gazetesi, 29 Kasım 2007/19 Zi'l-kâde, 1428 <http://www.ahram.org/Archive/2007/11/29/FRON22.HTM>

Tarablûsî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Halîl, *Muînu'l-hukkâm*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1973.

Tuncer, Hadiye, *Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi*, Tarım Orman ve Köyişleri bakanlığı yayınları, Ankara, 1987.

Turan, M. Fatih, "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar", *Atatürk ÜİFD*, Sy: 33, Erzurum, 2010, s. 143-167.

Udeh, Abdulkadir (1954), *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1415/1994.

Uleys, Muhammed b. Ahmed (1299/1882), *Minehu'l-celîl şerhu muhtasari Siydî Halîl*, Dâru'l-fikr, I-IX, Beyrut, 1409/1989.

Üsrüşenî, Muhammed b. Mahmûd b. el- Hüseyin b. Ahmed (632/1234), *Câmiu ahkâmi's-sığâr*, Kahire, 1994.

Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2008.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2009.

Zâhim, Muhammed b. Abdillâh *Tatbîku's-Şerîati'l-İslâmiyye fi men'i'l-cerîme*, Dâru'l-menâr, Kâhire, 1412/1991.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhyyü'l-âmm el-Fıkhü'l-İslâmî fi seobihi'l-cedîd*, Dâru'l-fıkr, I-III, Dımaşk, 1968.

Zeydân, Abdülkerîm, *Nizâmü'l-kadâ fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Amman, 1409/1989.

—, *el-Vecîz fi Usûli'l-fıkh*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1407/1987.

—, *Mecmûatü bühûsi'l-fıkhıyye*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1402/1982.

—, *el-Medhal li dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969.

—, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1994.

Zeyleî, Fahrüddîn Osman b. Ali (743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fıkr, I-IX, Dımaşk, 1989.

**AHMED HAMDÎ'NİN
MANZUM ABDÛLVEHHÂB-I GÂZÎ MENÂKIBI**

Alim YILDIZ*

Özet

Geleneksel İslam edebiyatında edebi türlerden biri olan menâkıbnâmelere Türk edebiyatında da oldukça rağbet edilmiştir. Türk edebiyatında daha çok manzum şekliyle görülen bu türün önemli örnekleri bulunmaktadır.

Bu makalede Ahmed Hamdî'nin Abdülvehhâb-ı Gâzî Menâkıbı ele alınmıştır.

İki bölümden oluşan makalenin ilk bölümünde Ahmed Hamdî'nin menâkıbnâmesi incelenmiş, ikinci bölümünde ise metnin orijinal hali verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, şiir, Ahmed Hamdî, Menâkıbnâme.

**Ahmed Hamdî's Poetic Explanation of the Menâkıb
of Abdulvehhâb-ı Gazi**

Abstract

Which is one of the traditional Islamic literature, literary genres menâkıbnâmes Turkish literature was also quite popular. Turkish

* Prof. Dr., CÜ İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ABD Öğretim Üyesi
(yildizalim@hotmail.com).

literature are important examples of this species in more poetic form.

In this article, we studied Menâkıbnâme's Ahmed Hamdî. The article consist of two chapter. In the first chapter, we studied Menâkıbnâme's Ahmed Hamdî. In the second chapter, the original text of Ahmed Hamdî's Manâkıbnâme's Abdulvahhâb-ı Gâzî has been given.

Key Words: Turkish Literature, Poem, Ahmed Hamdî, Menâkıbnâme.

Edebiyatımızda Menâkıbnâmeler

İslâm edebiyatlarında bir velînin hayatı etrâfında oluşmuş olan menkıbeleri ya da kerâmetleri anlatan dînî-tasavvufî eserlere *menâkıbnâme* denilmektedir.

Başlangıçtan itibaren iki tür menâkıbnâme yazılmıştır. Birincisi, dînî kahramanların, din uğruna savaşanların biyografik hayatları, mâcerâları ve olağanüstü kuvvetlerinden söz eden, *Dânişmendnâme* ve *Battâlnâme* gibi destânî ve hamâsî menâkıbnâmeler; ikincisi, zühd ve takvâsıyla şöhret bulmuş velîleri konu edinen menâkıbnâmelerdir. Velîlere ait menâkıbnâmeleri de işlenen konular itibariyle üç kısma ayırmak mümkündür.

1. Zühd ve takvâsıyla öne çıkan velî menâkıbnâmeleri (İbrahim Edhem (ö. 778) vb. gibi).

2. Tarikat kurucusu velîlerin menâkıbnâmeleri (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273) vb. gibi).

3. Zühd ve takvâ adı altında siyâsî bir akımın savunucusu olan velîlerin menâkıbnâmeleri (Bedreddin Simâvî (ö. 1420) vb. gibi).

Menâkıbnâmelerin daha çok tekke-tasavvuf muhitinde gelişmesi ve halka yönelik olması bu tür eserlerde sâde ve yalın bir dil kullanılmasına sebep olmuştur. Menâkıbnâmelerin diğer edebî eserlerden ayrılan yanları, telif veya derleme olsun, çoğunlukla kısa bölümler hâlinde tertip edilmiş, şekil, içerik, dil ve uslûp özellikleridir. Halk zihninde iyice yer etmiş olan kerâmet nevinden olağanüstü hadiselerin değişik tip ve zümrelere mal edilmesiyle yer yer anonim birer nitelik kazanan olayların yer aldığı menâkıbnâmelerin bir kısmı, tarihî gerçeklere tam bir uygunluk gösteren kronolojik eserlerdir. Konu edilen velîler hakkında en güvenilir kaynak olan bu tür menâkıbnâmeler, rastgele derlenmiş menâkıbnâme-

lerden çok daha değerli kültür eserleridir. Bunlardan pek çoğunda, meşhur tekke şairlerinin şiirlerine yer verilmiştir.

Tasavvufî akımların IX. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış olması nedeniyle yaygınlaşan menkıbelerin ilk örnekleri, büyük velilerin yaşadıkları bölgelerde yazılmış olan tarih kitaplarında görülür. Tabakât kitaplarının yazılmaya başlandığı X. yüzyılda çeşitli tasavvufî eserlerde menkıbelere oldukça geniş yer verilmiştir. Sülemî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye'si*, Kuşeyrî (v. 465/1703)'nin *er-Risâle fi İlmi't-Tasavvuf'u*, Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ'sı* ve Hucvirî (v. 470/1077)'nin *Keşfü'l-Mahcûb'*unda velîlere dair menkıbeler bulunmaktadır.

İlk müstakil menâkıbnâmelerin ortaya çıkışı XI. yüzyılda görülür. Arap edebiyatında görülen bu tür çalışmaların yoğunluğu, büyük velîler ile çevrelerindeki menkıbelerini didaktik bir muhtevâ ile anlatır. *Devhatü's-Safâ* ve *Esrâru't-Tevhîd fi Makâmâtî'sh-Şeyh Ebî Sa'îd* bu türün örneklerindedir. Bundan sonra, çerçeve daha da genişlediğinden, tarikat içinde önemli bir yeri olan birçok velî için menâkıbnâmeler yazılmaya başlanmıştır. Özellikle XIII. yüzyıldan sonra, İslâm dünyasının hemen her yerinde kuvvetli bir menâkıbnâme edebiyatının ortaya çıktığı görülür. Arapça menâkıbnâmelerin yanında Farsça ve Türkçe olarak da menâkıbnâmeler yazılmıştır.

Menâkıbnâmeler, yazıldıkları dönemlerin bir bakıma dinî, siyâsî, psikolojik ve sosyal panoraması niteliğini taşır. Menâkıbnâmeler Hıristiyan edebiyatlarında da önemli bir yer tutmuş ve XIX. yüzyıldan itibaren Avrupalı bilginler, bu tür batılı eserleri dinî, tarihî ve sosyolojik açıdan araştırmaya ve incelemeye başlamışlardır.

Menâkıbnâme geleneği Türkler arasında oldukça yaygındır. Karahanlı Devleti'nin ilk hükümdârı Satuk Buğra Han'ın kişiliği etrafında yazılmış olan *Tezkire-i Satuk Buğra Han* (telifi: XI. yy. sonu)'dan itibaren Türk toplumlarında oldukça rağbet gören *Alp-Eren hikâyeleri* menkıbevî bir üslupla anlatılmıştır. İslâm'ı, daha çok tasavvuf yoluyla öğrenen ve yaşayan Orta Asya Türkleri arasında Şamanların ve Budist azizlerin gösterdikleri olağanüstü hâllerin hâlâ canlılıklarını korumuş olmaları menâkıbnâmeler için yeterli ortamı hazırlamıştır. Bu nedenle Orta Asya'da ilk Türk tarikatı olan Yeseviyye'nin kurucusu Ahmed Yesevî'nin menkıbeleri, bütün Türkler arasında kolayca yayılmıştır.

Gerek Selçuklular gerekse Moğollardan kaçıp Anadolu'ya gelen İran asıllı mutasavvıflar arasında sözlü bir gelenek hâlinde gelişen menâkıbeler, XIII. yüzyıldan sonra Anadolu'da canlanan tasavvufî hayatın da etkisiyle yazıya geçirilmeye başlanmıştır. XIV. yüzyılda Abdalân-ı Rûm adı verilen savaşçı dervişlerin etkileri sadece tarikat çevrelerinde değil, halk ve asker arasında da geniş yankılar uyandırmıştır. XV. yüzyıldan itibaren menâkıbnâme türü Osmanlı sahasında büyük bir gelişme göstermiş ve tekke ve zâviyelerin kapatılmalarına kadar da yaygın bir şekilde yazılmaya devam edilmiştir.

Türk edebiyatında yüzden fazla menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Bunlardan çoğu, edebiyat tarihi için de çok değerli kaynak özelliği taşımaktadırlar.

Bu eserler, muhteva olarak, Sâkıb Mustafa Dede'nin *Sefine-i Nefise fi'l-Menâkıbı'l-Mevleviyye'si*, Yusuf Sinân'ın *Silsile-i Tarikat-ı Sünbülüyye* isimli eseri ile Ebû Rıdvân Sâdık Vicdânî'nin *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'si* gibi, ya bir tarikata âit olurlar, ya da Müstakîmzâde Saadeddîn'in *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam'ı*; Şevkî-i Kadîm'in *Menâkıb-ı Emîr Sultân'ı*; Abdurrazzâk'ın *Menâkıb-ı Şeyh Vefâ'sı* ve Şeyh Enîsî'nin *Menâkıb-ı Akşemseddin'i* gibi bir velîyi konu edinirler.

Türk edebiyatında manzum menâkıbnâmeler de oldukça önemlidir. Sünbül Sinan ve silsilesi için Muhammed Kayyimzâde ve Kürkçüzâde'nin *Silsiletü'n-Nûr'u*, Lokmânî Dede'nin *Menâkıb-ı Mevlânâ'sı* ile Derviş Ahmed'in *Menâkıbnâme-i Kemâl Ümmî* isimli eseri manzum menâkıbnâme örneklerindedir.

Türk edebiyatında, yazarı bilinmeyen *Menâkıb-ı Abdülkâdir Geylânî*, *Menâkıb-ı Seyyid Ahmed er-Rifâ'î* ve *Velâyetnâme* gibi önemli menâkıbnâmeler de vardır¹.

Hakkında manzum menâkıbnâme yazılanlardan birisi de Abdülvehhâb-ı Gâzî'dir. Sivas'ın manevî önderlerinden kabul edilen Abdülvehhâb-ı Gâzî için, tespitlerimize göre, üç ayrı manzûme kaleme alınmıştır. Bu manzûmelerden ilki, makalemizin de konusu olan XVIII. yüzyıl şairlerinden Sivaslı Ahmed Hamdî'ye aittir. İkincisi Ahmed Hamdî'nin

¹ Menâkıbnâmelerle ilgili bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara 1997; Ahmet Yaşar Ocak, Mustafa Kutlu, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, VI, 253-257; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara tsz., s. 329-331.

oğlu Sivas müftüsü Numan Efendi (ö. 1768)'nin², üçüncüsü ise Ahmed Sûzî (ö. 1830)'nindir³.

Menkıbeye geçmeden önce şairi hakkında bilgi verelim.

Ahmed Hamdi

XVII-XVIII. yüzyılda yaşamış olan Ahmed Hamdî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Şairle ilgili bilgi veren iki kaynaktan birisi Vehbi Cem Aşkun'un *Sivas Şairleri*, diğeri ise İbrahim Arslanoğlu'nun *Sivas Meşhurları*'dır.

Bu iki eserde de şairle ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Buradaki bilgilere göre Sivas'ta doğan şair, Sarıhatipzâdeler diye bilinen köklü bir aileden ve Muzaffer Sarısözen'in büyük dedelerindedir. Vehbi Cem Aşkun doğum ve ölüm tarihini bilmediğini, fakat şairin XVII. yüzyılda yaşamış olduğunu söylerken⁴ İbrahim Arslanoğlu doğum tarihiyle ilgili herhangi bir tarih vermemektedir.

Şiirlerinden hareketle doğum ve ölüm tarihine yönelik bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Yazmış olduğu "Fihrist-i Âl-i Osmân" isimli kasidesi 1632-1730 yılları arasında saltanat süren Osmanlı padişahlarını konu almaktadır. Kasidede ele alınan son padişah 1730-1754 yıllarında tahtta bulunan Sultan I. Mahmud'tur. Bu da şairin bu iki tarih arasında hayatta olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Şairin, annesi Ümmü Kadın'ın vefatına düşürdüğü tarih 1732'dir. Buradan da şairin 1732'den sonra vefat ettiği neticesi çıkmaktadır.

Doğumuna ait kesin bir bilgi yoksa da Abdülvehhâb Gâzî Menkıbesini hicrî 1100 (m. 1688) tarihinde kaleme aldığı bilgisinden hareketle⁵ XVII. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmininde bulunabiliriz.

Ahmed Hamdî'nin babası, Sivas müftülüğü görevinde bulunan Abdurrahman Efendi, annesi ise Ümmü Kadın'dır. Abdurrahman Efendi'nin Ahmed Hamdî'den başka Mustafa⁶ ve Abdullah isimli iki oğlu

² Alim Yıldız, "Sarıhatipzâde Ailesi Şairleri", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011, s. 94-97.

³ Bkz. Alim Yıldız, *Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri*, CÜ Yayınları, Sivas 2011, s. 21-31.

⁴ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas 1948, s. 168.

⁵ İsmail Hakkı-Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, (Hazırlayan Recep Toparlı), Sivas 2005, s. 166.

⁶ Nakşi şeyhi olan ve bir de vakfiyesi bulunan Mustafa Efendi, Abdurrahman Efendi'nin büyük oğludur. bkz. Ebubekir Sıddık Yücel, "Sarıhatipzâdelere Ait Üç Vakfiye", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzâdeler*, s. 16, 18, 22, 29,

daha vardır. Bu zatlardan Seyyid Abdullah Efendi, Sivas müftülüğü görevinde bulunmuş, dinî eserler telif etmiş ve 1732 tarihinde vefat etmiştir.⁷

Ahmed Hamdî'nin her ikisi de şair olan Numan ve Faik isminde iki oğlu vardır. Sarıhatıpzade ailesinin en meşhur isimlerinden biri, Sivas müftülüğü görevinde de bulunan Numan Efendi'dir.⁸ Ahmed Hamdî'nin diğer oğlu Faik hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır.

Ahmed Hamdî'nin eğitimiyle ilgili de bir bilgi bulunmamaktadır. Aile fertlerinin ilmiye sınıfından oldukları düşünüldüğünde, şairin de Sivas'ta bulunan medreselerden birinde eğitim gördüğü sonucu çıkar. Şiirlerinde kullandığı kelimeler göz önünde bulundurulduğunda Arapça ve Farsçaya o dillerle şiir yazacak kadar hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim Aslanoğlu şairle ilgili "Şair, müderris, müftü ve Ulu Cami'nin mütevellisi idi. İstanbul'da öldü, ünlü divan şairi Nabi'nin yattığı mezarlığa gömüldü." ifadelerini kullanmaktadır.⁹

Ahmed Hamdî'nin Nakşî şeyhi olduğu, hacca gittiği, müderrislik yaptığı ve 2 Aralık 1728 tarihinde bir vakıf kurduğu bilinmesine¹⁰ rağmen, hangi medrese veya medreselerde müderrislik görevinde bulunduğuyla ilgili şu ana kadar ulaşılabildiğimiz net bir bilgi bulunmamaktadır.

Arslanoğlu'nun verdiği bilgilerden, şairin Sivas müftülüğü görevi ile mezarının İstanbul'da olduğu hususu şüphelidir. Aile üyelerinden Uğur Sarısözen'in bizzat yaptığı araştırmalarda gerek belediye kayıtlarında gerekse şair Nâbî'nin mezarı civarında böyle bir mezarın varlığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Divanında yer alan kasidelerinden¹¹ de şairin İstanbul'da bulunduğu dair bir netice çıkmamakta, aksine şairin ömrünü Sivas'ta geçirdiğine dair işaretler bulunmaktadır. Çünkü kaside yazdığı kişilerin ta-

⁷ Ali Avcu, "Müftü Abdullah Efendi'nin İki Risalesi", *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile Sarıhatıpzâdeler*, s. 165-166.

⁸ Numan Efendi ile ilgili bkz. Salih Şahin, "Sarıhatıpzâde Seyyid el-Hâc Numan Efendi", *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile Sarıhatıpzâdeler*, s. 179-231; Hakan Yekbaş, "Sarıhatıpzâdelerden Numan Sabit Efendi ve Bilinmeyen Mi'râciyesi", *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile Sarıhatıpzâdeler*, s. 233-271.

⁹ İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, Sivas 2006, C. I, s. 427.

¹⁰ Bkz. Ebubekir Sıddık Yücel, *a.g.m.*, s. 23, 26.

¹¹ Kasideleri için bkz. Recep Toparlı, "Ahmed Hamdî'nin Kasideleri", *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile Sarıhatıpzâdeler*, s. 157-163.

mamına yakını Sivaslıdır ve Sivas'ta görev yapan valilerdir. Bu nedenle, Ahmed Hamdî'nin Sivas'ta yaşadığını ve Sivas'ta vefat ettiğini düşünüyoruz. Bununla birlikte mezarının nerede olduğuyula ilgili herhangi bir kayda ulaşılamamıştır.

Ahmed Hamdî'nin *Divan*¹², *Târîh-i Âl-i Osmân* isimli müstakil bir kasidesi¹³ ve *Menâkıb-ı Abdülvehhâb* adını taşıyan bir mesnevisi bulunmaktadır. Şairin bunlar dışında bir başka eserinin olup olmadığı bilinmemektedir.

Menâkıb-ı Abdülvehhâb

Halk arasında Hz. Peygamber'in sancaktarı olarak bilinen Abdülvehhâb Gâzî, Sivas'ta Yukarı Tekke'de türbesi bulunan bir zâttır. Tarihî kişiliği ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamasına rağmen, halk arasında Abdülmelik b. Mervan zamanında ordu komutanlığı göreviyle Sivas'a geldiği ve burada şehit olduğu şeklinde bir inanış vardır¹⁴.

Ahmed Hamdî'nin "Feilâtün Feilâtün Feilün" vezniyle kaleme almış olduğu Abdülvehhâb Gâzî menakıbı 78 beyitten müteşekkildir. Manzumenin tamamına baktığımızda sâde ve samîmî bir anlatım göze çarpar. Zaman zaman vezinde aksamalar görülmektedir. Şairin hem Divanındaki şiirlerde hem de *Târîh-i Âl-i Osman* kasidesindeki şiire hâkimiyeti ve vezin kullanımındaki mahareti göz önünde bulundurulduğunda, vezinde göze çarpan bu aksamalar müstensihatten kaynaklanmış olabilir. *Sivas Şehri*'nde¹⁵ bu menâkıbnameden verilen beytin bizim metnimizdekinden farklı olması da müstensih hatası ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Şairin böyle bir menakıbnamesi olduğu hem *Sivas Şehri* isimli eserde hem de İsmail Hami Danişmend'in *Destan ve Divan Edebiyatlarında İstanbul Sevgisi* isimli eserinde geçmektedir¹⁶.

¹² Alim Yıldız, *Ahmed Hamdî Divanı*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011, s. 3-20.

¹³ Mehmet Arslan, "Edebiyatımızda Fihrist-i Şâhânlar ve Sivaslı Ahmed Hamdî'nin Fihrist-i Âl-i Osmân'ı", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatîpzâdeler*, s. 143-156.

¹⁴ Menkıbevi hayatıyla ilgili bkz. İsmail Hakkı-Rıdvan Nafiz, *age*, s. 165-167.

¹⁵ Bkz. İsmail Hakkı-Rıdvan Nafiz, *age*, s. 166.

¹⁶ İsmail Hami Danişmend, *Destan ve Divan Edebiyatlarında İstanbul Sevgisi*, İstanbul 1941, s. 10; Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1988, s. 128.

Günümüze kadar bulunamayan bu metin, Süleymaniye Ktp. H. Şemsi-F. Güneren Blm. No: 38'de kayıtlı yazma mecmuanın 90b-91a sayfalarında yer almaktadır.

Diğer menâkıbnâmelerde olduğu gibi bu menâkıb da halk muhayyilesinin bir ürünüdür. Şair halkın mahsülü olan bu menâkıbı düzenleyerek kaleme almıştır. Durumun böyle olduğu şiirin başında verilen "Sivas'da medfûn Abdülvehhâb Gazî'nin el-sine-i ehl-i Sivas'da menâkıbı bu vech üzre meşhûrdur. El-ilmü inde'llâh" ibaresinden anlaşılmaktadır¹⁷.

Ahmed Hamdi, arkadaşlarıyla bir gün türbeyi ziyarete geldiklerinde dostlarının kendisinden burada yatan zatın kim olduğuna dair bilgi istemeleri üzerine bu menakıbı kaleme aldığını ifade etmektedir (Beyit: 54-59).

Menakıbnameye göre Abdülvehhâb Gâzî, birçok gazaya katılmış, Gâzî namını almış tabînden bir kişidir. Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik hicri 113 (m. 731-732) yılında İbn-i Şebîb'i komutan tayin ederek Anadolu'yu fethetmiştir. Abdülvehhâb'ın da içinde bulunduğu bu ordu Rum askerleriyle birçok savaş yapmış, Sivas'ı almak için yapılan şiddetli bir savaşta çok zayıt verilmiş ve bu esnada hem komutan İbn-i Şebîb hem de Abdülvehhâb Gâzî şehit olmuştur (Beyit: 8-30). Melik Danişmend döneminde Sivas fethedilmiş, Danişmentlilerden sonra Sivas Selçukluların eline geçmiş ve Selçuklu emirlerinden Çakır Bey rüyasında Abdülvehhâb'ı görmüş, Abdülvehhâb bu zattan bir su ağzında bulunan bedenini oradan çıkarmasını istemiştir. Ertesi gün şehir halkına rüyasını anlatan Çakır Bey, rüyasında gösterilen yere giderek sanki canlı gibi duran Abdülvehhâb'ın kanlı bedenini oradan alarak bugünkü bulunduğu yere defnetmiş ve birçok vakıf kurmuştur (Beyit: 30-48). Sürekli olarak ziyaret edilen bu kabir, Osmanlı sultanı II. Bayezid döneminde türbe haline getirilmiş, üzerine kubbe yapılarak tezyinata bulunulmuş ve pa-dışah fermanıyla vakıf tesis edilmiştir (Beyit: 49-52).

Ahmed Hamdî bundan sonra bu menâkıbı yazma sebebini anlatır (Beyit: 54-59) ve "Söz tamâm oldu duâ eyleyelim/Sıdk-ı niyyetle recâ eyleyelim" diyerek Cemâleddin Aksarayî'nin kabrinin de bu türbenin yakınında olduğunu ifade ettikten sonra, burayı ziyarete gelenlerden kendisi için de hayır dua isteğinde bulunarak şiirini tamamlar (Beyit: 60-78).

¹⁷ Menâkıbnâmelerin yazar özellikleri için bkz. A. Yaşar Ocak, *age.*, 36-37.

Metin

Hâbbezâ ravza-ı cennet-âsâ
Nevvera'llâhu Teâlâ ebedâ

Kıble-i ehl-i şalâh u âdâb
Merkad-i Hazret-i Abdülvehhâb

Hâkidir tûde-i misk ü 'anber
Bâdi Firdevs-i fezâsından eser

Ehl-i hâcâta bu oldı 'Arafât
Bunda hâsıl olagelmiş hâcât

Gerd-i hem-haşşiyet-i kühl-i cilâ
Sengidir cevher-i iksîr-i şafâ

Bu idi nakilde tahkîk-i kelâm
Cünd-i İslâmda gâzî-yi benâm

Âl [ü] aşhâbiyla olmuşdı nedîm
Mişli hem' ilm ü şecâ'atda 'adîm

Qahramân idi gâzâda meşelâ
Himmeti meşhûr idi beyne'l-a'dâ

'Aşrının fazlıyla mümtâzıydı
Tâbî'n içre adı Gâzî'yidi

10 Müslimîn 'askerine rehber idi
Cümlesinden bu dilârâ er idi

Çok gâzâ etmişdi fethe karîn
'Âdet olmuşdı gâzâ aña hemîn

Şam'da 'Abdûlmelikin oğlu Hişâm
Tutdı çün şadr-ı hilâfetde maqâm

Böyle olmuş idi târîhi beyân
Hicret-i Faḥr-i cihândan o zamân

Dâhil olmuşdı yüz on üç sâli
İstimâ' eyle olan ahvâli

Eyledi İbn-i Şebîbi serdâr
Rûma 'azm eyledi cünd-i ebrâr

Her taraf 'asker idüp ceng-i cihâd
Dâim eyler idi feth-i bilâd

Cünd-i İslâm başub Rûm'a kadem
Verdiler Ḳayşer-i ..ma¹⁸ elem

Düşmen-i dîn ile cenk eylediler
Kâfire 'âlemi teng eylediler

Ol zamân belde-i Sîvâs meger
'Asker-i Ḳayşere olmuşdı maḳar

20 Hem metîn idi kılâ' u sûrı
Bu idi memleketin ma'mûrı

Bunda çok cenk-i mesâff eyledi nâs
Döndi bismilgehe şehri Sîvâs

Eyledi şehre cihâd ehli hücûm
Her taraf eylediler ceng-i 'umûm

Müşrikîne bu gazâ dâğ oldu
Ḥûn-ı a'dâ Ḳızıl Irmağ oldu

Cenk ederdi bu gazâda bî-bâk
Şaf-be-şaf düşmeni eylerdi helâk

¹⁸ Kelime okunamamıştır.

Terjemânı sırr-ı şimşîr idi
Düşmana elçi giden Şîri idi

Dağı pür-âteş iken ceng-i mesâff
Oldı devletli o dem fevte muzâf

Müşrikîn ol dem 'îd eylediler
Çünkü merhûmı şehîd eylediler

Hem şehîd oldı o gün İbn-i Şebîb
Çün zuhûr etdi bu ahvâl-i garîb

Olmadı feth naşîb âhîr-i kâr
Kâfire oldı maqarr bu diyâr

30 Tâ zuhûr etdi Melik Dânişmend
A'nî ol şâh-ı sa'âdet-peyvend

Düşmen-i dîni idüp kahr-ı esîr
İtdi bu beldeyi feth ü teshîr

Münkariz oldı bunun silsilesi
Kalmadı mesned-i şâhda kesi

Oldılar 'adl ile Rûm sulţânı
Âl-i Selçûkun erüp evânı

Şehr-i Sîvâsa olup hâkim o dem
Nâmı Çakır Bey idi ehl-i kerem

Bu selâfın ümerâsından idi
Bu mülûkün vüzerâsından idi

Gece rü'yâda o sâhib-irfân
Bir 'aceb vâkıyı gördi 'ayân

Ki leb-i cûyda hûn-âğışte
Hâk-i hûn ile vücûdı şüste

İdüp ol vâli-i zî-şâna hitâb
Didi hâlâ benim Abdü'l-Vehhâb

Sen de gel hayr ile âsâr eyle
'Âleme naqşımı izhâr eyle

40 Mütenebbih olıcağ ol vâlî
Etdi taḥkîke heves ahvâlî

Subḥ-dem cem' idüp ol mihr-i dilîr
Bu şehir ḥalkını etfâl ü kebîr

Eyledi vâkı'asın naql ü beyân
Gördüğü vech ile evşâfın 'ayân

Cümle nâs ile maḥallinde turup
Buldılar naqşını yerden çıkarup

Hep beyân itdiği vech üzre şifât
Gûyiyâ var daḥı cisminde ḥayât

Defn idüp bu ser-gevherânı
Eyledi nice nice iḥsânı

Nice evkâf ile ikrâm itdi
Fuḳarâ zümresine iḫ'âm itdi

O zamândan berü ehl-i iḥlâs
İtdiler kabır ziyâretine ḥâş

İ'tibâr itdi selâḫın ü mülûk
Eyleyüp râh-ı ḥülûşına sülûk

Geçdi bu resm ile hayli müddet
Âl-i 'Osmâna irişdi devlet

50 Bâyezîd ol şeh bir 'adl-i velî
Ki bu hânedânda yokdur bedeli

Yapdı bu merkadî tezyîn itdi
Haqq ile vakfını ta'yîn itdi

Yapdırıp üstüne bu resme kubâb
İtdi bu vech ile ihrâz-ı şevâb

Mu'teberdir dağı halk içre henüz
Dağı efzûn ide Haq rûz-be-rûz

Bir gün ihvân ile olup hem-râh
Bu ziyâretgehe geldik nâgâh

Dediler kim ola bu kutb-ı cihân
Ne zamân oldu bu hâk içre nihân

Sergüzeştin bize takrîr eyle
Bildiğin mertebe tahrîr eyle

Herkesin tâ ola ma'lûmı bu kes
İdeler semt-i hulûşına heves

Eyledim sözlerini ol dem işgâ
Reddolunmaz sühan-ı ehl-i şafâ

Rûh-ı pâkinden idüp istimdâd
Eyledim hâlini nazm u inşâd

60 Söz tamâm oldu du'â eyleyelim
Sıdk-ı niyyetle recâ eyleyelim

Rûz-ı maşşerde ola bana şeff'
Bu sebeble vire Hâk kadr-i refî'

Hâk Teâlâ yerini nûr itsün
Hem tecellî ile mesrûr itsün

Hem-civârında olan ehl-i kubûr
Olalar cümle günehten mağfûr

Evliyâ merkadidir etrâfı
Şülehâ medfenidir eknâfı

Aksarâyî ki Cemâleddîndir
Her kerâmâtıyla şöhret-bîndir

Hâric-i kubbede medfûn olmuş
Kabri envâr ile meşhûn olmuş

Bunda âdâbıyla eyle harekât
Âhîretde bulasın fevz ü necât

Ey Hudâvend-i 'azîmü's-şânım
Ey benim Hâlîk-ı zî'l-işânım

İtme ihsân kapusun bendeñe sed
İtme ben bendeñe ol derdine red

70 Enbiyânın şeref [ü] şânı için
Âl [ü] aşhâbının irfânı için

Tâbî'in ü şülehâ hürmetine
Gâziyân [u] şühedâ hürmetine

Ehl-i 'aşkıñ seherî âhı için
Evliyânın dil-i âgâhı için

Rûz-ı maḥşerde koma Ḥamdîyi zâr
Ola pâ-beste-i zincîre-i nâr

Pertev-i rahmetiñ işrâk eyle
'İttikâ silkine ilhâk [eyle]

Defter-i cürmine çek ḥaṭṭ-ı 'afv
Nâmını eyle o defterde maḥv

'Âlem-i şümme denânıñ şâhı
Ola maḥşerde şefâ' at-ḥâhı

Vire zâirlerine Rabb-i celîl
Her bir ḥaṭveye biñ ecr-i cezîl

78 Hem budur cümle muḥibbâna recâ
Bu fakîre ideler ḥayr du'â

KAYNAKÇA

- Arslan, Mehmet, "Edebiyatımızda Fihrist-i Şâhânlar ve Sivaslı Ahmed Hamdî'nin Fihrist-i Âl-i Osmân'ı", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011..
- Aslanoğlu, İbrahim, *Sivas Meşhurları*, Sivas 2006.
- Aşkun, Vehbi Cem, *Sivas Şairleri*, Sivas 1948.
- Avcu, Ali, "Müftü Abdullah Efendi'nin İki Risalesi", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011..
- Danişmend, İsmail Hami, *Destan ve Divan Edebiyatlarında İstanbul Sevgisi*, İstanbul 1941.
- İsmail Hakkı - Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, (Hazırlayan Recep Toparlı), Sivas 2005.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Kutlu, Mustafa, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, Ankara 1997.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara tsz.
- Şahin, Salih, "Sarhatipzâde Seyyid el-Hâc Numan Efendi", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.
- Toparlı, Recep, "Ahmed Hamdî'nin Kasideleri", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.
- Yekbaş, Hakan, "Sarhatipzâdelerden Numan Sabit Efendi ve Bilinmeyen Mi'râciyesi", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.
- Yıldız, Alim, "Sarhatipzâde Ailesi Şairleri", *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.
- _____, *Ahmed Hamdî Divanı*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.

- _____, *Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri*, CÜ Yayınları, Sivas 2011.
- Yücel, Ebubekir Sıddık, "Sarhatipzâdelere Ait Üç Vakfiye", *Kültür Tarihimize Sivash Bir Aile Sarhatipzâdeler*, Buruciye Yayınları, Sivas 2011.

CAHİZ'A GÖRE HİLAFET

Mehmet BAKTIR*

Özet

Cahiz'a göre halifeyi Allah değil insanlar belirlenmektedir. Bu görevi yapacak kişilerin yönetme kabiliyetine sahip dürüst kişiler olması gerekir. Onların sadece dürüst veya dindar olmak bu iş için yeterli değildir. Halifenin diğer insanlardan da üstün bir yanı yoktur.

Anahtar Kelimeler: Cahiz, Halife, Mutezile

Caliphate According to Cahiz

Abstract

In Cahiz's opinion; it is human beings who determinate the caliph, not God. Those who will perform this duty must be honest has the capability of ruling. Being only honest and pious is not enough for this mission. In fact a caliph has no superior side over other people.

Key Words: Cahiz, Caliph, Mutezile

A- HALİFE KAVRAMI

Halife, Arapça kökenli olup, "arkada olmak, birinden sonra gelmek, sonra yaşamak" vb. anlamlara gelen (خلف يخلف خلفا) fiilinden türemiştir.¹ İstilahta ise bir idareciden sonra gelen diğer idareciye veya onun

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Bkz. İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, **Mucemü'l-Mekâyis fi'l-Luğa**, Tah. Şihâbüddin Ebu Amr, Beyrut, 1994, s. 327; İsfehâni, er-Râğıb, **Müfredâtü li Elfâzi'l-**

yerine geçecek kişiye verilen addır. İslam dünyasında Hz. Peygamberden sonra onun yerine Müslümanları idare eden kişilere halife denmiştir.² Ancak daha sonraları bunun yerine farklı kavramlar da kullanılmıştır. Bunlar, *Halîfetullah*, *Halîfetü Resûlillah*, *Emîrü'l-Müminin*, *Halîfetü'l-Müminin* ve *Halife* gibi isimlerdir. Her idarecinin ya da mezhebin kendilerine göre bir idarecilik anlayışı vardır. Her idareci idealindeki devlet adamı vasfını kendisinde oluşturmak için buna uyacak unvanı kullanmaktadır. Onun için bu isimler ve onlara yüklenen anlamlara kısa da olsa değinmek yerinde olacaktır.

Halîfetullah: Bu kavram, Şiiler ve Ehl-i Sünnet tarafından kullanılır ama ikisinin kastettiği anlam birbirinden oldukça farklıdır. Şiiler'in "Allah'ın halifesi" ifadesinden kasıtları, halifenin Allah tarafından atanmasıdır. Onlara göre Allah, Hz. Peygambere kendisinden sonra kimin halife olacağını bildirmiştir. Daha sonra Allah, Hz. Peygamberin belirlediği halifeye de kendinden sonra kimin halife olacağını bildirmiştir.³ Dolayısıyla bu halifeler, Allah'ın peygamberden sonra yeryüzünü idare etme görevini verdiği kişilerdir. Ancak Hz. Ali'nin bunu doğrulayan ve daha önceki halifelerin ya da onları seçenlerin yanlış yaptığını ifade eden bir sözüne rastlayamadık.

Ehl-i Sünnet ise Abbasi döneminden beri Şiilerin iddialarına karşı halifeleri Allah'ın tayin ettiğini savunur. Ancak onlara göre Allah'ın halife tayin etmesi kader vasıtasıyladır. Allah kimin halife olmasını takdir ettiyse o halife olmuştur. Kimse Allah'ın takdirini değiştiremez. O halde kadere karşı gelmenin kişileri cehenneme götürmesinden başka bir faydası yoktur. Bu nedenle, Abbasi halifelerine göre halifeler Allah'ın halife-

Kur'an, Tah. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1992, s. 295; ez-Zemahşerî, **Esâsü'l-Belâğa**, s. 173; İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, ts. IX, 53; Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musâ el-Hüseynî, **el-Külliyyât**, Tah. Adnân Derviş, Muhammed el-Mısri, Beyrut, 1992, s. 427; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsîfî, **Cevâhirü'l-Kâmûs**, Tah. Ali Şîrî, Beyrut, 1994, XII, 187.

² Ebü'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s. 427; et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1984, I, 92; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsîfî, **Cevâhirü'l-Kâmûs**, Tah. Ali Şîrî, Beyrut, 1994, XII, 194.

³ el-Muzaffer, Muhammed Rıza, **Akâidü'l-İmamiyye**, Kahire, 1391, s. 51; Emin, **Fecrü'l-İslam**, s. 267.

sidir.⁴ Onları bu görüşe götüren şey ise Eş'arî kelamının Allah anlayışı ve bu anlayışa göre oluşturdukları kader inancıdır. Çünkü Eş'arîlere göre, Allah bu âlemde insan fiilleri de dahil, her şeyin yaratıcısıdır. İnsana sorumluluk yükleyen şey ise, insanın içinden bir isteğin geçmesidir. Bunun dışında ne varsa hepsi Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla. Dolayısıyla halifeliği ele geçiren kişi gücü eline aldıktan sonra halife sayılır. Çünkü Allah onun başa geçmesine takdir ederek müsaade etmiştir, hatta yaratmasıyla da onu başa geçirmiştir.⁵ Aslında bu metot, Şiilerin ilham yoluyla halifelerin Allah tarafından atanması düşüncesinden daha makuldür. Çünkü bu anlayışa göre atamayı, Allah kimseye havale etmeden bizzat kendisi yapmaktadır. Eğer atamayı Allah yapıyorsa, Allah'ın kimseyi aracı yapmaksızın kendisinin doğrudan ataması, Şiilerin ilham yoluyla atama fikrinden daha mantıklı ve daha gerçekçidir. Mademki Allah, atamaları kendisi yapmaktadır, bunu bildirmesi için niye bir insana veya halifesine ihtiyaç duysun, doğrudan kendisi atar, ve böyle yapması da daha iyi olur.

Halîfetü Resûlillah: Bu kavramı kullananlar ise Allah'ın halifesi kavramına tepki olarak kullanmışlardır. Bu tepkinin altında yatan şey, aslında kendilerinin bu göreve Allah tarafından getirilmediklerini ifade etmektir. Çünkü Şiiler, Hz. Ali'nin Allah tarafından halife tayin edildiğini savunurlar. Halifeyi Allah'ın tayin ettiği fikrine karşı çıkanlar da halifenin insanlar tarafından belirleneceğini savunurlar.⁶

Hz. Ebu Bekir kendisine Allah'ın halifesi diye hitap edildiğinde ben Allah'ın resulünün halifesiyim demiştir. Hz. Ömer ise hem Allah'ın

⁴ İbn Kuteybe, Ebu Abdullah b. Müslim, *Uyûnü'l-Ahbâr*, Tah, Yusuf Ali Tavîl, Beyrut, ts. II, 274; es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tarihü'l-Hulefa*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır, 1952.s. 263-264

⁵ Bkz. el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut, 1983, s. 102-114.

⁶ İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Ter. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1990, I, 489-494; Niyazi, Mehmet, *İslam Devlet Felsefesi*, İstanbul, 1994, s. 60; Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara, 2005, s. 123; Câmîî, Muhammed Mescid, *Ehl-i Sünnet ve Şiada Siyasi Düşüncenin Temelleri*, Ter. Malik Eşter, İstanbul, 2003, s. 64.

halifesi hem de Allah'ın elçisinin halifesi tabirini kullanmamış, kendine "müminlerin emiri" denmesini istemiştir.⁷

Bu sözün o günden söylenmesi, bir anlayışa karşı yapılan mücadelenin sadece bir taht kavgası için olmadığını kanıttır. Çünkü Hz. Ebu Bekir, kendisini topluma, onlardan biri olarak tanıtmakta ve masum olmadığını bildirmektedir. Ehl-i Sünnetin benimsediği yol sonradan geliştirilmiş bir teori olmayıp, sahabe zamanından beri mücadelesi verilen bir anlayıştır. Halen bu alanda Ehl-i Sünnet ve Şiiler için de mücadele bitmiş değildir ve bitmesi de mümkün görünmemektedir. Çünkü bu anlayış farkı, sıradan kabullenme olmayıp, bir düşünce sisteminin zorunlu gereklerindedir.

Halife: Bu kavram halifenin kimin halifesi olduğunu açık ifade etmediği için Allah'ın halifesi, Resulünün halifesi ve halkın halifesi anlamlarının hepsini kapsar. Bu üç anlamı içinde bulundurması ve her görüşe hitap etmesi, kullanımını kolaylaştırmıştır. Herkes halife diyor, ama kendi düşüncesindeki manasını kastediyor. Aslında bu bir anlam kargaşasına yol açmakla birlikte en azından kullanımda ittifakı sağlamaktadır.

Ehl-i Sünnet ilk dört halife için bu kavramı kullanırken, diğerleri için "melik" vb. kavramlarını kullanmıştır. Şiiler ise daha çok "imam" kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak Abbasiler döneminde devlet başkanları için "halife" kavramı kullanılmıştır. Zaten onlar, idareyi dinî bir görüntüye büründürüp, muhaliflerin tepkilerini ortadan kaldırmak ve bu sayede sükuneti sağlamak istiyorlardı.⁸ Halife kelimesi de anlam açısından ilahî bir havayı daima içinde taşıyordu. Bugün bile halife dendiğinde dinî bir kimliği olan, hatta Şiilerin imam kavramının içeriğine yakın bir yönetici akla gelmektedir.

Ehl-i Sünnet kelim kitaplarında bu kavram, "imamet" olarak geçmiş ve bu isimle de devam etmektedir. Bunun nedeni ise, hilafeti inanç konusu yapan Şiilerin "imamet" kavramını kullanması ve Ehl-i Sünnetin de Şiilerin bu tutumuna karşı daha tutarlı cevap vermek için aynı dili kullanmak zorunda kalmasıdır.

⁷ el-Hindî, Ali el-Muttaki b. Hüsameddin, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, Tah. Eş-Şeyh Derki Hayyanî, 1405, 14048, V, 589; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 578; Niyazi, *İslam Devlet Felsefesi*, s. 60.

⁸ Câmîî, *Siyasî Düşüncenin Temelleri*, s. 173.

Emir: Bu kavram Arapların cahiliye döneminden beri halkı ve askeri idare eden kişilere verdikleri isimdir.⁹ Hz. Ebu Bekir ve Ömer de bu kavramı beğeniyorlar ve kendilerine böyle hitap edilmesini istiyorlardı. Onlar halifenin dini bir lider olmadığını düşünüyor ve bunu da bu kavramı kullanarak ifade etmek istiyorlardı. Çünkü onların döneminde, iktidar mücadelesinde çatışan iki temel fikir vardı. Bunlardan birincisi, halifenin dinî bir lider olması ve Allah'ın belirlediği görüşü, diğeri ise Hz. Ebu Bekir ile Ömer'in savunmuş oldukları, halifenin dinî bir lider olmayıp, halkı yöneten ve onların işlerini yürüten kişiler olduğu görüşüdür.

Emir kavramı genelde "Emirü'l-Müminin" şeklinde tamlamalı olarak kullanılmıştır. Bunun anlamı; halifenin, Allah'ın veya Peygamberin halifesi olmayıp, halkın halifesi olmasıdır. Bu kavram tek başına kullanıldığı da ise emirlik veya sultanlık anlamı ifade etmektedir. Emeviler de genelde kendilerini "halife" değil de sultan anlamı içeren "melik" ve "emir" gibi kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir. Çünkü onlar yönetimi ilahî bir görev olarak değil, aksine, idare makamının bir sultanlık ve güç sonucu elde edilen bir makam olarak görmüşlerdir.¹⁰ Bu nedenle de kendilerine "Emirü'l-Müminin" ve "İmamü'l-Müminin" denmesinde bir sakınca görmemişlerdir.

İslam düşünce tarihinde "Emirü'l-Müminin" kavramı, hilafetin bitişi kabul edilen dördüncü halife Hz. Ali'nin vefatından sonra gelen devlet yöneticileri için daha sık kullanılmıştır.¹¹ Hatta dört halife döneminin dışında kalan yönetim şekilleri için hilafet değil de meliklik dönemi denmektedir. Gerçek hilafet, dört halifeyi içine alan dönem olarak kabul edilmektedir. Bu algılamayı haklı çıkaracak şeyse halifelerin iş başına geliş şekillerinde olan değişimdir. Çünkü dört halife döneminde halifelik en azından babadan oğula değil, belli şartlarda uygun kişiye verilmekteydi. Daha sonraları halifelik babadan oğula geçen saltanat şeklini almıştır.

İmam: Önder anlamına gelen bu kavram iki farklı mana içermektedir. Bunlardan biri namaz kıldıran, diğeri ise devleti yöneten ve aynı zamanda o devletin halkının da dinî lideri olan kişidir. Birinci anlamdaki

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 578; Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 112.

¹⁰ Câmîî, *Siyasî Düşüncenin Temelleri*, s. 173.

¹¹ Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul, 1991, s. 116.

imam kavramı sonraları ortaya çıkmış, namaz kıldırmakla görevli ve devlet memuru olan kişilere verilen genel bir addır. Ancak imam kavramı toplumu yönlendirme ve cemaate namaz kıldırma işlerinden de öte meşruiyetinin bir simgesidir. Özellikle de Cuma hutbesi okuma ve Cuma namazı kıldırma işlerini devletin görevlendirdiği memurlar (imamlar) yapabilir. İmam olmazsa onun yerine namaz kıldırmaya izin verdiği bir kişi olması gerekirdi. Bu nedendir ki, devlet başkanından izin alınması Cuma namazının şartlarından. Çünkü imam özellikle de Cuma imamı, topluma hitap etmekte ve onlara bildiri sunmaktadır.

İkinci anlamdaki imamlık ise bir toplumu yöneten ve ona dinî liderlik yapan kişi demektir. Bu anlamda bir liderlik anlayışı Şiiiler ve Ehl-i Sünnet'in tasavvuf önderlerinde görülmektedir. Ancak bunun tasavvuf-taki adı imam değil şeyhtir. Şiiilerde bu liderlik hem bir devlet başkanlığını hem de toplumun manevi önderliğini, Ehl-i Sünnet anlayışında da toplumun manevi önderliği ifade etmektedir. Şiiilerde nasıl ki imama inanmayan kişi inaçsız kabul edilmişse, tasavvufta da "şeyhi olmayan şeyhi şeytandır," görüşü kabul edilmiştir. Hatta bu ifade bir hadis olarak aktarılır. Ancak Şiiilerdeki gibi, kesin bir şekilde inaçsız kabul edilmese de, hidayete erdirecek bir şeyhe bağlanılmazsa, şeytanın onu kolayca kandırıp yoldan çıkaracağına inanılır.¹²

Şiiilerin anlayışına göre imam, Allah'ın Peygamberlerden sonra yeryüzünü idare etmek için görevlendirdiği kişiler olup, peygamberlerden tek farkı vahiy alamamalarıdır. Vahiy almasalar da, onun yerine ilham alırlar ve bu ilhamla gaip şeylerin bilgilerini Allah'tan öğrenirler. Bu bilgileri olduğu gibi koruyabilmeleri için de peygamberlerin günah işlemekten masum olması gibi, halifeler de günahattan korunmuşlardır. Bu nedenle onlar asla hata yapmazlar, daha doğrusu hata yapmalarına izin verilmez.¹³

İmaret: Bu ifade daha çok hadis kitaplarında ve bazı mezhepler tarihi kitaplarında geçmektedir. Hilafet kavramı yerine kullanılan bu kav-

¹² el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Haz. Maruf Zerrik, Ali Abdülhamit Baltacı, Beyrut, 1993, s. 380.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 496, 500; Muzaffer, *Akâidü'l-İmamiyye*, s. 51; Câmîî, *Siyasi Düşüncenin Temelleri*, s. 169, 210.

ram, Müslümanların askeri, mali ve idari işlerini yürütme anlamına gelmektedir.¹⁴

Bu tanımları toplu halde değerlendirecek olursak, Ehl-i Sünnete göre halife Hz. Peygamberin idari görevini, Şiilere göre ise Allah'ın temsilciliğini yapan kişidir. Buradan hareketle de Ehl-i Sünnete göre halifeyi halk, Şiilere göre de Allah tayin etmektedir. Ancak daha sonraları Eş'arî inancının doğrultusunda her ne olursa olsun, bu alemdeki diğer şeyleri takdir eden ve yaratan Allah halifeyi de tayin etmektedir. Yalnız bu anlayışa göre Allah doğrudan değil, takdir (Kader) yoluyla tayin etmektedir. Çünkü Eş'arî inancına göre bu alemde her şeyi yaratan ve takdir eden sadece Allah'tır, onun dışında hiçbir varlık güç ve kudret sahibi değildir.

B- HALİFENİN LÜZUMU

Devlet başkanı Şiilere göre Allah tarafından atanmakta¹⁵, Ehl-i Sünnet ve Mutezileye göre insanlar tarafından belirlenmekte, bazı Haricilere göre ise devlet başkanına ihtiyaç yoktur. Buna göre Şiiler Allah tarafından atanan devlet başkanına uymayı farz sayarken, Ehl-i Sünnet ve Mutezile hem devlet başkanını belirlemeyi hem de belirlenen devlet başkanına uymayı farz saymaktadır. Bazı Hariciler ise ne belirlemeyi ne de uymayı gerekli görmemektedirler.¹⁶

Cahız, devlet başkanı seçmenin insanlara gerekli olmadığını, imam seçmeden yaşayabileceklerini savunanlara karşı çıkmaktadır. Ona göre her zaman idareciyi istemeyen ve keyfine göre yaşamak isteyenler çıkabilir ama bu asla tasvip edilmez. Haricilerin; kanunlar olduğu müddetçe devlet başkanına gerek yoktur, herkes kanunlara uyar ve sorun çıkmaz, savunmasına karşı Cahız, insanların kanunları kabul etseler de onun

¹⁴ Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc, es-Sahih, Nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki, İstanbul, ts, **İmare**t, 32, (III, 1466); İbn Hazım, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal**, Tah. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Beyrut, ts, IV, 153.

¹⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 496; Evkuran, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, s. 153.

¹⁶ el-Mâverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed, **el-Ahkâmü's-Sultaniye**, Beyrut, ts, s. 5; er-Râzî, Fahrüddin Ziyâüddin Ömer, **İslam İnancının Ana Konuları**, Ter. Nadim Macit, Erzurum, 1996, s. 129. Mâverdî, **el-Ahkâmü's-Sultaniye**, s. 5; el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, Beyrut, 1983, s. 234; et-Taftazânî, Mesut b. Ömer b. Abdullah Sa'düddin, **Şerhü'l-Makâsîd**, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, V, 235; İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 483; Korkmaz, Fahrettin, **Gazâlî'de Devlet**, Ankara, 1995, s. 106.

kendine uygulanmasını istemediklerini söyler. Dolayısıyla ona göre devlet başkanını belirlemek insanlara farzdır.¹⁷

Kısacası Cahız'a göre bir devlet başkanının olması ve bu devlet başkanının bir tane olması gerekir.¹⁸ Ona göre bu gerekliliğin kaynağı naslar olmayıp insanların ihtiyaçları ve sahabenin uygulamasıdır. Yalnız Cahız'ın bu uygulamadan ne kastettiği çok açık değildir. Ama muhtemelen insanların ihtiyacını kastetmiştir. Çünkü nassı kastetseydi bunu açıkça söylemesine bir engel yoktu.

C- HALİFENİN TAYİN ŞEKLİ

Şiileri saymazsak alimlerin bir çoğu hakkında nas bulunmadığı için devlet başkanını belirlenmesinde toplumun uyguladığı yöntemin geçerli olduğunu kabul ederler. Ancak İslam'ın ortaya koyduğu bir idare şekli bulunmasa da Müslümanlar devlet başkanlarını belirlemede kendilerine özgü metotlar uygulamışlardır. Şiilerin, devlet başkanını Allah belirler ilkesi bir yana bırakılacak olursa Müslümanlar seçim, atama ve saltanat gibi yöntemlerle devlet başkanlarını belirlemişlerdir. Biz de burada daha çok Cahız'ın bu metotlar içinde hangisini tasvip ettiğini belirlemeye çalışacağız

Cahız bu uygulamalar içinde yer alan ilk dört halife dönemini hilafet dönemi, diğer dönemleri saltanat olarak görmektedir. O Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki bazı olayları tasvip etmese de bu iki halife hakkında olumlu görüşe sahiptir.¹⁹ Onun ifadelerinden halifenin seçimle veya halkın kabulleneceği bir yöntemle seçilmesi gerektiğini anlıyoruz. Onun seçim mi atama mı hangisinin daha iyi olduğu konusunda bir söylemine rastlayamadık. Ancak halkın memnuniyetini önde tuttuğu bazı ifadelerinden çıkarılabilir. Çünkü eserinin birinde şu ifadelere yer vermektedir: İnsanların bedenine sahip olunabilir ama asla kalbine sahip olunamaz. O hürdür istediğini kabul eder.²⁰ Cahız hilafet konusundaki görüşlerini Şiilerin itirazlarını temele alarak ortaya koymaktadır.

Ona göre halifenin nasla tayin edildiğine dair sağlam bir rivayetin bulunmamasında, o rivayetlerin gizlendiği veya emrin dinlenmediği gibi

¹⁷ Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **er-Resâil**, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts, el-Cevabat ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 288.

¹⁸ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 306.

¹⁹ Cahız, **Resail**, Risale fi'n-Nabiteti, II, 7-10.

²⁰ Cahız, **Resail**, en-Nisa, III, 147.

ithamlar ise İslam camiası için çok abes bir düşünce olarak gözükmektedir.

O bu durumu şöyle ifade eder: "Allah'ın, kendinden sonrakilere şahit kıldığı topluma Hz. Alinin halife olduğunu bildirdiği ancak bu bilgiye şahit olan toplumun onu kaybetmiş olduğu düşünülemez. Çünkü ya bu toplumun kendinden sonrakine delil olma özelliği kaybolmuş veya saptırılmıştır. Ya da bu toplum kendinden sonraki gelen nesle şahitlik edecektir. Eğer toplumun şahitlik özelliğini kaybettiği veya saptırıldığı kabul edilecek olursa o zaman şahitlik yapacak toplum kalmayacaktır. Şahit tutulacak toplum olmayınca da hiçbir konu kabul edilemez olacaktır."²¹ Dolayısıyla nasları bizlere aktaran insanlara yersiz ithamlarda bulunmak sahip olduğumuz inancın temellerini yıkmaktır. Eğer sahabe bizi kandırıyor diyebiliyorsak Şiiler de dahil bu inancı savunmamızın bir anlamı kalmaz.

Cahız, Hz. Ebu Bekir'in Allah'ın emirlerini gizleyerek hilafeti Hz. Aliden çaldığı iddialarına değinerek şöyle der: "Hz. Ebu Bekir'in zengin bir kişi olduğu ve malının tamamını İslam için harcadığı bilinir. İnsan için en önemli şey olan varlığını hiç çekinmeden harcayan birinin başka amacının olması imkansızdır. Çünkü o vefatından sonra miras bırakmamıştır. Nesli olmayan veya bakmakla yükümlü olduğu kişileri bulunmayan birinin miras bırakmaması ve varlığını hayatındayken harcaması doğal olabilir. Ama o çocukları ve bakmakla yükümlü kişileri olduğu halde malının tamamını İslam için harcamıştır. Böyle bir kişinin dünya beklentisinin olması beklenemez. Ya da dünyalık için ahiretini tehlikeye atması söz konusu olamaz. Bu tür insanların Allah'ın emirlerini gizlemesi veya onu saptırmasına ihtimal yoktur. Bir karşılık gözetmeden dünya varlığını İslam için tüketen kişinin İslam'a zarar verecek bir hareket olan halife tayini gibi bir şeyi gizlemesi de düşünülemez."²²

Yine Cahız, nasların Zeyd b. Abdurrahman b. Avf'ın kıraati ile değiştirildiğini iddia eden Şiilere karşı çıkarak şöyle der: onun kıraati konusunda eğer bir ihtilaf olsaydı elbette ilk dönem sahabe buna uymazdı. Hz. Ali'nin farklı bir düşüncesi olsaydı halife olduğu zaman en azından

²¹ Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 30.

²² Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 34.

buna müdahale ederdi veya bunu denerdi. Böyle bir şey olmadığı için sahabenin ileri gelenleri kiraati kabul etmişler ve uygun görmüşlerdir.²³

Halifenin kim olacağı ve nasıl tayin edileceği konusunda yukarıda sıraladığımız sözleriyle Cahız, halifeyi ve tayin şeklini bildiren bir nassın bulunmadığını açıkça ifade eder ve sahabenin bu yönde itham altında bırakılmasına karşı çıkar. Zira sahabenin itham edilmesiyle sorun çözülmüş olmuyor. Üstelik sahabenin içinde olan Hz. Ali'nin de bu işte suçlu olması gibi bir durum da ortaya çıkıyor. Zira halife olduğu zaman kendisinden önceki halifelerin uygulamalarını reddeden veya en azından yanlış olduğunu ifade eden bir sözüne rastlanmamıştır. Hz. Ali'nin ilk üç halifeyi kabullenmesi ve onlar hakkında olumsuz beyanının olmaması bu durumu kabullendiği anlamına gelir. Dolayısıyla sahabeye söylenecek her olumsuz söz onu da etkiler.

Devlet başkanının kim olacağını ve nasıl belirleneceğini bildiren nas olmadığını savunan Cahız, devlet başkanın belirlenmesinin toplumun ileri gelenlerinin katıldığı bir seçimle olması gerektiğini düşünür. Bunun olmadığı durumlarda insanların zorlayıcı şartlar altında birine tabi olsalar bile gönüllerindeki idarecinin asla değişmeyeceğini savunur.²⁴

Cahız seçim konusunda günümüzdeki gibi herkesin eşit oy hakkına sahip olduğu bir seçim anlayışından yana değildir. Ona göre devlet başkanının kim ve kimin buna yeterli olacağını sıradan insanlar bilemezler. Bu nedenle onlar seçim işine karışmaz sadece biat ederler. Çünkü devlet başkanını belirlemek öyle kolay bir iş değildir. O konuda akıl sahibi aydınlar bile ittifak edememişler ki sıradan halk bunu çözebilirsin. Kısacası Cahız'a göre devlet başkanı toplumun ileri gelenlerinin katılımıyla yapılacak bir seçimle belirlenir.

Devlet başkanının seçimle olacağı kabul edilince de yeni bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hz. Ali taraftarları nassın olmadığını her ne kadar kabul etmeseler de bunu savunanların metoduna uygun olarak herkesten üstün özelliklere sahip olmasına rağmen neden Hz. Ali'nin halife seçilmediğini sorarak bunda kasit olduğunu ima etmektedirler. Bu durumda da kimin daha üstün olduğunun ispatlanması gün-

²³ Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 233.

²⁴ Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 43; Cahız, **Resail**, en-Nisa, III, 147.

deme gelerek kimlerin ne yönde diğer sahabeden daha üstün olduğu tartışması başlamaktadır. Bu tartışma konusunun başında da kimin en önce iman ettiğinin tespit edilmesi gelmektedir. Çünkü ilk inanan kişi olmak onlara göre bir öncelik unsuru sayılmaktadır.

Ancak kimin önce mümin olduğu tartışmalı bir konudur. Bazıları Hz. Ebu Bekir'in ilk Müslüman olduğunu bazıları ise Zeyd b Haris'in, bir başka topluluk da Habbab b. Eret'in ilk Müslüman olduğunu iddia etmektedir. Cahız ilk iman edenin kim olduğu konusunda ittifak olmadığını, bunu belirlemenin imkansız olduğunu belirtir ve bu durumu tercih sebebi saymaz. Hz. Ali'nin ilk inanan kişi olduğu iddiasında da Cahız yukardaki görüşünün aynısını tekrarlayarak karşı çıkar. Çünkü Hz. Ali'nin Müslüman oluşuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazılarına göre beş bazılarında dokuz yaşında Müslüman olmuştur. Bunların ortalamasını alacak olursak yedi yaşında Müslüman olduğuna karar verebiliriz. Bu da onun o zamanlar buluş çağında olmadığını gösterir. Bazıları da onun yaşının önemi olmadığını yedi yaşında da her şeyi anlayabilecek zekaya ulaşmış olabileceğini savunurlar. Ona göre Hz. Ali bu zekaya belki ulaşmış olabilir ama zahir olan yani herkes tarafından bilinen usullere göre hareket etmek daha doğrudur. Yani hiç kimse yedi yaşındaki bir kişiyi akıl baliğ saymaz. Hz. Ali'nin özel durumu olduğu Allah'ın onu diğer insanlardan farklı kıldığı iddia edilecek olursa bunun bir şekilde bilinmesi gerekir. Nitekim Hz. İsa'ya beşikte nübüvvet verilmiş. Ama onun bir mucizesi ve ispat edici delili var. Hz. Ali'nin durumunu ispat edecek böyle bir delili yoktur. Eğer olsaydı mutlaka günümüze kadar sahih bir şekilde gelir ve insanlar da ona uyardı. Ya da Hz. Ali'nin bizzat bunu iddia etmesi ve hasmına karşı bunu savunması gerekirdi. Ancak Hz. Ali'nin böyle bir iddiası da yoktur. Onun iddiası sadece Hz. Peygambere en yakın kişi olduğu ve onun mirasçısı olduğu şeklinde idi. Üstelik Allah'ın elçisinin halife tayin ettiği kişinin bunu savunmaması ve diğerlerinin buna uymaması katli gerektiren suçlardandır. Özellikle de dini hükümleri iyi bilen biri olan Hz. Ali'nin bunu göz ardı etmesi mümkün değildir.²⁵

Yine Cahız'a göre eğer Hz. Ali, Allah tarafından bu iş için görevlendirilmiş ise Cemal ve Siffin vakalarında karşısında olanlara kendisini Allah'ın görevlendirdiğini, yaptıklarının Allah'ın emrine karşı gelmek

²⁵ Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 20 – 26.

olduğunu neden söylemedi? Allah'a inananların onun emrine karşı gelmeyeceğini herkes bilir. Zira Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanlar, onun Allah'ın emrine uymadığını ileri sürdüler.²⁶

Kısacası Cahız, halifeyi belirleyen veya onun nasıl belirleneceğini ortaya koyan bir nas bulunmadığını savunmakta, Şiiilerin iddialarını reddetmekte, tarihi seyir içinde Müslümanların uyguladığı devlet başkanını belirleme yöntemlerini günün şartlarına göre yeterli bulmakta ve ilk dört halife dönemini daha çok beğenmektedir. Bu yönüyle bakıldığında Cahız Ehl-i Sünnet alimlerinin yoluna yakın bir görüş benimser. Ancak kötü idarecilere karşı çıkma konusunda Ehl-i Sünnetten ayrılır.

Cahız'ın halifeyi belirlemede takip edilecek yöntem konusundaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra kimlerin halife olabileceği konusundaki görüşlerini aktarmaya geçebiliriz.

D- TAYİN EDİLECEK HALİFEDE ARANAN ŞARTLAR

Cahız'a göre halifede olması gereken şey liyakat, dürüstlük ve mümin olmasıdır. Genelde alimlerin çoğu bu sayılan şeylere itiraz etmezler. Ehl-i Sünnet ideal olanın bu olduğunu kabul ederler ama iktidara gelmiş bir devlet başkanının dini kaygılarla tahttan indirilmesini de doğru bulmazlar. Bunun nedeni ise ülke sükûnete kavuşmuşken taht kavgalarıyla toplumun zarar görmesi endişesidir. Ancak Cahız, akli başında becerikli kişilerin idareci olmasından yana olup, kötü idarecilere karşı çıkılması gerektiğini düşünmektedir. Mensup olduğu mezhebe muhalif olarak devlet başkanı seçiminde ibadetin bir tercih unsuru olmayacağını ima etmektedir.²⁷

Cahız, dini unsurların devlet başkanını seçme de tercih sebebi olamayacağını zira dindarlığın zaten olağan bir vasıf olduğunu ima ederek liyakatin ve dürüstlüğün tercih sebebi olmasını savunur. Ona göre bir şeyin iyisini ve kötüsünü ancak onu bilen biri ayırabilir. Kuran'ın bir ilahi kelam olduğunu da ancak nazmı ve nesri bilen kişi ayırabilir.²⁸ Üstünlük; riyaset, zenginlik, renk, meslek ve yapılan ibadete göre olsaydı, Osman b. Maz'un Hz. Ebu Bekir'den daha üstün olurdu.²⁹

²⁶ Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 27 – 28.

²⁷ Cahız, **Resail**, Risale fi Nefyi't-Teşbih, I, 301.

²⁸ Cahız, **Resail**, Makaletü'l-Osmaniye, IV, 31-33.

²⁹ Cahız, **Resail**, Risale fi Nefyi't-Teşbih, I, 301.

Cahız işi iyi bilmenin yeterli olmayacağını ayrıca bu kişinin bilgisini kötüye kullanmaması için onu kontrol eden bir vicdanın olması gerektiğini vurgular. Ona göre insanları üstün kılan onların akıllarıdır. Akıllı insanlar işin en iyisini bilirler. Ancak imamet için başka özelliklerin de olması gerekir. İmam olacak kişi zamanın en iyisi olmalıdır. Çünkü hilafet makamı peygamberin makamıdır. Bu makama gelecek kişinin de ona benzer olması gerekir.³⁰ Cahız'ın burada daha çok dürüstlüğü öne çıkarmak istediği düşünülebilir. Çünkü bu peygamberin en önemli özelliğidir.

Cahız her ne kadar liyakati öne çıkarsa da toplumun aradığı özelliklerin belli olduğunu ve ona karşı bir tutumun ortaya konmasının yararlı olmayacağını vurgular. Ona göre insanların bedenine sahip olunabilir ama asla kalbine sahip olunamaz. O hürdür istediğini kabul eder. Sulta tebaasına zorla da olsa otoritesini kabul ettirebilir ama onların kalbini kazanamaz. İnsanların gönüllerindeki kabullenmeleri ya sevgiden ya da dini duygulardan kaynaklanır. O, dinden kaynaklanan kabullenmenin daha etkili olduğunu düşünerek her ne kadar liyakatin esas olduğunu ifade etse de dindar olan devlet başkanının halk tarafından daha çok sevineceğini düşünmektedir.³¹

Cahız, devlet başkanı tayininde daha önceki devirlerde aranan şartların tamamının her dönemde de istenmesinin uygun olamayacağını, her devrin şartlarının farklı olacağını düşünmektedir. Zira ona göre her toplum, devlet başkanında olması gereken şartlar konusunda kesin bir delil bulunmadığından kendilerine uygun olanı seçmişlerdir.³²

E- HALİFELERE BİAT

Cahız'a göre insanların idarecilere biat etmeleri zorunludur. Ancak o bu devlet başkanıyla yukarıda da geçen vasıflara sahip olan idarecileri kastetmektedir. Yani ona göre akıllı, dürüst ve halkın sevgisini kazanmış devlet başkanına uymak zorunludur. İnsanlara zulmeden, hukukun dışına çıkan ve halkın inancına aykırı yaşantısı olan devlet başkanlarına itaat zorunlu değildir. Tam tersine böyle olan devlet başkanlarına karşı çıkılması gerekir. Hatta Cahız, kötü idarecilere söz söylemeyi ve onun hak-

³⁰ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkâkî'l-İmamet, IV, 306.

³¹ Cahız, **Resail**, en-Nisa, III, 147.

³² Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkâkî'l-İmamet, IV, 306.

kinda kötü konuşmayı fitne olarak görenlere karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tür idarecilere karşı çıkmak ve onlara lanet okumak fitne çıkarmak değildir.³³

Cahız, baskı sonucu yapılan kabullenmeleri biat saymaz ve asıl biatin insanların gönülleriyle yaptığı kabullenmeler olduğunun altını çizer. Çünkü insanoğlunun gönlü hürdür ve baskılara asla boyun eğmez. Yani zoraki hiçbir şeyi sevmez. Ama sevdiği için de hayatını bile ortaya koyar. Bu sevgilerin en sağlamı da yaşam tarzını içine alan ve adına din dediğimiz fikri (inanç) ve ameli beraberliğin sağladığı sevgidir.³⁴

Cahız itaatin sınırlarını da dinin emirleriyle çizmektedir. Ona göre yasaklanmış şeylerde devlet başkanına uymak zorunlu değildir. Yani devlet başkanı bu yasaklara uymak kaydıyla idari işlerinde gerekeni yapmaya yetkilidir.³⁵

F- HALİFENİN ÖZELLİKLERİ VE YETKİLERİ

Cahız'a göre devlet başkanı insanlar tarafından tayin edilen akıllı yetenekli ve dürüst kişilerdir. Şia'nın kastettiği gibi masum, üstün özelliklere sahip ve Allah'tan ilham alan olağan üstü bir varlık değildir. İnsanlar içinden gelen ve insani özelliklere sahip ama en iyilerinden biridir. Rengi, ırkı, ibadetleri ve mesleği bir kişinin devlet başkanına bir üstünlük kazandırmaz.³⁶ Nasları yorumlama ve hukuki kuralların uygulanması konusunda halifelerle diğer alimler arasında bir fark yoktur. Halife yapılan yorumları dine aykırı bulma, en doğru yorumu yapma ve bunu istediği gibi uygulama yetkisine de sahip değildir. Devlet idaresi için gerekli önlemleri almaya ve halkın esenliğini sağlamaya yönelik tasarrufla bulunabilir. Bu yetki onun devletin başkanı olmasıyla kazandığı bir sıfattır. Görevi sona erdiğinde de bu yetkisi sona erer.³⁷

Cahız Hz. Peygamberin vasıflarını esas alarak devlet başkanının yetkilerini sınıflamaya çalışmaktadır. Ona göre Peygamber hem nebi hem de devlet başkanıdır. Onun devlet başkanı olarak görevi farklı, Peygamber olarak görevi farklıdır. Dolayısıyla devlet başkanı, sadece Peygamberin devlet başkanlığı görevini üslenebilir. Peygamberlik görevini peygam-

³³ Cahız, **Resail**, Risale fi'n-Nabiteti, II, 14-15.

³⁴ Cahız, **Resail**, en-Nisa, III, 147.

³⁵ Cahız, **Resail**, Hucecū'n-Nübüvve, III, 231.

³⁶ Cahız, **Resail**, Risale fi Nefyi't-Teşbih, I, 301.

³⁷ Cahız, **Resail**, Risale fi'n-Nabiteti, II, 11.

berlerden başka kimse üslenemez. Dolayısıyla devlet başkanını yetkisi, Allah tarafından konan kurallara göre insanları yönetmekle ilgili hususlardan ibarettir. Halife devleti Allah'ın emirlerine aykırı olmamak kaydıyla istediği gibi yönetebilir.³⁸

G- HALİFENİN GÖREVDEN ALINMASI

Cahız, kötü idarecilerin görevden alınması gerektiğinde ısrarcıdır ve bu yönüyle Ehl-i Sünnet'ten ayrılır.³⁹ Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet idarecilerin görevden alınması konusuna çok temkinli yaklaşmaktadır. Günahkar bir devlet başkanının görevden alınması, dönülmesi zor bir kargaşaya neden olacağı için doğru bulunmaz.⁴⁰ Cahız ise kesinlikle kötü olan devlet başkanının görevden alınmasının ve onlara itaat edilmemesinin gerektiğini savunur.

Kısacası Cahız, akli başında, liyakatli ve dürüst kişiler arasından, ileri gelenler tarafından seçilip toplum tarafından onaylanan bir devlet başkanı tayin etme şeklini savunur. Biatın gönülle olanının asıl biat, diğerlerinin ise bir sindirme olduğunu belirtir.

Şiilerin öne sürdüğü, Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti Hz. Ebu Bekir'in gasp ettiği ve Hz. Ali'nin halife tayin edildiğini bildiren nasların yok edildiği iddialarına karşı çıkar. Ona göre böyle bir iddia dini bizlere aktaran insanların güvensizliğini iddia etmek olur ki böyle bir kabullenme inandığımız dinin sağlamlığına gölge düşürür.

Cahız'a göre akıl, liyakat ve dürüstlükten başka hiçbir şey devlet başkanının tayininde etken rol alamaz. Devlet başkanı diğer insanlar gibi normal bir kişidir. Şiilerin savunduğu gibi masum ve Allah tarafından ilham alan olağanüstü bir kişiliğe sahip değildir. Allah'ın yasaklarına uymak şartıyla insanların refahını temin etmek için devleti dilediği gibi yönetir. O, devlet başkanının tek olmasının gerektiğini, sayılan niteliklerdeki devlet başkanına uyulmasının farz ve kötü olan devlet başkanlarına karşı gelinmesinin de şart olduğunu savunur.

³⁸ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 321.

³⁹ Cahız, **Resail**, Risale fi'n-Nabiteti, II, 14-15.

⁴⁰ Gazâlî, **el-İktisâd**, s, 150.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi, **Hilafetin Saltanata Dönüşmesi**, İstanbul, 1991.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **er-Resâil**, Tah. Muhammed Harun Abdüsselam, Kahire, ts.
- Câmiî, Muhammed Mescid, **Ehl-i Sünnet ve Şiada Siyasi Düşüncenin Temelleri**, Malik Eşter, İstanbul, 2003.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musâ el-Hüseynî, **el-Külliyât**, Tah. Adnân Derviş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut, 1992.
- el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, Beyrut, 1983.
- el-Hindî, Ali el-Muttaki b. Hüsameddin, **Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl**, Tah. Eş-Şeyh Derki Hayyanî, 1405.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim, **er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf**, Haz. Maruf Zerrik, Ali Abdülhamit Baltacı, Beyrut, 1993.
- el-Mâverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed, **el-Ahkâmü's-Sultaniye**, Beyrut, ts.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, **Akâidü'l-İmamiyye**, Kahire, 1391.
- Emin, Ahmet, **Fecrü'l-İslam**, Beyrut, 1969.
- er-Râzî, Fahrüddin Ziyaüddin Ömer, **İslam İnancının Ana Konuları**, Ter. Nadim Macit, Erzurum, 1996.
- es-Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekir, **Tarihu'l-Hulefa**, Mısır, 1952.
- et-Taftazânî, Mesut b. Ömer b. Abdullah Sa'düddin, **Şerhü'l-Makâsıd**, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1989, V, 235;
- et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfü İstılahâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1984.
- Evkuran, Mehmet, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara, 2005.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsitî, **Cevâhirü'l-Kâmûs**, Tah. Ali Şîrî, Beyrut, 1994.
- ez-Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer, **Esâsü'l-Belâğa**, by. 1979.

İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Zekeriya, **Mucemü'l-Mekâyıs fi'l-Luğa**, Tah. Şihâbüddin Ebu Amr, Beyrut, 1994.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Ter. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, 1990.

İbn Hazım, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal**, Tah. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, Beyrut, ts.

İbn Kuteybe, Ebu Abdullah b. Müslim, **Uyûnü'l-Ahbâr**, Tah, Yusuf Ali Tavîl, Beyrut, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, ts.

İsfehânî, er-Râğıb, **Müfredâtü li Elfâzi'l-Kur'an**, Tah. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1992.

Korkmaz, Fahrettin, **Gazâlî'de Devlet**, Ankara, 1995.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Haccâc, **es-Sahih**, Nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki, İstanbul, ts.

Niyazi, Mehmet, **İslam Devlet Felsefesi**, İstanbul, 1994.

CAHİZ'İN BİLGİ ANLAYIŞI

Mehmet BAKTIR*

Özet

Cahiz'a göre bilgi varlık değil, sıfattır. İnsanlar bilgiyi çevrelerindeki varlıklardan gözlemleyerek alırlar. Ona göre bilgi kaynağı, beş duyu, akıl ve haberdır. Ancak Allah'ın bilgisi insanlarınkinden farklı olup var olmayanları da kapsar. Yani Allah varlıklar yaratılmadan önce onların bilgisine sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Cahiz, Bilgi, Allah'ın bilgisi, Beş duyu, Akıl, Haber

Cahiz's Comprehension Of Knowledge

Abstract

In Cahiz's opinion, knowledge is an adjective, not an existence. Human beings get knowledge from existing being in their surroundings. In this comprehension the source of knowledge is five senses, reason and reports. Yet, the knowledge of Allah is different from that of human beings and it contains those which are not existent. That is; Allah has got the knowledge of existing creatures before they are created.

Key Words: Cahiz, Knowledge, God knowledge, The five sensitive, Reason, News

*Doç. Dr., Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı Öğretim Üyesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 2

CAHİZ'İN BİLGİ ANLAYIŞI

Düşünce sistemlerinin temelini oluşturan ana unsurlar vardır. Tüm fikir, düşünce ve hepsi olmasa da bazı inanç sistemleri bu ana unsurlara göre şekillenmektedir. Her fırka ya da mezhep kabullenmiş oldukları ya da ortaya koydukları bu ana prensiplere göre diğerlerinden ayrılırlar. Ancak mezheplerin kendi içlerinde de bazen farklı düşünen ya da mezhebin temel prensiplerini zorlayan ilim adamları da olabilir. Ama genel itibarıyla kabullendikleri temel prensipler onların görüşlerini yönlendirir. Bilgi konusu da bu temel prensiplerin oluşumuna katkı sağlayan unsurlardandır. Yapılan bilgi tanımı varlığın ve onun meydana gelme şeklini tayinde önemli rol oynayan etkidir. Bu nedenle Mutezile mezhebinin mensubu olan ama aykırı yönleri de bulunan Cahız'ın bilgi anlayışını ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatine vardık. Cahız'ın bilgi anlayışını incelemeyi önce bilgiyle ilgili bazı temel unsurlardan bahsedilmesinin konunun anlaşılmasına ışık tutacağı inancındayız.

I. BİLGİNİN TANIMI

Bilginin tanımına geçmeden önce onun kelime anlamı üzerinde duracak ve kelime anlamıyla ilgili kısa bilgi verdikten sonra kavram anlamıyla ilgili görüşlere yer vereceğiz.

A. KELİME ANLAMI

Bilgi Türkçe'de farklı terimlerle ifade edilmektedir. Bunlardan en eskisi ve hala günümüzde de kullanılmaya devam edilen terim *ilim* dir. İlim, Arapça bir kelime olup, (علم يعلم علما) şeklinde gelmektedir.¹ Türkçe'ye ise bilgi olarak çevrilmektedir.² Arapça'da tikel olan basitleri anlamaya (*marifet*, algı); tümel olan bileşikleri anlamaya³ bilgiye sebep olduğu için

¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim el-Afriki el-Mısrî, **Lisânü'l-Arap**, Beyrut, ts. , XI, 417.

² Heyet, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat**, İstanbul, 1985, s. 443.

³ en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tabsiretü'l-Edille**, (Tah. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, s. 12-13; İbrahim Mustafa, Ahmed H. Ez-Ziyâd, Hâmid Abdülkâdir, M. Ali en-Neccâr, **Mu'cemü'l-Vasît**, İstanbul, ts. II, 630; Yüksel, Emrullah, **Âmidî 'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1991, s. 39.

idrak, küllî kaidelere ve bilim adamlarına mahsus kesin tasavvura da *bilgi* yani *ilim* denmektedir.⁴

B. KAVRAM ANLAMI

İslam alimleri bilginin tanımının yapılıp yapılamayacağı konusunda ittifak edememişlerdir. Razi ve Cürcani gibi bazı alimler bilginin açık bir şey olduğu⁵ ve onu daha açık hale getirecek başka ifade bulunmadığı için tanımının imkansız olduğunu savunurlar.⁶ İci ve Amidi gibi alimler ise bilginin kendisinin ne olduğuyla nasıl meydana geldiği ayrı şeyler olup, bilginin kendisi tanımlanamasa da nasıl meydana geldiği tanımlanabilir, demişlerdir.⁷

Bilginin tanımının yapılamayacağını iddia eden alimler olmasına rağmen bilgi tanımları yapılmış, bilginin tanımında bir birliktelik sağlanamamış ve yapılan bu bilgi tanımları, tanımı yapan alimlere göre farklılık arz etmiştir.

Bu farklı görüşleri sıfat ve zihin işlemleri olmak üzere iki ana bölümde toplamak mümkündür. Bilgiyi bir sıfat olarak benimseyen alimler, bilginin insana kazandırdığı özelliği dikkate aldıkları için onu bir sıfat olarak görmüşlerdir. Bilgiyi insan zihninin bir işlevi olarak görenler ise onu idrak, tasavvur ve tasdik olarak adlandırılmaktadır. Bilgiyi tanımlayan alimler genel olarak iki guruba ayrılırsa da kendi aralarında tam bir ittifak sağlamış değillerdir. Meselâ, Eş'ariyye'nin bir çoğuna ve bazı Mâtürîdiyye alimlerine göre bilgi, özel izafet gerektiren bir sıfat,⁸ Bağdâdî'ye göre bilgi, kişinin kendisiyle alim olduğu bir sıfattır.⁹ Bu tarif bilginin kim tarafından verildiği ve alındığını tespit etmediğinden insa-

⁴ Ebü'l-Bekâ, Kâdî Eyyüb b. Muiz el-Hüseynî el-Kefevî, **Külliyyâtü'l-Mu'cem fi Mustalahât ve'l-Furûkü'l-Lügaviyye**, Beyrut, 1982, s. 616.

⁵ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul, 1928, s. 5.

⁶ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Meâlimü Usûli'd-Dîn**, (İslam Dinin Ana Konuları), Çev. Prf. Dr. Nadim Macit, Erzurum, 1996.s. 24; el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Şerhü'l-Mevâkıf**, İstanbul, 1320, I, 62; krş. Keskin, Halife, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1997.s. 26; Yüksel, **a.g.e.**, s. 54.

⁷ el-Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, I, 65-66; krş. Yüksel, **a.g.e.**, s. 57.

⁸ Ebü'l-Bekâ, Kâdî Eyyüb b. Muiz el-Hüseynî el-Kefevî, **Külliyyâtü'l-Mu'cem fi Mustalahât ve'l-Furûkü'l-Lügaviyye**, Beyrut, 1982.s. 613.

⁹ el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 5.

nın kazandığı bilgiler ile Allah'ın hibe olarak vereceği bilgileri kapsamaktadır.

Ebü'l-Muin en-Nesefî (v.508/1115), bilgiyi "ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mezkur) zuhur (tecelli) etmesini temin eden bir sıfattır," şeklinde tanımlamakta ve bu tarifin Mâtüridî'ye ait olduğunu söylemektedir.¹⁰ Nesefî'nin Mâtüridî'ye nispet ettiği tarifteki mezkur ifadesi ise mevcudu, yok olanı, mümkünü, muhali, ferdi, mürekkebi, külliyi ve cüzîyi içine almaktadır.¹¹ Mâtüridî'nin mezkur kelimesinin yanı sıra "tecelli" kelimesini kullanması vasıtalı ve vasıtasız bilgiyi de içermektedir.¹²

Taftazânî'ye (v.793/1390) göre, "insan bilgisi" tabiri, hakikatlerin tasavvur ve tasdikini içine almaktadır.¹³ O'na göre, "bilgi bulunduğu kişiyi, *mezkûru* apaçık bir şekilde bilecek hale getiren bir sıfattır."¹⁴

Âmidî'ye göre, bilgi, ona sahip olan suje için tümel anlamların gerçekleri arasında onun zıddına imkan olmayacak şekilde netlik meydana getiren bir sıfattır.¹⁵ Bu tarifte de bilginin kim tarafından meydana getirildiği açıklanmamış, sadece bilginin kazandıracağı özellikler zikredilmiştir. Ayrıca bilginin konusu tümel anlamlar olarak belirlenmiştir. Bu durum tikel anlamları tanım dışı bırakmaktadır. Tabi ki bunun tikel anlamları yok sayma anlamına mı yoksa bilgi olarak adlandırılmayacağı anlamına mı alınacağı açık değildir.

Cüveynî, bilgiyi "malumu olduğu şekilde bilmek" ve "bilgi bulunduğu kimseyi alim yapan sıfattır"¹⁶ şeklinde tarif etmektedir. Cüveynî'nin tarifinde bilen; bilgi nispet edilen kimse olmaktadır. Bu yönüyle bilgi, bilenin çalışmasıyla elde edilmektedir. Malum kelimesinin kullanılması bilginin konusunu geniş tutmaktadır. Ama onun bir sıfat olarak nitelenmesi birinci kısım ile çelişmektedir.

¹⁰ en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîretü'l-Edille*, (Tah. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 18, Özcan, a.g.e., s. 37; Keskin, a.g.e., s. 41.

¹¹ Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 612.

¹² Keskin, a.g.e., s. 46.

¹³ et-Taftazânî, Sa'düdin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaid*, İstanbul, 1973, s. 102.

¹⁴ et-Taftazânî, a.g.e., s. 105.

¹⁵ el-Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sağlebî, *Ebkârü'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, nu. 747, s. 2; Yüksel, a.g.e., s. 58.

¹⁶ el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd*, (Tah. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mısır, 1950, s. 12.

Bazı Ehl-i Sünnet alimleri ise bilgiyi, insanın bir sıfatı olarak görme yerine insanın bir melekesinin ürünü olarak değerlendirirler. Meselâ, Râzî'ye göre, "Bilgi, ya eşya hakkında bir hüküm vermeksizin, onun mahiyetini idrakten ibarettir. İnsanı algılama gibi ki, burada insanı bir varlık olarak kavriyoruz, ama hakkında bir hüküm vermiyoruz. Ya da daha önce kavranmış mahiyet hakkında müspet veya menfi bir hükümden ibarettir." İnsan uzundur, örneğinde olduğu gibi.¹⁷ Bu iki durumda da aklın mutlak hakimiyeti vardır. Çünkü tasavvur bir duyumla başlamakla birlikte akıl tarafından duyumun resmedilmesinden ibarettir. Râzî, bilgiyi başka bir yerde şöyle tarif etmektedir: "Bilgi, bilinenin mahiyetinin bilende ortaya çıkmasıdır." Bir şeyin kendisinin hem kendinde hem de bilende var olması imkansız olduğu için ancak bilinenin mahiyeti bilende hasıl olmaktadır. Yani maddeden soyutlama akletme ve idraktır.¹⁸ Bu tarifte geçen "ortaya çıkma" tabiriyle algı kastedilmiş olabilir. Çünkü Râzî yukarıda geçen bilgi tarifinde bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak tanımlamaktadır. Râzî'nin bir başka tarifine göre de bilgi, bir delile veya apaçığa dayanan ve gerçeğe uygun olan inanmadır.¹⁹ Kanaatimizce Râzî, bu tarifinde bilginin tasdik olan yönünü kastetmektedir. Yoksa buradaki inançtan maksat galip zan olan inanç değildir. Râzî'nin tarifleri arasında bir farklılık görüldüğü hatıra gelebilir. Ama ayrı ayrı alınan tariflerde başta yapılan tarifine ters düşecek bir mahiyet olmayıp, sadece ifade farklılığı bulunmaktadır. Râzî'nin tariflerinde "şey" kelimesini kullanması, yok olanın (madumun) bilgi dışında bırakılmasına ve bilgi kelimesinin Allah için kullanılmamasına yol açmaktadır. Tasavvur ve tasdik ifadelerinin kullanılması, algılamaları ve tasdikleri bilginin içinde toplamaya imkan vermektedir.

İsfehânî'ye göre, "bilgi, bir şeyi gerçeğiyle algılamaktır. O'na göre, bu bilgi iki kısma ayrılır. Birincisi, bilinen şeylerin suretinin nefiste oluşmasıdır. İkincisi nefsin bir şey hakkında, onda bulunan özelliğinden dolayı olumlu veya o özelliğin yokluğundan dolayı olumsuz bir hükümde bulunmasıdır." Meselâ, Ahmet'in dışarıda olması ve kuş olmamasına hüküm verilmesi böyledir. Birincisine dinde ve filozoflar arasında Müs-

¹⁷ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Meâlimü Usûli'd-Dîn**, (İslam Dinin Ana Konuları), Çev. Doç. Dr. Nadim Macit, Erzurum, 1996, s. 23; Keskin, a.g.e., s. 26.

¹⁸ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **el-Metâlibü'l-Âliye**, (Tah. Ahmet Hicazî es-Sekka), Beyrut, 1987, III, 105.

¹⁹ el-Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, I, 74-75; Yüksel, a.g.e., s. 57.

tefâd akıl denmektedir. Nahivde ise buna marifet denmektedir ve bir meful alır. İkincisi, ilim diye isimlendirilir ve iki meful alır. Mefullerden biriyle yetinilmesi caiz değildir.²⁰

Gazzâlî'ye göre, "bilgi müfret zatlardan ve bunların birbiriyle ilgili olumlu ve olumsuz ilişkilerini idrak etmektir." O müfret ifadesiyle zannedilmesindeki bilgiyi (marifet) kabul eder.²¹ Halbuki bilgi olabilmesi için marifet derecesinden çıkıp tasdik derecesine ulaşması gerekir. Bunun da iki merhaleden geçmesi gerekir. Evveliyat, yani ilk temel bilgilerin olması (apriori). İkincisi, tasdik ve tekzibi gerektiren merhaledir. Bu ikinci merhaleye ise delil, ispat (burhan) ve kıyasla ulaşılır. Gazzâlî'nin bu tanımı, bilginin failinin insan olduğunu ima etmekle birlikte bilginin konusunu zikretmemesi, onun alanının geniş tutulmasına imkan sağlamaktadır. Ama müfret kelimesini kullanması bilginin alanını var olanlarla sınırlama ihtimalini getirebilir.

Pezdevî ve Bakıllânî'ye göre bilginin en sade tanımı, "Malumu olduğu gibi algılamaktır." Burada "şey" yerine "malum" kavramının kullanılmasının sebebi, "şey" kavramının var olanlar için kullanılmasıdır. Halbuki *madum*, bilindiği halde şey kavramının içine girmemektedir. Bu nedenle malum kavramı tercih edilmiştir.²² Bu tanımda malum kelimesinin kullanılması, bilginin konusunu genişletmektedir. Ama idrak kelimesinin kullanılması, tasdiki devre dışı bırakmakta ve bilgiyi marifet olarak sunmaktadır. Çünkü algılama ve tasavvur şeklinde tanımlanan bilgiler marifettir. Bazı alimler marifeti bilgi olarak kabul etmezler. Ancak marifet olmadan da gerçek bilgi olarak kabul edilen tasdik meydana gelmesi imkansızdır. Bilginin marifet olacağını kabul etmeyenlerden biri de Ebü'l-Muîn en-Neseî'dir. O'na göre, eğer bilgi marifet olsaydı âlim arif olurdu. Allah'a âlim denir ama arif denmez. Çünkü marifet sonradan hasıl olan bilgiye denir.²³ Bu nedenle Neseî'ye göre en doğru tarif, Mâtü-

²⁰ el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammet b. el-Mufaddal er-Rağıp, **ez-Zerîa ila Mekârimiş-Şeria**, (Tah. Taha Abdurrauf Saad Ezher), 1973, s. 81.

²¹ el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Mihakkü'n-Nazar**, (Tah. Refik el-Acem), Beyrut, 1994, s. 134.

²² Bâkılânî, Kâdî Ebü Bekir Muhammed b. et-Tayyip, **Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil**, Beyrut, 1987, s. 25; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Sadrü'l-İslam, **Usûlü'd-Dîn**, (Tah. Hans Peter Linss), Kahire, 1963, s. 10.

²³ en-Neseî, **Tabsiretü'l-Edille**, I, 13.

ridî'nin yapmış olduğu "Bilgi, sahibinde mezkurun tecelli ettiği (ortaya çıktığı) bir sıfattır." tarifidir.²⁴

İbn Hümâm'a göre "bilgi, zihnin, duyu, akıl ve âdetin gereğine göre kesin hüküm vermesidir. Zan ise zihnin tercih ettiği hükümdür."²⁵ İbn Hümâm'ın bilgiyi zihnin hükmü olarak görmesi, bilginin failini belirlemektedir. Akıl, duyu ve âdeti zikretmekle de bilginin konusunun geniş olmasına imkan sağlamaktadır.

Mu'tezile alimlerinden bazılarında göre "bilgi, nefsin bir şey üzerinde karar kılması ile ona olduğu şekilde inanmasıdır."²⁶ Ka'bî (v.319/931), bilgiyi "bir şeye olduğu gibi inanmak" olarak tarif ederken, Cübbâî "bir şeyi bir delil ya da zorunluluktan dolayı olduğu gibi kabul etmek" olarak tarif eder. Ebû Haşim ise bilgiyi "kalbin mutmain olmasıyla birlikte bir şeye olduğu gibi inanması" olarak tarif etmiştir.²⁷

Mu'tezile'nin tanımlarında bilgiyi iman olarak zikretmesi, bazı yönden sakıncalar içermektedir. Bilgi iman olduğu zaman, herkesin imanına göre bilginin değişmesi gerekir. Çünkü iman, konusu hem de yapısı itibariyle kişiden kişiye değişmektedir. Buna ilaveten bilginin iman olması onun herkes tarafından kabul edilme özelliğini ortadan kaldırmakta veya tersi bir yaklaşımla imanı bilgi seviyesine çıkarmaktadır. Bu son yaklaşım imanın zorunlu olmasını gerektirmektedir. Çünkü bilgi (Kesin bilgi) zatı itibariyle zorunludur. Bu da imanı zorunlu hale getirir ki, zorunlu olan şey iman olamaz. Eğer Mu'tezile'nin imandan kastı tasavvurun zıttı olan tasdikse mesele çözülmüş olur.

Mu'tezile'nin tarifinde dikkat çeken başka bir husus da "şey" kelimesinin kullanılmasıdır. Onların "şey" kelimesini kullanmaları tesadüf değildir. Onlar bilgiyi yok olana şamil etmedikleri için "şey" kelimesini kullanırlar. Çünkü "şey" kelimesi sadece var olanlar için kullanılır. Gerçi onlara göre, yok olanın var olması caiz olunca ona da şey denebilmektedir.²⁸ Mu'tezile'ye göre, yok olan "şey" olmadığı için malum kelimesi

²⁴ en-Nesefî **Tabsiretü'l-Edille I**, 19.

²⁵ İbn Hümâm, Kemalüddîn, **Kitâbü'l-Müsâyere**, İstanbul, 1979, s. 10.

²⁶ Abdulcebbar, Kâdî Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, **Şerhü Usûli'l-Hamse**, (Tah. Abdülkerim Osman) by. ts. s. 46; krş. el-Pezdevî, **a.g.e.**, s. 14; el-Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 13.

²⁷ el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 5.

²⁸ el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 5.

bilginin tarifinde kullanılmaz. Çünkü malum kelimesi, yok olanı da içine almaktadır.²⁹

Îcî, “vakiaya uygun ve sabit kesin inançtır,” şeklinde ki tarifin, kesin kaydıyla bilgiyi zandan, vakiaya uygun olması kaydıyla cehli mürekkepten ve sabit olması kaydıyla da doğru ve kesin olan taklitten ayırma bile yeterli olmayacağını savunmaktadır.³⁰ O’na göre makbul olan tarif şudur: “Bilgi, bulunduğu yere manaları zıddına ihtimal vermeden ayırma kabiliyeti veren bir sıfattır.”³¹ İbn Hümâm ve Îcî’nin bilgi tarifi, Mu’tezile’nin bilgi tarifine yakındır. Çünkü her ikisi de bilgiyi tasdik bir bölümü olan kesin hüküm verme olarak görmektedir. Bağdâdî ise imanın bilgi olmasına şöyle itiraz etmektedir: Eğer iman bilgi olsaydı her inananın alim olması gerekirdi. Allah alim olmasına rağmen inanan değildir.³² Onların kesin ifadesini kullanmaları diğer tasdikleri tarif dışında bırakmaktadır. Dolayısıyla Bağdâdî’nin kastettiği iman onlara göre bilgi değildir. Yine de tasdik kelimesinin kullanılması müfret bilgileri tarif dışında bırakmaktadır.

Ehl-i Sünnete göre, var olanlara “şey” denilmesi nedeniyle bilginin tarifinde “şey” yerine “malum” ifadesi kullanılarak, yok olanın da bilginin içine girmesi sağlanmıştır. Ehl-i Sünnet bilgiyi, Allah için de kullandığı için yok olanın bilgi dahilinde olmasını gerekli görmektedir. Aksi takdirde ya Allah’ın bilgisi yok olana taalluk etmeyecekti veya Mu’tezile’de olduğu gibi bilgi kavramı Allah’a izafe edilemeyecekti.³³ Mâtürîdî ilmin tarifinde bilinmeye konu olan şey yerine “mezkur” kavramını kullanmaktadır.³⁴ “Malum”dan daha geniş olan “mezkur” ifadesi ise mevcudu, yok olanı, mümkünü, muhali, ferdi, mürekkebi, külliyi ve cüzîyi içine almaktadır.³⁵ Ehl-i Sünnetten bazılarına göre bilgi, “malumu” olduğu şekilde bilmektir, bazılarına göre “malumun” bilende olduğu gibi ortaya çıkmadır.³⁶ Bilme fiili vasıtalı olarak kişinin kendi gayretiyle elde ettiği şeyleri

²⁹ el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 10.

³⁰ el-Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, I, 27.

³¹ el-Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, I, 77.

³² el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 6.

³³ el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 10-11.

³⁴ en-Nesefî, *Tabsiretü’l-Edille*, I, 19; es-Sâbûnî, N□reddin, *Mâtürîdî Akaidi*, (el-Bidâye), Çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1980, s. 4; el-Cürcânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, I, 86; Keskin, a.g.e., s. 44.

³⁵ Ebü’l-Bekâ, *Külliyât*, s. 612.

³⁶ el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 10.

içerir. Bu ifadeyi kullananlar vasıtasız olarak elde edilen ilham türündeki şeyleri bilgi olarak kabul etmemektedirler. Tecelli ifadesini kullananlar ise ilham türü şeyleri bilgi olarak kabul edenlerdir. Bir de tecelli sözcüğü zannı, *cehl-i mürekkebi* ve doğru taklidi tanımın dışında bırakmaktadır. Ehl-i Sünnet'in bilgiyi, malumu olduğu gibi bilmektir şeklinde yaptıkları tarif yaratılmışların bilgisini içine alır. Yaratıcının bilgisi ise bir şey olduğu gibi kuşatması ve ondan haberdar olmasıdır.³⁷

Hilmi Ziya Ülken bilgiyi; varlık ile şuur sahibi olanın özel bir ilişkisi olarak tarif etmektedir.³⁸ Bu tanımda fail belli olmakla beraber varlık kelimesi bilginin alanını daraltmaktadır. Bu tanım sadece insan bilgisini içine almaktadır.

Günümüzde bilgi süje ile obje arasındaki ilişki şeklinde tanımlanmasına rağmen İslam alimleri bu tanımın yeterli olmadığını düşünerek farklı bilgi tanımları yapmışlardır. Çünkü bu tanım nesnesi olmayan bilgiye imkan vermemektedir. Halbuki İslam inancına göre Allah'ın bilgisi nesnesi olmayan bilgidir. Belki günümüzde tasarım vb. yeni üretimleri göz önüne alacak olursak tasarımlar ve yeni üretimlerin de daha önceden varlığı olmadığı için bu tanımla ifade edilmesi zorlaşacaktır. Bu durum belki göz ardı edilebilir veya farklı şekillerde ifade edilebilir ancak Allah'ın bilgisinin bu şekilde tanımlanması İslam inancı açısından sakıncalı olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Çünkü bu tanımla bilgi oluşabilmesi için bilinenin var olması gerekir. Allah için var olanı bilme ifadesi, "var olmayanı bilemez" e götürür ki bu İslam inancı açısından oldukça sakıncalı bir durumdur. İslam inancına göre Allah olanı, olacağı ve olmayacağı bilir.

II. CAHIZ'IN BİLGİ ANLAYIŞI

Cahız'a göre bilgi: Cahız'ın yapmış olduğu tam bir bilgi tanımına rastlayamadık ancak onun anlatımlarından şöyle bir bilgi tanımı ortaya çıkmaktadır. Bilgi: Bir şeyin aslı ve ilintileriyle ilgili tüm niteliklerin delil vasıtasıyla bilinmesidir.³⁹

Cahız bu tanımıyla Mutezilenin şey kavramını kullanarak bilginin var olanları kapsadığını vurgulamış olmaktadır. Çünkü şey kavramı

³⁷ Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 612.

³⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972, s. 47, Keskin, a.g.e., s. 19.

³⁹ Cahız, el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *er-Resâil*, Hucecî'n-Nübüvve, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts. III, 226

daha önce de geçtiği gibi var olanlara kullanılan bir kavramdır. Varlığı olmayan yani yok olanları içermez. Eğer Cahız bununla zihinde var olanları kastederse bu alemde var olmayanların da bilinmesine imkan doğabilir. Bunu zikretmemizin nedeni varlık tanımındaki farklı anlayışlardır. Bazı alimler dış alemde varlığı olmayanlara varlık adını vermezler verseler bile o varlıkları başka nitelemelerle belirtirler. Mesela dışarda varlığı olmayan varlıklar için zihni varlık tabirini kullanırlar. Ancak Cahız'ın Allah için "O'nun ezeli bilgisi var ve tüm varlıkları ezeli bilgisine göre yaratmıştır"⁴⁰ ifadesini kullanması bilgiyi varlık olarak görmediğinin delilidir. Çünkü yaratma kavramı var olmayan bir şeyi varlık alemine çıkartmaktır. Tabi ki Cahız'ın yaratmayla yoktan var etmeyi mi yoksa insan fiillerinde olduğu gibi var olan bir şeyi bazı işlemler sonunda başka bir hale çevirmeyi mi kastettiği sorusu akla gelebilir. Eğer böyle olursa yaratma kavramını kullanmasını bilgiyi varlık olarak görmediğine delil kabul edemeyiz. Ancak Cahız'ın şu ifadeleri bilgiyi varlık olarak görmediğinin bir delilidir. "İnsanların bilgilerinin sınırlı, yaratıcının bilgisinin sınırsız olduğunu anlamak istersen denizlere bakınız. Oradaki canlıların ne olduğunu insan bakarak öğrenmekte ve tecrübe sahibi olmaktadır. Ama yaratıcı onu bu şekilde tasarlamış ve yaratmıştır. İnsan yaratılanlardan faydalanarak bilgi elde ederken, yaratıcı özgün varlıklar ortaya koymaktadır. Yani insanların bilgisi Allah'ın yaratıklarının çok azından öğrendikleriyle sınırlıdır. Allah ise bu varlıkları var olmadan önce bilen ve yaratandır."⁴¹ Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki varlıklar dış alemde varlığa sahip olan şeylerdir. Bilgi olan ve Allah'ın bildiği ve dış alemde olmayan şeyler varlık değildir. Bu anlayış madumun bilinmesi konusunda Mutezilenin temel yaklaşımı olan yok olanlar bilinemez ilkesine aykırı düşmektedir. İster Cahız olsun ister diğer Mutezile alimleri olsun Allah her şeyi biliyor diyorlar ve de bilgiyi varlık kabul etmiyorlarsa madum denen varlık alanında olmayan şeylerin bilinmesini kabul etmeleri gerekir. Zira bu durum kendi arasında tezat oluşturmaktadır. Ya madumun bilinebileceğini kabul etmeliler veya Allah'ın ezeli bilgisiyyle varlıkları sonradan yarattığını kabul etmeliler. Eğer Allah'ın yaratmasını zikredilen şekilde kabul ediyorlarsa Allah madumu biliyordur. Bir üçüncü şık ise Allah'ın bilgisinin hadis olmasıdır ki ne Ehl-i Sünnet ne de Mutezile bu-

⁴⁰ Câhız, Ebu Osman Amr, *Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbir*, Beyrut, 1988, s. 40.

⁴¹ Câhız, *Kitabü'd-Delâil*, s. 40.

nu kabul etmez. Allah'ın bilgisi ezeli, Allah her şeyi biliyor ve bu bilgisine göre sonradan yaratıyorsa Allah'ın madumu bilmesi zorunludur. Aksi takdirde ya varlık ezeli ya da Allah'ın bilgisi hadistir. Mutezilenin bu iki şeyi kabul etmeyeceklerine göre Allah'ın madumu bildiğini kabul etmeleri gerekir. Cahız'ın ifadeleri de Allah'ın bilgisinin ezeli ve varlıkların sonradan yaratıldığını açıkça ifade ettiğine göre en azından onun madumun Allah tarafından bilindiğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde bu konuda çelişkiye düştüğünü söylemek zorunda kalırız.

A. BİLGİ EDİNME YOLLARI

Cahız'a göre bilgi edinme yolları beş duyu, akıl ve haber olmak üzere üç tanedir. Ona göre bilgi edinmeye neden olan beş duyu ve haber bazen yanıltıcı olabilir. Bunların hatalarını akıl düzeltir ve onların bilgi haline gelmesini sağlar. Akıl bilgi sağlamada ona göre delilleri kullanır, delil olmadan aklın bilgi üretmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla Cahız'a göre beş duyu ve haberler akıl için delil sağlayıcı vasıtalarlardır.⁴²

1. BEŞ DUYU

İnsanın hayatta bilgi sağlamasına neden olan tek vasıtası beş duyudur. Onlar olmadan insanların bir şeyler öğrenebilmesi mümkün değildir. Cahız'a göre duyular bilgiyi üretmez sadece onları tabiatta bulunan varlıklardan alarak akla gönderirler.⁴³ Her duyu yaratılmış olduğu özelliğe uygun algıları kavrar, diğer algılara erişemez. Mesela göz ışık olduğu müddetçe renkleri algılar. Kulak da ses olduğu müddetçe bilgi elde eder.⁴⁴ Ona göre duyular yapıları itibarıyla yanılmaya müsaittirler. Ancak dikkat ve akıl onların hatalarını engellemenin tek yoludur.⁴⁵

Cahız beş duyunun sınırlı olduğunu, her şeyi algılama imkanına sahip olmadığını vurgular ve onların sınırlarının aletler vasıtasıyla genişletilebileceğine inanır. Ancak aletlerin kullanımının da tecrübeye dayandığını buna sahip olmayanların aletlerden de faydalanamayacağını altını çizer. Cahız bunun dışında duyuların ve kişinin bu duyuları yön-

⁴² Cahız, **Resail, Hucecü'n-Nübüvve**, III, 226.

⁴³ el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Kitabü'l-Hayavân**, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965, III,108; Danışman, Nafiz, **Kelâm İlmine Giriş**, Ankara, 1955, s. 101.

⁴⁴ Cahız, **Resail**, el-Halk ve't-Tedbir, s. 44.

⁴⁵ Cahız, **Resail**, Min Kitabi't-Terbi ve't-Tervi, III, 58.

lendirmede zamanla maharet kazandığından ve bazı şeyleri daha iyi algılayabildiğinden bahseder.⁴⁶

Cahız'a göre beş duyu insanın en önemli bilgi kaynağı olmasına rağmen insanlar sadece beş duyularıyla yetinecek olurlarsa birçok alanın bilgisine erişemezler. İnsanların bilgisinin çokluğu diğer insanların bilgisini çeşitli yollardan almalarındandır. Eğer onların bu bilgileri saklama ve diğerlerine aktarmaları olmasaydı insanlık bu günkü seviyesine ulaşamazdı.⁴⁷ Ona göre diğer bilgi kaynaklarının da etkin kullanılması gerekir.

2. AKIL

Cahız'a göre akıl iki türdür, bunlardan biri tabi akıl ikincisi ise sonradan kazanılan anlamına gelen müktesep akıldır. Akılın iki türlü olduğu konusunda, birçok alim ittifak etmektedir. Tabi akıl ancak müktesep akıl sayesinde kemale erişir. Tabi akıl alet, müktesep akıl ise işlenecek maddedir.⁴⁸ Birinci akıl olmadan yani meleke olan akıl olmadan diğeri bir işe yaramaz. Bunlardan birini lambaya diğerini de lambanın yağına benzetirler. Bu durumda meleke olan akıl alet, diğeri ise işlenecek maddedir. İşlenecek madde olan akıl başkalarından alınarak çoğaltılabilen akıldır.⁴⁹

İnsanlar sonradan kazanılan akla sahip olmadan bu dünyaya gelirler. Eğer akıllı olarak gelmiş olsalardı yeni bir şeyler öğrenmelerine ve eğitilmelerine gerek kalmazdı. Dolayısıyla onlar doğduklarında ne yapacaklarını bilirler ve ondan başkasını yapamazlardı. Mesela demirciliği bilerek doğsal demirci olmak zorunda kalırlardı. Ama insanlar mesleklerini sonradan seçmekte ve onun inceliklerin uzun uğraşlar sonucu öğrenmektedir. Hayvanlar ise doğuştan bilgiyle gelmekte ve o bilgileri doğrultusunda alemdeki işlerini yapmaktadırlar. Mesela arı olarak bu aleme gelmiş ise bal yapmayı bilmektedir. Başka şeyi bilemez ve onu öğrenemez.

Cahız'a göre aklın yeri insan beynidir. Beyin ise insanın başında mükemmel bir koruma ile yaratılmıştır. Beyin, kafatası, onu kaplayan deri ve bu deri üzerine sıcak ve soğuktan etkilenmemesi için saçtan olu-

⁴⁶ Cahız, *Kitabü'l-Hayavân*, II, 145-147.

⁴⁷ Cahız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 297.

⁴⁸ Cahız, *Resail*, el-Maaş ve'l-Maad, IV, 73.

⁴⁹ Cahız, *Resail*, el-Maaş ve'l-Maad, I, 92.

şan mükemmel yapıyla korunmaktadır. Cahız aklın yerini beyin olarak kabul etse de ruhun yerinin kalp olduğunu söyler. Bu da onun akli ruhun bir parçası olarak görmediği anlamına gelir.⁵⁰

Akıl, cinleri saymazsak, Allah tarafından sadece insanlara verilen bir yetidir. Dolayısıyla insan dışında hiçbir canlıda bulunmaz sadece insanlara verilmiş bir nimettir. Bu nimet diğer canlılara verilen içgüdülerden farklıdır. Bazen onların sahip olduğu niteliğe erişemeyebilir. Mesela arının yaptığı balı insanın yapması mümkün değildir. Ancak bu üstün nitelikler olan içgüdüler akılla kıyas edilemez. Çünkü bu içgüdüler doğuştan getirilir ve geliştirilmesi mümkün değildir ama akıl zamanla geliştirilebilmekte ve bazı maharetler elde etmektedir. Akli içgüdülerden üstün kılan yönü de insanların istekleri doğrultusunda bunu geliştirebilmeleridir. İçgüdüler asla değişmez ve canlılar bu konuda irade sahibi de değillerdir.⁵¹ Hayvanlar kendilerine tanımlananlar dışındaki şeyleri değerlendiremezler ama insanlar akılları vasıtasıyla iyi ve kötüyü bilebilirler. İçgüdü sahibi varlıklar olan hayvanlar uyarı ve emirlere göre hareket ederler. Algıladıkları şeyi yorumlayıp onu kavram haline çeviremezler. Kısacası günümüzdeki algılayıcı sensorlar gibi algılar ve karşılığında kendinde tanımlanan tepkiyi verirler. Bu algılama yanlış da olsa onu fark edemezler.⁵²

Cahız beş duyunun algılarını bilgiye çeviren aklın bu bilgiler üzerinde düşünerek çıkarımlar vasıtasıyla bilgi elde edebilen bir yeti olduğunu söyler. Ona göre aklın bilgi edinme şekli deliller vasıtasıyla olmaktadır. Akıl delillerin bir kısmını beş duyu vasıtasıyla, bir kısmını da beş duyuyla aktarılan, adına haber de denilen, üretilmiş bilgilerden çıkarmaktadır. Ona göre insanlığın en çok bilgi kaynağı olarak kullandığı şey bu son kaynak olan haberdur. Bu olmasaydı insanların ilerlemesi ve medeniyet kurması mümkün olmazdı. Ancak bu son kaynak işlevsel olmasına rağmen beş duyu kadar bireye güven vermez. Buna rağmen insanlığın bu kaynağı kullanmadan başka bir yolu da yoktur. Tek yapacağı şey her alanda bol miktarda uzman yetiştirip yanlışları ayıklamak olacaktır.⁵³

Aklın dayanacağı deliller, apaçık olan zahiri ve sağlam haberler olmak üzere iki türdür. Açık delil olan zahirle konuşulduğu zaman

⁵⁰ Cahız, **Resail**, el-Halk ve't-Tedbir, s. 48.

⁵¹ Cahız, **Kitabü'l-Hayavân**, II, 147, III, 108; Danışman, **Kelâm İlmine Giriş**, s. 102.

⁵² Cahız, **Kitabü'l-Hayavân**, II, 147; V, 544.

⁵³ Cahız, **Resail**, Hucecû'n-Nübüvve, III, 226.

onun gösterdiği şeyin aslı ve ona ilintili olan her şey bilinir. Onun bilgisinden kimse kaçamaz veya kimse onu reddedemez. Genelde bu deliller beş duyu ile algılanan veriler olmaktadır. Ancak akıl her zaman bu delillere dayanmayabilir, ya da bu delilleri bulamayabilir. Bu durumda ise mevcut kavramlardan çıkarım yapar.⁵⁴

İnsanın fiiliyatını etkileyen tek şey akıl olmayıp Allah ona bazı tabiatlar da vermiştir. Bu tabiatlar insana yön verirler. Akıl tek başına bu tabiatlara karşı çıkamaz. Çok fazla düşünmeksizin ve araştırmaksızın neticede meylettiğine karar verir. Aklın çok düşünebilmesi için zihninde çok verinin olması gerekir. Çok verinin olması için de ona ihtiyacın olması lazımdır.⁵⁵

Akıl göze nispetle unutmaya daha çok yatkın, canlı tutulmaya ve anlatılmaya daha muhtaç, değişmeye daha yatkındır. Tedavisi yok kurtuluşu ölümdür.⁵⁶

Cahız aklın sınırlı olduğuna hiç değinmez. O sadece aklın deliller olmadan bilgiye ulaşamayacağından aklın beş duyunun yanında haber vasıtasıyla da bilgi elde edebileceğinden bahseder. Peygamberlerin Allah'tan aldığı ve insanlara tebliğ ettiği emirlerin de haber olduğunu dikkate alarak bilgi kaynağı saymaktadır. Ona göre insanların hata etmelerinin sebebi akıllarının yetmemesi değil kararı diğer faktörlerin etkilemesidir. Cahız insan tabiatını, duygularını ve aklın gafil davranmasını bu etkenlerden saymaktadır.

Ona göre eğer insan tabiatı akla galip gelirse insana kötü şeyler yaptırır. Akıl tabiata galip gelirse insan daima iyi işler yapar. İşte bu nedenle Allah insanların aklına yardımcı olmak ve insanların tabiatlarını engellemek için bazı cezalar koymuş ve nihayetinde kötülük işlemeye meyletmesinler diye kötülük işleyenler için ahirette cennet yerine cehennem mekan göstermiştir.⁵⁷ Çünkü insan tabiatı sebepleri ağır basan tarafta meyleder. Eğer kötü şeylerin sebepleri insana daha ağır basarsa kötüyü seçmeye başlar. Yöneticiler ve kanun koyuculara düşen ise insanların kötülük yapmasına sebep olacak şeyleri ortadan kaldırmalarıdır.⁵⁸

⁵⁴ Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 226.

⁵⁵ Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 238.

⁵⁶ Cahız, **Resail**, Min Kitabı't-Terbi ve't-Tervi, III, 105.

⁵⁷ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 300.

⁵⁸ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkaki'l-İmamet, IV, 303.

3. HABER

Haber doğrulanması ve yalanlanması mümkün olan sözdür. Bu nedenle emir kipindeki sözler veya buna benzer sesler haber olarak değerlendirilemez. Haber olacak söz içerisinde haber değeri taşıyan şey ise doğru olanıdır. Yalan olanının haber de olsa özellikle yalan olduğu ortaya çıkınca bir değeri kalmamaktadır.⁵⁹

Cahız'a göre duyular insanların en önemli ve en güvenilir bilgi kaynağıdır. Ancak duyuların yapılarından ve insanların bilgi üretimindeki süreçlerinin zaman almasından dolayı bir insan ömrü için her şeyi beş duyu ile bizzat elde etmek yetersiz kalmaktadır. Yani insanlar sadece beş duyularının algılarıyla bilgi edinseler ve haberi kullanmasalardı bu günkü bilim seviyesine ulaşmaları imkansızdı. Günümüzde bilimin bu kadar ileri gitmesinin sebebi başkaları tarafından üretilen bilgiye haber yoluyla ulaşması ve bunların biriktirilerek bir sonraki nesle aktarılmasıdır.⁶⁰

Bu aktarım da eskilerde yazı ve sesle olmaktadır. Ancak günümüzde haber aktarım yolları teknolojinin de desteğiyle çeşitlenmiş durumdadır. Cahız'a göre ise haberin aktarılmasının en iyi yolu yazıdır. Bu olmasa ne ilim ne teknoloji olurdu. Her şey onu bilen ölümüyle yok olup giderdi.⁶¹

Cahız'a göre haberin bizzat kendisi değil geliş şekli delildir. Mesela bir kişinin naklettiği haber delil olmayabilir ancak birçok kişinin şahitlik ettiği haber delildir. Veya güvenilir bir kişinin naklettiği haber delildir.⁶² Yine de insanlar haberin doğru olanını değil çarpıcı olanını sever. Bu da haberin bilgi aktarımını engelleyici bir durumdur.

Cahıza göre haberin bilgi ifade edebilmesi için doğru olması gerekir. Bunun da tek yolu aktaranların sayısının çok olması ve güvenilirliktir. Haberin güvenilirliğini sağlayan etkenler her zaman tek düze olmayıp zamanla aktaranların durumuna göre değişiklik gösterebilmektedir. Mesela, haberler bir dönem zayıfken daha sonraki etkenlerden dolayı güçlenebilmekte, güçlü olan bir haber daha sonra bazı etkenlerden dolayı

⁵⁹ Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 226; Bkz. el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, s. 201.

⁶⁰ Cahız, **Resâil**, el-Cevâbât ve İstihkâkî'l-İmamet, IV, 297.

⁶¹ Cahız, **Resail**, el-Halk ve't-Tedbir, s.54, 55.

⁶² Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 260.

zayıflayabilmektedir. Bu nedenle Allah belli dönemlerde peygamberler göndererek haberleri yenilemiş ve insanlara aktarmıştır.⁶³

Cahız haberi getirenlerin sayısı ve güvenilirliğinin haberin doğruluğu için gerekli olduğunu ancak bunun sadece haberin aktarım yönünü ilgilendirdiğini, bunun dışında haberi duyanın onu anlamasının, anlatabilmesinin ve içeriğinin haberin güvenilirliğini etkilediğini söyler. Ona göre haberi duyan bu haberi duyduğu kelimelerin kendinde ifade ettiği kadarıyla anlayacaktır. Anlatırken de kendi anladığını aktaracaktır.⁶⁴ Bu arada haberi ilk verenin kastına uygun bir anlatım gerçekleşip gerçekleşmediği tespit edilemeyecektir. Bunun için Cahız haberin içeriğinin de tetkik edilmesinin gerektiğini savunur. Buna delil olarak da anlatılan efsanelerdeki olayların mantıklı bir açıklamasının yapılamaması nedeniyle gerçek olarak kabul edilmemesini gösterir.⁶⁵ Cahız burada bir şey daha dikkat çekerek, her şeyin tetkik edilmesinin mümkün olmadığını bazen insan gücünü aşan şeylerin olabileceğini bu durumlar da ise sadece haberi getirenin güvenilirliğine bakılabileceğini söyler.⁶⁶ Mesela ahiret hayatı ve Allah ile ilgili haberleri insanların tetkik etmesi imkansızdır. Bu tür konular ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilir, başka şekilde bilinmesi imkansızdır.

Haber konusunda Cahız şunları söylemektedir: Gaip bilgiye ulaşmanın üç yolu vardır. Kim olursa olsun, o bilgiye ulaşmak için bunların dışında bir yol yoktur. Birincisi başkasının gördüğü şeyin bilgisi ki bu bilgiye güvenilir kişinin haberiyle ulaşılabilir. Haberin güvenilirliği bilginin doğruluğuyla doğru orantılıdır. Bu konu da bilen bir katkısı yoktur. Bazen de haber konusu uzmanlık gerektiren nitelikte olmaktadır. Bu durumda haber doğru olabilir ancak o ehlinin bileceği bilgilerdir.⁶⁷

İkincisi de bir veya iki kişinin getirdiği haberler olur. Bu haberlerin doğruluğu haberi getiren bu kişilerin adaletine bağlıdır. Adil olsalar bile bazen bu durum insanların zihinlerindeki şüpheyi izale etmeye yetmemektedir.⁶⁸ Bir de insanların emin olduğu ve yalan söylediğine ihtimal

⁶³ Cahız, **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 256.

⁶⁴ Cahız, **Resail**, er-Red ale'l-Müşebbihe, III, 6; **Resail**, Hucecü'n-Nübüvve, III, 241.

⁶⁵ Cahız, **Kitabü'l-Hayavan**, VII, 71.

⁶⁶ Cahız, **Resail**, el-Maaş ve'l-Maad, I, 120.

⁶⁷ Cahız, **Resail**, el-Maaş ve'l-Maad, I, 119.

⁶⁸ Cahız, **Resail**, el-Maaş ve'l-Maad, I, 120.

verilemeyen kişilerin getirdiği haberler vardır. Bu haberler de kesin bilgi ifade eder.⁶⁹

Üçüncüsü ise beş duyu ile idrak edilemeyen şeylerin bilgisidir. Mesela kalpteki sırlar gibi. Bu tür şeylerin bilgisi ancak onların belirtile-riyle idrak edilir. Bu tür gaibi ancak Allah bilebilir. Gaiplerle ilgili bilgi- nin başı zandır. Zan ise kalpte deliller vasıtasıyla olur. Deliller güçlendik-çe zan da güçlenir. Bu durum, şüpheler kalpten gidinceye kadar devam eder. Şüphelerin gitmesinin sebebi delillerin çok olmasıdır. Bilgisi çok olan ve tecrübeli olan kişiler, cahil kişilere göre daha iyi bilir ve daha doğru işler yaparlar.”⁷⁰

Kısacası Cahız, bilginin kaynağı olarak, beş duyu, akıl ve haberi delil olarak kabul etmekte ve bu delillerin her ne kadar mükemmel olsalar da yanılılabileceklerini asla göz ardı etmemektedir. Hata etmelerine ve sınırlı olmalarına rağmen insan için bilgi edinmede bunun dışında bir delilin bulunmadığını da vurgulamaktadır. O bu delillerle elde edilen bilgilerin birbirinden kesinlik noktasında farklılık göstereceğini de kabul etmektedir.

B. BİLGİNİN KISIMLARI

Cahız bilgiyi önce mutlak ve insan bilgisi diye ikiye, daha sonra insan bilgisini kesin ve istidlali diye tekrar kendi arasında iki kısma ayırmaktadır. Hatta insan bilgisi olan istidlali bilgiyi derecelerine göre şüphe, zan ve ikna edici bilgi diye kısımlara ayırmaktadır. Cahız kesin bilgiyi bazılarının kısımlara ayırdığını bazılarının ise ayırmadığını söyler ama biz onun kesin bilgiyi kısımlara ayırdığına rastlayamadık.

1. MUTLAK BİLGİ

Cahız'ın mutlak bilgi tanımını kullandığına rastlamadık ancak bu kavrama karşılık gelecek bilgiden bahsettiği için bu tanımını kullanmada sakınca görmedik. Cahız'a göre Allah alimdir, ilminin sınırı yoktur. Allah'ın bilgisi varlıklardan alınan bir bilgi olmayıp var olmadan önce onların bilgisi vardı. Ona göre Allah'ın bilgisi sonradan elde edilen bilgi olmayıp ezeldir. Allah varlıkları bu ezeli bilgisi ile sonradan yaratmaktadır.⁷¹

⁶⁹ Cahız, **Resail**, el-Maaş ve'l-Maad, I, 120.

⁷⁰ Cahız, **Resail**, el-Maaş ve'l-Maad, I, 121.

⁷¹ Cahız, **Resail**, el-Mesail ve'l-Cevabat, IV, 53; Cahız, **Resail**, el-Halk ve't-Tedbir, s. 40.

2. İNSAN BİLGİSİ

Cahız eserlerinde iki türlü bilgiden bahseder. Bunlardan biri yakın diye tanımladığı kesin bilgi diğeri ise şüpheli ya da ikna edici dediği istidlali bilgidir. Ona göre kesin bilgi beş duyu ile elde edilen bilgilerdir. Bu bilginin kısımları konusunda farklı görüşlerin olduğunu söyler ama kendisi bir sınıflama sunmaz. Ancak istidlali bilgilerin kısımlarının olduğunu zikreder ve delillerin güçlülüğüne göre şüpheden başlayarak ikna edici noktaya kadar ulaşacağından bahseder. Ama bu güçlenmenin kesin bilgi seviyesine de ulaşamayacağını çünkü bu tür bilgilerde beş duyunun katkısının olmadığını söyler. Buna örnek olarak da Allah'ın bilinmesi konusundan bahseder. Ona göre bir varlığı bilmek için dört unsur vardır. Birincisi var olup olmaması, ikincisi o varlığın zati, üçüncüsü o varlığın keyfiyeti, dördüncüsü ise sebebidir. Biz sadece Allah'ın varlığını biliriz diğerlerini bilemeyiz. Çünkü Allah bizim beş duyu alanımızın dışındadır. Onun varlığını da beş duyumuzla değil deliller sayesinde biliriz. Allah'ın sıfatları ise vahiy yoluyla bize ulaşır ama biz bunları sadece kendi zihnimize göre yorumlarız. Bu yorumlar da kişilerin zihin yapısına göre değişiklik göstermektedir.⁷²

Sosyal alanlarda doğrunun kesin bir şekilde bilinemeyeceğini, görüşlerin farklı olacağını düşünen Cahız, kendilerine göre doğru olduğunu kabul ettikleri şeylerin kesin delillere dayandığını iddia edenlerin ya yanlış olduklarını ya da yalan söylediklerini öne sürer. O bu görüşünü şu şekilde açıklar:

“Doğruyu bulanla hata yapan arasındaki fark, doğruya ulaşmanın zorunlu şeylere dayanması denilirse, ister hata etsin ister isabet etsin bu fikre nasıl ulaştın dendiğinde zorunlu şeylere dayandım demektedirler. Eğer ikisi de zorunlu şeylere dayanıyorsa neden biri isabet edip diğeri hata ediyor? eğer sadece doğruya ulaşan zorunlu şeylere dayanmıştır denilirse, nice alimler var onların her ilmi kesin şeylere mi dayanıyor? Hayır, birçoğu soyut olanı somut olana kıyaslayarak bilgi elde ediyor. Buna rağmen bazen hata ediyorlar. Üstelik doğruya ulaşanların hep sağlam delillere dayanması yegane sebep olsaydı, hata edenler sağlam delillere dayanmadıklarını bilirlerdi. Ama onlar sağlam delillere dayandıklarını iddia ediyorlar. Eğer sadece bizler zorunlu şeylere dayanıyoruz derlerse, ya yalan söylüyorlar ya da doğruyu bulmada zorunlu şeylere da-

⁷² Cahız, *Resail*, el-Halk ve't-Tedbir, s. 68.

yandıklarını zannediyorlar. Çünkü bir mezhep içerisinde aynı konuda farklı birkaç görüş ortaya çıkmakta veya daha sonra gelen alimler önceki görüşlerden vazgeçmektedirler. Bunu yapanlara her iki durumda bu iki görüşe nasıl ulaştıkları sorulsa her defasında zorunlu şeylere dayandıklarını söylerler. Zorunlu şeylere dayanıyorlarsa niye farklı görüşler ortaya çıkıyor ve bir önceki görüşten vazgeçiliyor? Bu durumda ya yalan söylüyorlar ya da zorunlu şeylere dayandıklarını zannediyorlar.”⁷³

Cahız bu ifadeleriyle sosyal alan diyebileceğimiz akıl ve haber yoluyla elde edilen bazı bilgilerin özellikle de beş duyu ile denemeyen bilgilerin izafi olduğunu, bunları kesin bir şekilde bilmenin imkansızlığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre bunlar ikna edici bilgiler olup delillerin durumuna göre zayıf veya güçlü olurlar. Aksi takdirde herkesin bunları diğer kesin bilgilerde olduğu gibi itiraz etmeden kabul etmesi gerektirdi.

Cahız insanların çoğunun zanlarla yaşadığını kesin bilgiye ulaşmadığını söyler. Buna sebep olarak da bireylerin toplum içinde taklit yöntemiyle hayata alışmasını ve araştırmaya gerek duymamasını gösterir.⁷⁴

İnsanların çoğu hayatı toplum ortamına uygun olarak yaşayıp toplumda sorun olarak gözükmekten kaçınmaktadırlar. Belki bunun sebebi kendileri dışındaki bireyler tarafından sevilen kişi olma arzusudur. Belki de bu durum çocukluk yaşından beri alışkanlık kazanılması nedeniyle kişilerin alışkanlıklara olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Buna ilaveten toplum hayatını büyük bir kısmının soyut şeyler olması ve soyut şeyler hakkında karar vermenin tabiatı itibarıyla zor olması nedeniyle bireylerin soyut şeylerde karar verirken çoğunluğun desteğine ihtiyaç duymaları onları toplumun yapısına uymaya zorlamaktadır. Zaten toplum aykırı olan bireyleri soyutlayarak toplum dışına itmekte ve toplumsal şeylere katmayarak ya da bir şekilde onları manevi baskı altına alarak cezalandırmaktadır. Tüm bunlar bireylerin kendi deneyimlerine dayanarak bulduğu doğruları yerine getirmeye engel olmakta ve hazır herkesin kabul ettiği şeyleri yaşamamanın bireye sağladığı kolaylıktan dolayı bireyler taklit hayatı diyebileceğimiz ve duyumlara dayalı haberlerin oluşturduğu ortama uygun yaşamayı tercih etmektedirler. Dolayısıyla kesin bilgi

⁷³ Cahız, Resail, el-Mesail ve'l-Cevabat, IV, 54-55.

⁷⁴ Cahız, Resail, el-Meâd ve'l-Maâş, IV, 74.

insan hayatında zorunlu ihtiyaçları karşılayan bir araç olmaktan ileri gidememektedir.

Kısaca toparlayacak olursak Cahız'a göre bilginin yapılmış bir tanımına rastlayamasak da ona göre bilgi beş duyu, akıl ve haberle elde edilmektedir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler eksik yönlerine rağmen insana en güvenilir bilgiyi veren kaynaklardır. Beş duyunun yanılmaları akıl kontrolüyle engellenebilir. Dolayısıyla beş duyu insanın en sağlam bilgi kaynağıdır. Ama insanların her şeyi beş duyusuyla algılayıp bilme imkanı yoktur. Çünkü beş duyunun, sınırlarını aşan şeylere ulaşması imkansızdır. Hatta ulaştığı şeylerin tamamını bireyin kendisinin elde etmesine sahip olduğu ömür yetmemektedir. Bu nedenle beş duyunun ulaşmadığı ya da zaman ve donanım yönünden imkanının olmadığı bilgileri kişi haberle almak zorundadır.

İnsan hayatının çoğu Cahız'a göre haberi bilgiye dayanır. Cahız bunu, insanların beş duyularıyla her şeye ulaşma imkanının olmaması ve ulaşma imkanı olup da insanların farkına varamadığı ya da tecrübesinin yetmediğini düşündüğü için söyler. Birincisi yani beş duyunun algı alanı içine girme imkanı olmayan şey, Allah ve ahiretle ilgili konulardır. Cahız'a göre bunun için peygamberlerin getirdiği haberlerin olması gerekir. İkincisi ise insanların imkanları dahilinde olup da kendilerinden kaynaklanan nedenlerdir ki insanlar bunu yardımlaşmayla aşmaktadırlar. Bunu da haber yoluyla diğer insanlara aktarmaktadırlar. Bu bilgi edinme yolu olmasa insanların bu günkü tekniğe ulaşma imkanı olmazdı. İnsanlık daha önce veya aynı asırda da olsa başkalarının keşfettiği bilgileri alarak kendi hayatlarında uygulamaktadırlar. Toplumlar diğer insanların ürettiği bilgileri alıp, onları saklayıp sonraki nesillere eğitim yoluyla aktararak kendi toplumunun refah içinde yaşamasını temin etmektedir. Bunu yapmayan ya da yeterince yapamayan toplumlar geri kalmaya mahkum olmuşlardır.

Cahız'a göre bilgi mutlak ve insan bilgisi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O, Allah'ın bilgisiyle insan bilgisinin birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Allah'ın bilgisinin sınırsız, ezeli ve bir varlıktan beş duyu yoluyla alınan bir bilgi olmadığını, yani varlık alemine henüz çıkmamış olanları da kapsayan bir bilgi olduğunu bildirmektedir. Cahız, Allah'ın henüz varlık aleminde olmayanları kendisinin tasarlayıp yarattığı, insanların ise bilgileri Allah'ın yarattığı eşyalardan beş duyusuyla aldığı görüşündedir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbâr, Kâdî Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, **Şerhü Usûli'l-Hamse**, (Tah. Abdülkerim Osman) by. ts.
- Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyip, **Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil**, Beyrut, 1987.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **er-Resâil**, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibar ale'l-Halk ve't-Tedbir**, Beyrut, 1988.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Kitabü'l-Hayavân**, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965.
- Danışman, Nafiz, **Kelâm İlmine Giriş**, Ankara, 1955.
- Ebü'l-Bekâ, Kâdî Eyyüb b. Muiz el-Hüseynî el-Kefevî, **Külliyâtü'l-Mu'cem fî Mustalahât ve'l-Furûkü'l-Lügaviyye**, Beyrut, 1982.
- el-Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sağlebî, **Ebkârü'l-Efkâr**, Süleymaniye Kütüphanesi, no. 747.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul, 1928.
- el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Şerhü'l-Mevâkıf**, İstanbul, 1320.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, **Kitâbü'l-İrşâd**, (Tah. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mısır, 1950.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, **Mihakkü'n-Nazar**, (Tah. Refik el-Acem), Beyrut, 1994.
- el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıp, **ez-Zerîa İla Mekârimiş-Şeria**, (Tah. Taha Abdurrauf Saad Ezher), 1973.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tabsîretü'l-Edille**, (Tah. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **el-Metâlibü'l-İliye**, (Tah. Ahmet Hicazî es-Seka), Beyrut, 1987.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Meâlimü Usûli'd-Dîn**, (İslam Dinin Ana Konuları), Çev. Prof. Dr. Nadim Macit, Erzurum, 1996.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, **Mâtürîdî Akaidi**, (el-Bidâye), Çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1980.
- et-Taftazânî, Sa'düdin Mesud b. Ömer, **Şerhü'l-Akaid**, İstanbul, 1973.

Heyet, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat**, İstanbul, 1985.

İbn Hümâm, Kemalüddîn, **Kitâbü'l-Müsâyere**, İstanbul, 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim el-Afrikî el-Mısırî, **Lisânü'l-Arap**, Beyrut, ts. , XI, 417.

İbrahim Mustafa, Ahmed H. Ez-Ziyâd, Hâmid Abdülkâdir, M. Ali en-Neccâr, **Mu'cemü'l-Vasît**, İstanbul, ts.

Keskin, Halife, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1997.

Özcan, Hanefi, **Mâtüridî'de Bilgi Problemi**, İstanbul, 1993.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Sadrü'l-İslam, **Usûlü'd-Dîn**, (Tah. Hans Batrolus), Kahire, 1963.

Ülken, Hilmi Ziya, **Genel Felsefe Dersleri**, Ankara, 1972.

Yüksel, Emrullah, **Âmidî 'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, 1991.

İSLAM HUKUKUNDA ÖLENİN ARDINDAN KADININ YAS TUTMASI

Hüseyin ESEN*

Özet

Kadının, kocasının veya bir yakınının ölümünden sonra yas tutması Arapçada hidâd veya ihdâd olarak ifade edilir. Cahiliye döneminde uygulanan, ölenin ardından bağırıp çağırma ve elbise yırtma gibi gelenekler İslam'da kaldırılmıştır. Kocasını ölen kadın, nikâh nimetinden mahrum kalmanın sonucu olarak, yeni bir evlilik yapmadan önce dört ay on gün iddet beklemek zorundadır. Bu süre içinde beden ve elbiseyle ilgili olarak dinen ve örfen ziynet sayılan şeylerden uzak durur. Şayet ölen kişi kocasından başkası ise, üç günü geçmemek üzere yas tutup tutmamakta serbesttir. Yas tutma ile ilgili sınırlamalar, erkek için geçerli değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yas, Matem, Ölüm, Kadın

Mourning Of Woman After The Deceased In Islamic Law

Abstract

Mourning of woman after deceased husband or a relative, is expressed in Arabic as hidâd or ihdâd. Among the customs of jahiliyyah which were denounced by Islam was the prof wailing, lamenting, and showing excessive grief for the dead. However, a wife must observe a mourning period of four months and ten days for her deceased husband in loyalty to the sacred ties of marriage. A mourning woman avoids the trappings of things that are considered ziynat according to Islam and tradition. Things listed in the trappings of the body or clothing, or any other such things can attract attention. She is also not allowed to receive any new proposals of marriage during this period. However, if the deceased is

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

someone other than her husband, for example, her father, mother or son, it is forbidden for her to mourn for more the three days. The above mentioned limitations, does not apply to man.

Key Words: Islamic law, Mourning, Death, Woman

I. GİRİŞ VE KAVRAMLAR

Hadislerde ve Arapça kaynaklarda yer alan ve Türkçeye yas tutmak veya matem olarak çevrilebilecek olan kelime “hidâd” veya “ihdâd” olarak yer almaktadır. Sınırlamak ve engel olmak anlamlarına gelen “had” kelimesinden türetilen kelimeler, Arapçada üç farklı baktan kullanılmaktadır: Nasara, darabe ve ef’ale babları. Sülâsi baplardan kullanıldığında “hidâd”, bu işi yapan kadına da “hâdd” veya “hâdde”; ef’ale babından kullanıldığında “ihdâd”, bu işi yapan kadına da “muhidd” veya “muhidde” denilmektedir. Kadının sıfatı olarak müzekker/eril bir kelime kullanılması, bu fiilin erkekler tarafından yapılmadığını, sadece kadınlara has olduğunu göstermektedir. Arapçada aynı anlamı ifade etmek üzere “teslîb” ve “tesellüb” kelimeleri de kullanılmaktadır. Bu kelimeler sözlükte, kocasının vefatından sonra kadının yas tutması, süslenmeyi/ziyzeni terk etmesi ve hüznün elbise giymesi¹ anlamındadır. İhdâd ile tesellübün eş anlamlı kullanılması yaygın olmakla birlikte ihdâdı, kadının kocası için yas tutması anlamıyla sınırlayan, buna karşılık tesellübü koca dışındakiler için tutulan yas ve üzüntüyü de içine alacak şekilde geniş anlamlı görenler de vardır.²

Türkçemizde kullandığımız “matem” de Arapça kökenli bir kelime olup Arapça telaffuzu “me’tem” şeklindedir. Kök anlamı itibariyle iki şeyin bir araya gelmesi ve toplanmayı ifade eden me’tem, genellikle kadınların hüznünde ve bir ölüm sonrasında bir araya gelmelerine denir. Me’tem kelimesi zamanla ölenin ardından hissedilen derin üzüntüyü, çığışma ve ağlayıp sızlamayı ifade etmeye başlamıştır. İslam öncesi Arapların me’tem dolayısıyla ortaya koydukları söz ve davranış şekilleri için

¹ Tanım hakkında geniş bilgi için bkz. Hannân Süleyman Sabihat, *el-Hidâd ve ahkâmuhû fi’l-fikhi’l-islamî*, Amman, 2003, s. 13-20.

² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, “Hdd”, yy., ty., III, 20; İbn Manzur, *Lisânü’l-arab*, Beyrut, ty., “SLB”, I, 471, “HDD”, III, 140; Mubârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezi*, Beyrut, ty., IV, 316; *Cevherî, Shâh*, “SLB”, II, 167, Beyrut, 1990; İbn Abidin, *Reddû’l-muhtâr*, Beyrut, 2000, III, 530.

niyâha-nevha (feryat ederek, çığlıklar kopararak ölüye ağlama, ağıt yakma), nedb-nüdbe (ölenin iyiliklerini sayıp dökerek ağlama), risâ-mersiye ve na'y (ölüm haberini yayma) gibi kelimeler kullanılmıştır.³

İhdâd kavramı bir fıkıh terimi olarak –aşağıda geleceği üzere ayrıntılarda farklı görüşler bulunmakla birlikte-, kocası ölen veya boşanan kadının üzüntüsünü yansıtmak amacıyla belirli bir süre süslenme, güzelleşme ve kokulanma gibi işlerden imtina etmesini ifade eder.⁴ İhdâd, İslam âlimleri tarafından kadınlara mahsus bir iş olarak görülmüştür. Sözlüklerde kelimelerin anlamları verilirken hep kadınlardan bahsedilmesi bunu gösterir. Ayrıca yas tutmanın meşru kılınmasının hikmeti, yani amaç ve hedefleri de hep kadınlara yöneliktir. Diğer taraftan Hz. Peygamberin birçok hadisinde⁵ yas tutmayla ilgili hükümler kadınlara hitaben söylenmiştir. İslam âlimleri de erkek için ihdâdın söz konusu olmadığını hususunda görüş birliği içindedirler.⁶

Türkçemizde yukarıda açıklanan ihdâd kelimesini tam olarak karşılayacak bir kelime bulunmamaktadır. Çünkü her iki tabir de hem erkek hem de kadın için kullanılmaktadır. Hâlbuki konumuz olan ihdâd sadece kadınlar için geçerlidir. Türkçede buna yakın olan “yas tutmak” ve “matem” tabirleri vardır. Bu iki tabir genellikle eş anlamlı olarak kullanılmakta ise de, matem daha çok ağlayıp inlemeyi; yas ise büyük acı ve üzüntüyü belirli davranışlarla dışa vurup belli etmeyi⁷ ifade ettiğinden, biz “yas tutmak” tabirini kullanmayı tercih ettik.

³ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, “TMV”, II, 79, yy., ty.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ETM”, I, 23; Ömer Faruk Harman, “matem”, *TDVİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 127.

⁴ Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhî*, I, 82, Dımaşk, 1408/1988; *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, “İhdâd”, II, 103-104.

⁵ Buhârî, Talâk 46, 47, 50, Cenâiz 31; Müslim, Talâk 58 (1486-1489); Muvatta, Talâk 101, (2, 596-598); Ebû Dâvud, Talâk 42, (2299) Tirmizî, Talâk 18, (1195, 1196, 1197); Nesâî, Talâk 61, (6, 201), 60, (6, 205).]

⁶ *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyye*, “İhdâd”, II, 104; Muslih, Halid b. Abdullah, *Ahkâmü'l-İhdâd*, s. 10-11, Riyad, 1416h. Aksi yönde Cüveynî'ye atfedilen bir görüş var ise de bu hem içerik hem de sıhhat açısından itibara alınmamıştır. Bkz. Hannân, *el-Hidâd*, s. 116.

⁷ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2005, “matem”, II, 1954; “yas”, III, 3379.

İhdâd ile yakın ilişkili bir terim de iddettir. İddet; Kocanın vefatı, boşaması veya fesih sebebiyle evliliğin sona ermesi halinde, kadının beklemesi gereken belirli süredir. Bu süre kadının hamileliği, aybaşı görüp görmemesi, boşanma ve kocanın vefatı gibi durumlara göre farklılık arz etmektedir. İddet ile ihdâd arasındaki ilişki şöyle açıklanabilir: İddet, genellikle yas tutma işinin zarfı konumundadır. Yani kadın, yas tutma işini genellikle iddet süresi içinde yapar.⁸ Bu açıklama sadece kocanın vefatı, boşaması veya fesih sebebiyle evliliğin sona ermesi halinde yas tutan kadın için geçerlidir. Bunun dışındaki yas tutmalarda mesela bir yakınının ölümü halinde üç günlük yasta olduğu gibi, yas tutmanın iddetle ilişkisi bulunmamaktadır. Velhasıl her iddet bekleyen yas tutmaz, her yas tutan da iddet beklemes. Ancak bazı yas tutanlar, bunu iddet beklerken yerine getirirler.

II. KADININ YAS TUTMASININ DİNÎ HÜKMÜ

Kadının yas tutmasının dini hükmünü, vefat iddeti, bâin talâk iddeti, fâsit nikâh sonrası kocanın ölümü, koca dışında bir yakını için ve mefkûd koca için yas tutmak şeklinde farklı durumlara göre ayrı ele almak gerekmektedir. Kural olarak eş kapsamı dışında kalan kadınlar, erkeğin ölümü halinde yas tutmaz. Çünkü yas ile ilgili hadislerde “zevc=eş” tabiri geçmekte, yasin koca için tutulacağı vurgulanmaktadır. Buna göre şüphe ile ilişki yaşanan kadın ve zina eden kadın da yas tutmaz.⁹ Bir kadının kocası dışında yakını olan veya hürmet ettiği bir erkek için yas tutması aşağıda ele alınacaktır.

Ric’i talâk sebebiyle iddet bekleyen kadın da yas tutmaz. Çünkü ric’i talâkta karı-koca arasındaki nikâh bağı kopmamakta ve nikâh hükümlerinin büyük çoğunluğu hala devam etmektedir. Aksine ric’i talâk iddeti bekleyen kadının güzelleşip süslenerek kocasının karşısına çıkması daha güzel (müstehap) olur ki belki koca boşama kararından vazgeçerek eşine geri döner (ric’at). Böylece nikâh bağı, koparılmadan sürdürülmüş olur. Sadece İmam Şâfiî’nin ric’i talâkla boşanan kadının yas tutmasını mendûb saydığı rivayeti bulunmaktadır. Ric’i talâk sonucu süslenmeyi tercih

⁸ *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İhdâd”, II, 105; “İddet”, XXIX, 305.

⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire, 1388/1968, VIII, 155.

edecek kadının dikkat etmesi gereken husus, süslenmenin kocasını talâktan vazgeçirme ve ric'ate meylettirme amacına yönelik olması, boşanmış olma sebebiyle sevincini dışa vurma anlamına gelmemesidir.¹⁰ Şimdi farklı durumlara göre yas tutmanın hükmünü ele alalım.

A. VEFAT İDDETİ BEKLEYEN KADININ YAS TUTMASININ HÜKMÜ

İslam âlimlerinin çoğunluğu, sahih nikâhtan sonra kocasının ölümü üzerine vefat iddeti bekleyen kadının yas tutmasının vacip olduğu konusunda ittifak halindedirler. Buradaki vucûbiyet diyaneten olup kazâen değildir. Sahih nikâhtan sonra kocanın ölmesi halinde, eşiyile duhul (ilişki) yaşayıp yaşamadığına bakılmamaktadır. Bu hükmün delili olarak şu hadis gösterilmektedir: “Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadına, hiçbir ölü için üç geceden fazla yas tutmak helal olmaz, Ancak kocası için tutacağı dört ay on gün hariç”.¹¹ Kocasını ölen kadın hamileyse, hamileliğin sona ermesiyle iddet biter. İslam öncesi cahiliye döneminde kocası vefat eden kadın, üzüntü ve kederini göstermek amacıyla bir yıl yas tutmaktaydı. İslam bu süreyi dört ay on güne indirmiştir. Aralarında el-Hasenü'l-Basrî gibi âlimlerin bulunduğu küçük bir grup ise, yas tutmanın vacip olmadığını söylemiş ancak bu görüş şaz ve sünnete muhalif bulunması sebebiyle dikkate alınmamıştır.¹²

B. BÂİN TALÂK İDDETİ BEKLEYEN KADININ YAS TUTMASININ HÜKMÜ

İster küçük bâin (beynûnet-i suğrâ) isterse büyük bâin (beynûnet-i kübrâ) talâk sebebiyle iddet bekleyen kadının yas tutmasının vacip olup olmadığı konusunda iki görüşün ortaya çıktığı görülmektedir:

¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 155; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 257, (Tahkik: Tallâl Yûsuf), Beyrut, ty.; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 255 (metinde), Beyrut, 1983; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İddet”, XXIX, 353.

¹¹ Bazı lafız farklılıklarıyla birlikte bkz.: Buhârî, *Cenâiz*, 30; Müslim, *Talâk*, 8; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 44; Tirmizî, *Talâk*, 18.

¹² Serahsî, *el-Mevsûat*, Beyrut, 1994, VI, 31-32; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Beyrut, ty., III, 130; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 154; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 141; Hannân, *el-Hidâd*, s. 21-32, 65-76.

1.Bâin talâk iddeti bekleyen kadının yas tutması gerekir görüşü: Bu görüşe göre bazı hadislerde geçen Hz. Peygamberin iddet bekleyen kadının kına yakmasını yasakladığına¹³ dair ifadeler, hem kocası ölen hem de boşanan kadınları kapsayacak şekilde umumidir. Diğer taraftan bâin talâk iddeti bekleyen kadın, nikâh nimetini kaybetmesi sebebiyle, bir yönüyle kocası ölen kadına benzemekte, dolayısıyla onun da yas tutması gerekmektedir. Hatta boşanma sebebiyle çekilen üzüntü, kocanın ölümü sebebiyle çekilenden daha ağırdır. Üzüntü ve keder kişisel olarak değerlendirilmez, genel olarak bakılır. Kocasının ölümüne veya boşandığına sevinen kadınlar da çıkabilir ancak bunlar dahi yas hükümlerine uymak zorundadırlar. Hanefilerin görüşü, Şâfiî'nin önceki görüşü ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayet ve diğer bazı âlimlerin görüşü bu yöndedir. Kadının kocasına mal vermesiyle evliliğin sonlandırılması anlamına gelen hul'/muhalea uygulamasını boşama olarak görenler, yas hükmü bakımından da aynı hükmü vermektedirler.¹⁴

2.Bâin talâk iddeti bekleyen kadının yas tutmasının gerekmediği ancak caiz ve hatta bazılarına göre müstehab olduğu görüşü: Yas ile ilgili hadisler, kocası ölen kadın içindir. Evliliği sona erdiren ve bu kadını terk eden kişi boşayan koca olduğunda, böyle bir koca, kendisi için yas tutulmasını hak etmez. Kocası ölen kadının doğuracağı çocuk, ölen kocaya ait olacağı için, ölen kocaya ait olmayan bir çocuğun ona nispetini engellemek amacıyla ihtiyaten yas tutmak uygundur. Fakat boşanan kadının eski kocası hala hayatta olduğundan, onun doğuracağı çocuğu reddetme hakkına sahiptir. Bir diğer önemli nokta da şudur ki; ilgili hadisler, kadının sadece kocası dışında bir kimse için üç günden fazla yas tutmasını yasaklamaktadır, kocası için yas tutmasını ise yasaklamamaktadır. Malikîlerin görüşü, Ahmed b. Hanbel'den bir rivayet ve tabiin ulemasından bazılarının görüşü bu yöndedir. İmam Şâfiî'ye göre de bu kadının yas tutması iyi görülmüş ve

¹³ Ebû Dâvûd, Talâk, 47; Nesâî, Talâk, 65.

¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 31-32; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâyik*, (Şelebî haşiyesiyle birlikte), Kahire, 1313h, III, 35; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 164; Hannân, *el-Hidâd*, s. 88-92.

teşvik edilmiştir (müstehab). Hul' ve fesih yoluyla ayrılanlar da aynı şekilde değerlendirilmiştir.¹⁵

C. FASİT NİKÂH SONRASI ERKEĞİN/KOCANIN ÖLÜMÜ HALİNDE KADININ YAS TUTMASININ HÜKMÜ

Bu konuda öncelikle fâsit kavramından ne kastedildiğini ortaya koymak gerekmektedir. Âlimlerin büyük çoğunluğu, fâsit ve bâtil tabirlerini sahihin karşıtı olarak eş anlamlı görmüş, gerek ibadetler ve gerekse muamelat konularında, rükün veya şartlardan herhangi birinin eksikliği halinde, o fiilin geçerli (sahih) olmadığını ifade etmek üzere, hiç yapılmamış sayılma anlamında eş anlamlı olarak batıl veya fâsit tabirlerini kullanmışlardır. Mesela onlara göre bu şekildeki bir nikâh yok sayılır. Hanefîlerin yer aldığı diğer bir grup ise, ibadetlerde diğer âlimlerle aynı görüşte olmakla birlikte, muamelat konularında fâsit ile batıl kavramları arasında ayırımı giderek, rükünlerde veya bu rükünleri ayakta tutan unsurlarda eksiklik halinde, hiç yapılmamış sayılma anlamında batıl kavramını; diğer şartlardaki eksiklik halindeyse, sakat ve eksik olma anlamındaki fasit tabirini kullanmaktadırlar. Mesela fâsit nikâh akdi daha sonra sahîh hale getirilebilir ve fâsit nikâha tarafları ve üçüncü şahısları mağdur etmemek gayesiyle bazı sonuçlar bağlanmaktadır.¹⁶

Fâsit nikâh akdinden sonra erkeğin/kocanın ölmesi halinde kadının yas tutmasının gerekip gerekmediği konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır:

1. Âlimlerin çoğunluğuna göre fâsit nikâh yaptıktan sonra erkeğin ölmesi halinde kadın yas tutmaz. Çünkü nikâh fâsit olduğu için bu kadın gerçekte onun eşi değildir. Nitekim birbirlerine helal olmamakta ve aralarında mirasçılık cereyan etmemektedir. Yani ölen erkek, onun kocası değildir. Ölen kişi onun kocası olmadığına göre, yas tutması gerekmez. Fâsit bir nikâhın zaten ortadan kaldırılması gerektiğinden, sürdürülmesi sıkıntı, kaldırıl-

¹⁵ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, VIII, 405, Beyrut, 1991; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 255 (metinde); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 164. Mevvâk, *et-Tâcü ve'l-İklîl*, Beyrut, 1994, V, 493; Hannân, *el-Hidâd*, s. 86-88 (bu görüşü tercih ediyor).

¹⁶ Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Çeviren: İ. Kafi Dönmez), Ankara, 2009, 270-271.

ması ise nimettir. Dolayısıyla üzülmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Bu grupta yer alan âlimlerin çoğunluğunun ne iddet ne de yas tutmanın gerekli olduğu görüşünde olmalarına rağmen; bir kısmının, mesela Hanefilerin, fasit nikâhtan sonra iddet gerektiği görüşünde olmalarına rağmen yas gerekmediğini söyleyerek ayırdıklarına vurgu yapmak gerekmektedir.

2.Malikîlerden el-Bâcî, Hanbelîlerden Ebu Ya'lâ ve diğer bazı âlimler, bu kadının yas tutması gerektiğini söylemiştir. Onların temel gerekçesi, ihtiyat ilkesiyle hareket etmektir. Bazıları yas tutmayı, bu kadının iddet beklemek zorunda olmasına bağlayarak, iddet beklemesi gerektiğine göre yas tutması da gerekir demektedir. Bazıları da miras ve benzeri nikâha bağlı hükümlerin sabit olması şartına bağlamıştır. İbn Kudâme de, liân yapan tarafların çocuğu varsa, fasit nikâhı sahih kabul ederek bu liândan sonra iddet ve yasin gerektiğine hükmetmiştir.¹⁷

D. MEFKÛD KOCA İÇİN YAS TUTMANIN HÜKMÜ

Mefkûd, kaybolmuş, kendisinden haber alınamayan ve yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kişidir. Mefkûdun hanımı, haber alınamama tarihinden itibaren bekler ve bir süre geçtikten sonra mahkeme, mefkûdun hükmen ölümüne karar verir. Mahkemenin hükmen ölüm kararından sonra kadın vefat iddeti bekler. Bu kadının yas tutması gerekip gerekmediği konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır:

1.Âlimlerin çok büyük çoğunluğuna göre bu kadın vefat iddeti beklediğine göre yas da tutmalıdır. Bu görüşe göre yas tutmak, iddetin varlığına bağlıdır.

2.Malikîlerden İbn Meçişûn ve Sehnûn'a göre ise, bu kadın, her ne kadar vefat iddeti beklemesi gerekse de, yas tutmaz. Ancak bu görüş mezhep içinde kabul görmemiştir.¹⁸

¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 13; VIII, 155; İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 251, 255; Mev-silî, *el-İhtiyâr*, Kahire, 1937, III, 178; Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'râcihi mine'l-hilâf*, Beyrut, ty., IX, 303; Bacî, *el-Müntekâ*, Kahire, 1332h., IV, 144; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İhdâd", II, 105; Hannân, *el-Hidâd*, s. 112-114.

¹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 130-133; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, Beyrut, 1988; V, 333, 450; İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 254; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 424.

E. KOCA DIŞINDA BİR YAKINI İÇİN KADININ YAS TUTMASININ HÜKMÜ

Bir kadının kocası dışında bir yakını veya hürmet edip saydığı bir kimse için yas tutmasının vacip değil caiz olduğu ancak bunun üç günle sınırlı olduğu hususunda ittifak vardır. Bu tür yasin üç günü geçmesi haram kabul edilmiştir. Bu hükmün delili şu hadistir: *“Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadına, hiçbir ölü için üç gecedan fazla yas tutmak helal olmaz, ancak kocası için tutacağı dört ay on gün hariç”*.¹⁹ Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus, koca ile diğer bütün yakınların, yas tutma süresi bakımından farklı değerlendirilmesidir. Koca için dört ay on günlük yas süresi belirlenirken, başta anne-babası ve çocukları olmak üzere kadının en yakını ve sevdiği diğer kimselerin vefatı halinde en fazla üç gün sınırlaması vardır. Bu ayırım, yas tutma işleminin sadece ölen kişinin kadına yakınlığı veya ne kadar çok sevildiğine göre değil, temelde nikâh nimetinden mahrum olma ölçüsüne göre belirlendiğini göstermektedir. Böylece nikâhın büyük bir nimet olduğuna vurgu vardır. Yakını için yas tutmak vacip değil de caiz/mubah olduğu için, yakını için yas tutmak isteyen kadına kocasının engel olabileceği, kocasının ilişki talebi halinde yası bozarak ona cevap vermesi gerektiği ifade edilmiştir.²⁰

III. YAS SÜRESİNİN BAŞLANGICI VE SONU

İddet bekleyen kadının yas tutma işi ilke olarak iddet ile birlikte düşünülmemekte, iddetin başlamasıyla başlayıp iddetin bitişiyle bitmektedir. Yas süresi, kadının kocasının vefatını veya bâin talâkta yas tutmak gerektiği görüşünde olanlara göre talâkı takiben başlar. Şayet koca eşinden uzakta iken ölmüş veya boşamış, kadın da bir süre geçtikten sonra ölüm veya boşamadan haberdar olmuşsa, iddetin ölüm veya boşama tarihinden mi yoksa haberin ulaştığı tarihten mi başlayacağı konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır.

¹⁹ Bazı lafız farklılıklarıyla birlikte bkz.: Buhârî, Cenâiz, 30; Müslim, Talâk, 8; Ebû Dâvûd, Talâk, 44; Tirmizî, Talâk, 18. Açıklama için bkz: İbn Battâl, *Şerh-u Sahihî’-l-Buhârî*, Riyad, 2003, II, 268-269.

²⁰ İbn Battâl, *Şerh-u Sahihî’-l-Buhârî*, II, 268-269; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, ty., IV, 163; Hannân, *el-Hidâd*, s. 49-50 (yabancı için yas tutulmaz görüşünde olanlar da vardır).

Dört sünnî mezhebin dâhil olduğu âlimlerin büyük çoğunluğunun görüşü, iddetin ve yasin ölüm veya boşama fiilen gerçekleştiği tarihten itibaren başlatılmasıdır. Bu görüşe göre mesela kocası öldüğünde kadın hamile olsa ve ölüm haberi kadına ulaşmadan hamilelik sona erse, kadının iddeti bitmiş olur. Diğer iddetler de bunun gibi, ölüm veya boşama zamanından itibaren hesaplanır. Ayrıca iddet için niyet ve kasıt gerekmez, bu sebeple küçük ve mecnûn kadınlar da iddet beklemektedirler. Haberin ulaşmasına kadar geçen sürede kadının yas tutma sınırlamalarına uymamış/uyamamış olması da, geçen sürenin iddetten sayılmasına engel değildir. Çünkü yas tutmak, iddetin şartı değildir; iddet içindeki kadının bilerek veya bilmeyerek yas tutma yasaklarına uymaması, iddete zarar vermez. İddet için yas tutmayı şart koşturmak, iddetle ilgili naslara aykırı düşer. Şayet ölüm tarihinden itibaren haberin kadına ulaşmasına kadar geçen süre, iddetten (dört ay on gün) daha uzun sürmüşse, yapacak bir şey yoktur; yeniden iddet ve yasa başlanmaz. Yası, haberin kadına ulaştığı tarihten itibaren başlatan diğer azınlık görüşü ise, yas tutmayı bir ibadet olarak değerlendirip, haberi alınca yasa başlaması gerektiğini düşünmektedir. Bu görüş iddet ile yası ayırmakta, haberin alınmasıyla iddeti değil sadece yası başlatmaktadır. Yas süresi bittiği halde kasıtlı olmaksızın yasa devam eden kadın günahkâr sayılmaz.²¹

IV.YAS TUTMANIN HİKMETİ

Yas tutma hükmünün hikmeti, ayet veya hadisle sabit olmayıp âlimlerin kendi yorumlarından ibaret olunca, aralarında farklılıklar olabilmektedir. Biz önceki görüşleri harmanlayarak ve kendi bakışımızı da ilave ederek konuyu ele almayı tercih ettik. Kocanın vefatı sonrasında kadının yas tutması, öncelikle nikâh nimetinden mahrum kalmanın üzüntüsünü dışa vurma, kocaya karşı bir vefa, onun hakkına riayet, nikâh altında karı-koca olarak yaşamış olmanın kutsallık ve hatırasına saygı olarak görülmektedir. Önceden yaşanmış olan güzel günlerin bir anda unutulması, görmezden gelinmesi, koca henüz ölmüşken kadının güzel elbise-

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, 1990, III, 241; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, 1994, VI, 31-32, 39; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 170; Hannân, *el-Hidâd*, s. 43-49 (ikinci görüşü tercih ediyor).

ler giyerek ve kokular sürünerek ortaya çıkması ve bunu iddet süresi içinde yaşamaya devam ettiği kocanın evinde yapması, dini ve ahlaki açıdan hoş karşılanmaz. İslam hukukunda koca, ailenin nafakasını temin etme sorumluluğunu üstlenen, başta kendisi olmak üzere eş ve çocuklarının geçimini sağlayan kişi, evin direğidir. Hayatta kalabilmek, onur ve şerefiyle insanca bir hayat yaşayabilmek, maddi ihtiyaçların karşılanmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu bakımdan bir kadının kocasını kaybetmesi, manevi ve duygusal boyut yanında, önemli maddi desteğin de kaybedilmesi demektir. Nikâhlı olarak yaşamak da yüce Allah'ın nimetlerinden biridir. Nikâh, karı-koca, çocuklar ve toplum açısından salt dünyevi değil aynı zamanda uhrevi bir nimettir. Yas tutmak, kocanın ölümünden dolayı duyulan derin üzüntü ve kederin makul tarz ve ölçüde dışa vurulmasıdır. Üzülmek ve kederlenmek, yüce Allah'ın insan fıtratına koyduğu doğal duygulardan olup bunların engellenmesi mümkün olmadığı gibi, bastırılmaya çalışılması da doğru değildir.

Yas sadece koca değil, kocanın yakınlarıyla da ilgilidir. Zira nikâh ile birlikte eşlerin başta anne babaları olmak üzere birbirlerinin diğer yakınları arasında hısımlık/sihriyet bağı oluşmakta, karşılıklı sevgi ve yardımlaşma duyguları yerleşmektedir. Kocanın ölümü halinde bu irtibatların da birden kesilmesi uygun olmaz.

Kadın açısından bakıldığında, bir taraftan kocasını kaybetmenin hüznü ve alışageldiği ev ve çevrenin değişme durumu, diğer taraftan farklı bir hayat tarzına geçme ve yeni bir koca bulma ve hayatına onunla devam etme planları vardır. Bunlar önemli değişimler olup insan tabiatının eskiyi bırakıp yeni duruma uyum sağlayabilmesi belirli bir süreç gerektirmektedir. Yas tutmak, kadının bu süreci zararsız ve makul bir şekilde geçirmesine yardımcı olmaktadır. Yüce Allah, vefat iddeti bekleyen kadının iddetini bitirmeden, koca adaylarıyla nikâh yapmasını veya gizlice görüşmesini yasaklamış ancak zihinde ileriye dönük evlilik planlarının yapılmasına, üstü kapalı ifadelerle (ta'riz) ve makul sözlerle iddet bitiminde evlenme niyetinin izhar edilmesine izin vermiş-

tir.²² İşte yas tutmak, iddet süresi içinde evlenme yasağının çiğnenmemesi, kadının rahatsız edilmemesi ve kimsenin bu süreçte zarar görmemesi için bir tedbir özelliği de taşımaktadır. Henüz iddeti bitmemiş olan bir kadının, eski kocasının evinde yaşamaya devam ederken süslenerek ve kokular sürerek insan içine çıkması, erkeklerin kendisine ilgisini ve yönelmesini beraberinde getirir. Erkeklerin bu ilgisi, ölen koca ve akrabaları açısından hoş bir durum olmadığı gibi, ahlaki duyguların zedelenmesine, gayri meşru ilişkilere ve neseplerin karışmasına sebebiyet verebilir. Bütün bu açılardan yas tutmak, herkes açısından maddi ve manevi zararlardan koruyucu ve engelleyici bir özellik taşımaktadır.²³

V. EHLİ KİTAP EŞİN, KÜÇÜK VEYA MECNÛN EŞİN VE CARIYENİN YAS TUTMASI

Yukarıda evliliğin vefat veya talâkla sona ermesi, nikâhın fâsıt olması ve kocanın mefkûd olması durumlarında yas tutmak gerekip gerekmediği konusundaki görüşlere yer vermiştik. Bütün bu hükümlerin Müslüman ve buluğa ermiş olan kadın hakkında geçerli olduğu ittifakla belirtilmekle birlikte; ehli kitap, küçük veya mecnûne eşin, kocanın vefatı veya boşaması gibi durumlarda, yas tutmasına dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

A. EHLİ KİTAP (ZİMMİYE) EŞİN YAS TUTMASI

Müslüman bir erkekle evli olan ehli kitap kadının (zimmiye) kocasının vefatı halinde yas tutmasının gerekip gerekmediği konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır:

1.Ehli kitap kadının yas tutmasının gerekmediği görüşü: Yas tutmayı gerekli kılan hadis açıkça “Allah’a ve ahiret gününe inanan kadın”²⁴ ifadesini içerdiğinden, yas hükmü sadece mümin kadınlara mahsus olup ehli kitap kadının yas tutması gerekmez. Hanefîlerin, İbn Nâfi’ ile Eşheb rivayetine göre imam Mâlik’in görüşü bu yöndedir. Bu görüş, gayri Müslimlerin, Müslümanları bağlayan fûru-u fıkıh kapsamındaki konularının hepsiyle veya bir kısmıyla sorumlu olmadıkları düşüncesiyle paralellik arz etmek-

²² Bakara, 2/235.

²³ Benzer ifadeler için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 164; İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 254; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “İhdâd”, II, 105-106; Hannân, *el-Hidâd*, s. 37-42.

²⁴ Buhârî, *Cenaiz*, 30; Müslim, *Talâk*, 8; Ebû Dâvûd, *Talâk*, 44; Tirmizî, *Talâk*, 18.

tedir. Bir diğer önemli nokta da, ehli kitap kadının iddet bekleme- si gerektiği halde, yas tutmasının gerekmemesidir.

2.Ehli kitap kadının yas tutması gerektiği görüşü: Yas tut- mayla ilgili hadisler umumi olup ehli kitap kadını da kapsar. Ay- rıca yas tutmak, iddete bağlıdır. Bu kadın iddet beklemek zorun- da olduğuna göre yas tutması da gereklidir. Bu hüküm, haram- lardan kaçınma konusunda ihtiyatlı davranılarak mükellef olanlar ile mükellef olmayanları bir tutma ilkesinin sonucudur. Ayrıca nikâhın getirdiği haklar bakımından Müslüman kadın ile ehli kitap kadın eşit oldukları gibi, yükümlülükler bakımından da eşit olmalıdırlar. Şâfîiler, Hanbelîler ve İbnü'l-Kâsım rivayetine göre imam Mâlik bu görüştedir.²⁵

B. KÜÇÜK VEYA MECNÛNE EŞİN YAS TUTMASI

Küçük eşin ve mecnûn eşin yas tutmasının gerekip gerek- mediği konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır:

1.Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre küçük yaştaki veya mecnûn eş de yas tutmalıdır. Bu görüşe göre yas tutmak, iddete tabidir. Küçük eş iddet beklediğine göre yas da tutmalıdır. Bu görüş şu hadise dayanmaktadır: “Bir kadın Hz. Peygambere geldi ve dedi ki “Kızımın kocası öldü. Gözünden de şikâyeti var. Gözüne (ilaç niyetiyle) sürme çekebilir mi?”. Hz. Peygamber “hayır” dedi. Kadın iki veya üç defa tekrarladı, Hz. Peygamber hep “hayır” dedi ve şöyle devam etti: “O (yas tutma) dört ay on gündür. Siz kadınlar cahiliye döneminde (kocanızın ölümünden) bir sene sonra deve pisliği atardınız.”²⁶ Hadisin ifadesi umumi olduğundan küçük ve mecnûne eşi de kapsamak- tadır. Ayrıca haramlardan kaçınma konusunda, mükellef olanlar

²⁵ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, Beyrut, 1994, II, 16; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, Kahire 2004, III, 141; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 154-155; Şafii, *el-Ümm*, V, 237; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 32; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, III, 532; Hannân, *el-Hidâd*, s. 100-105 (tercihi ilk görüş).

²⁶ Buhârî, Talâk 46, 47, 50, Cenâiz 31; Müslim, Talâk, 58; Ebû Dâvud, Talâk 42; Tirmizî, Talâk 18. Bu kaynaklardaki bilgilere göre kocası ölen bir kadın hufş denen hücre sine çekilir, en kötü elbisesini giyer, üzerinden bir yıl geçmedikçe koku sürünmez, temizlenmez, tırnak kesmez, sonra bir yıl tamam olunca ber- bat bir manzara ile odasından çıkardı. Sonra ona bir hayvan getirilirdi. Bu eşek, koyun veya bir kuş olabilirdi. Bu hayvanı önüne sürmek suretiyle iddet halini kırardı. İddetini kırmada kullandığı hayvan hemen hemen öldürdü. Sonra iddetten çıkardı, kendisine deve pisliği verilirdi, o da bunu önüne atardı. Böy- lece yeni bir evliliğe hazır olur ve artık süslenebilirdi.

ile mükellef olmayanlar ayrılmaz, ihtiyaten hepsi aynı hükme tabi olarak içki ve zina gibi haramlardan uzak durmalıdırlar. Sadece işin günahı noktasında ayrılırlar. Yas tutma işi de, kaçınılması gereken haramlar gibi değerlendirilir. Yine bu görüşe göre küçük-ğün velisi, onun yasa uygun olmayan davranışlarını gördüğünde müdahale edebilir.²⁷

2.Hanefîlere göre küçük eşin ve mecnûne eşin yas tutması gerekmez. Onlar bu hüküm için şu hadise dayanırlar: “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanuncaya kadar uyuyan, bulûğa erinceye kadar çocuk ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar deli”.²⁸ Yani çocuk küçük olduğu için, mecnûn kadının da akli dengesi yerinde olmadığı için yas tutma hükmüyle mükellef değildirler. Ancak iddet beklemekteyken küçük bulûğa ererse veya mecnûn kadın iyileşirse, iddetin kalan kısmını geçirirken yas da tutarlar.²⁹

C. CARIYENİN YAS TUTMASI

İslam âlimleri yas tutmanın gerekliliği konusundaki delillerin umumi oluşunu dikkate alarak, hür kadınlar için gerekli olan yas hükümlerinin müslüman cariye için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Çünkü cariye de hür kadın gibi dinin hükümlerine muhataptır. İbn Kudâme gibi bazı âlimler, ümm-ü veled ve efendinin ilişki yaşadığı cariyenin yas tutmayacağını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan cariyelerin iddetinin ne kadar olduğu konusunda tartışma vardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre cariyenin iddeti, hür kadının iddetinin yarısıdır. Bazılarına göreyse hür kadın ile aynıdır. İddet konusundaki bu ihtilafa göre, cariyenin yas tutma süresi de farklılık arz etmektedir.³⁰

VI.YAS TUTAN KADIN İÇİN GETİRİLEN SINIRLAMALAR

Yas tutan kadının dikkat edeceği hususlar genel ilke halinde şu şekilde ifade edilebilir: “Yas tutan kadın, dinen ve örfen

²⁷ Şafii, *el-Ümm*, V, 237; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 154-155; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 141; Hannân, *el-Hidâd*, s. 95-97.

²⁸ Tirmizî, “Hudûd”, 1; Dârimî, “Hudûd”, 1.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 178; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, III, 532; Hannân, *el-Hidâd*, s. 97-100 (bu görüşü tercih ediyor).

³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 237; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 178; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 154-155; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 141. İbn Rüşd'ün Ebu Hanife'ye nispet ettiği aksi yöndeki görüş hatalı olmalıdır.

ziynet sayılan şeylerden kaçınır. Ziyinet sayılan şeyler beden veya elbise ile ilgili veya dikkatleri üzerine çekecek türden şeyler olabilir.” Bu genel ilke üzerinde ittifak edilmekle birlikte, ilkenin ele alınan her bir tekil meseleye uygulanması sırasında farklı değerlendirmeler yapılarak farklı sonuçlara ulaşılabilmekte yani bir içtihadı göre mahzurlu görülen bir durumun başka bir içtihadı göre sakıncası bulunmadığı ifade edilebilmektedir. Tekil meselelerdeki bu farklı sonuçların en önemli sebebi, hadislere dayanan bazı örnekler dışında, konunun büyük ölçüde örf deliline dayanması ve örfün zaman ve bölgelere göre değişiklik arz etmesidir. Bir uygulama bir yerin veya zamanın örfüne göre ziyinet olarak değerlendirip yas tutan kadın için caiz görülmezken, başka bir yer veya zamanda ziyinet olarak değerlendirilmemekte ve mahzurlu görülmemektedir. Bu sınırlamalara ayrıca evlenme ve meskenle ilgili sınırlamalar da dâhil edilmektedir.

A. BEDENLE İLGİLİ SINIRLAMALAR

Yas tutan kadının kaçınması gereken bedenle ilgili sınırlamalar, güzelleşmek için yapılan kendisini çekici gösterecek koku, kına, sürme, yağlanma ve saç bakımı gibi hususlar şeklinde ifade edilmiştir. Tedavi, normal kişisel bakım ve ticari zaruret gibi durumlar gereği yapılan uygulamalar, yas tutma sınırlamaları kapsamında değerlendirilmemektedir. Mesela göze sürme çekmenin süslenme amacıyla yapılması halinde yas tutan kadına yasak, gözdeki bir rahatsızlığı gidermek üzere tedavi amacıyla yapıldığında ise caiz olduğu ifade edilmiştir. Yine saç tarama işleminin kokulu ve ince tarakla yapılması halinde yasak, geniş ve kokusuz tarakla yapılması halindeyse caiz olduğu söylenmiştir. Çünkü geniş tarakla taramak, normal kişisel bakım ihtiyacı olarak görülürken, ince tarakla taramak süslenme olarak değerlendirilmiştir. Yine koku üretimi veya ticareti yapan kadının, yas tutarken kokuya temas etmesinin caiz olduğu, çünkü amacın süslenmek değil üretim ve ticaret olduğu ve buna ihtiyaç bulunduğu vurgulanmıştır. Kokusu olmayan yağ ve benzerlerinin sürülmesinin caiz olup olmadığı da tartışılmıştır.³¹

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 154, 155; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 141; Nevevî, *el-Mecmû'*, Daru'l-fikr, ty., XVIII, 185; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, III, 530 vd.

Ümmü Seleme (r. a.) kanalıyla gelen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kocası ölen kadın aspur (kırmızı) veya safranla (sarı) boyanmış elbise giymez, ziynet takınmaz, kına yakınmaz, sürmelenmez, başını tararken kokulu madde kullanmaz, başını sidr ile kaplar.” “(Ümmü Seleme’ye hitaben): “Sürme, yüze tazelik verir, sakın sürünmeyesin. Ancak, gündüz kaldırman şartıyla gece sürebilirsin. Saçlarını ne tıyb ne de kına ile tara. Zira kına boyadır.” Ümmü Seleme’nin: “Ey Allah’ın Rasûlü, öyleyse ne ile taranayım?” sorusuna da: “Sidr ile, onunla başını kapla” buyurmuştur.³² Sidr, bazı bölgelerde hünnap ağacı, iğde veya Arabistan kirazı olarak bilinmektedir. Sidr ile kaplamak, bu ağaçtan elde edilen dal parçasının başa kalıp gibi konulması ve bir tür tarak yerine kullanılmasıdır. Günümüzde güzelleşme amacıyla bedene uygulanan makyaj, yüz maskesi, estetik müdahale (tedavi amaçlı olan hariç), krem, botos, gençleştirme uygulamaları, saç boyama, kaşlara yapılan müdahaleler gibi uygulamalar ve ileride ortaya çıkacak benzerleri de süslenme/tezyin kapsamında değerlendirilebilir.

Koku, kına ve sürme gibi süslenme işlemlerinin henüz yas tutmaya başlamadan önce yapılmış olması halinde, yas tutma mecburiyeti başladıktan sonra bunların ortadan kaldırılmasının gerekip gerekmediği hususu tartışılmıştır. Şâfiî âlimler ve Malikîlerden İbn Rüşd, bu tür süslenmelerin ortadan kaldırılması gerektiğini; diğer Malikî âlimler ise bunların kaldırılmasının gerekmediğini ifade etmişlerdir.³³

Kadının yaratılıştan olan yapısını ve vücut güzelliğini, mesela ten rengini değiştirmesi, görüntüsünü bozması, kendini çirkinleştirmesi söz konusu olamaz.³⁴ Normal kişisel bakım için gerekli olan temizlik ve bakım işlemleri, yas sınırlamalarına dâhil değildir. El yüz yıkamak, duş almak, banyo etmek, tırnak kesmek, tıraş olmak, kokusuz sabun kullanmak gibi işlemlerde sakınca yoktur.³⁵

³² Ebû Dâvud, Talâk 46; Nesâî, Talâk 65.

³³ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, V, 369; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, V, 494; İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, IV, 58; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “ihdâd”, II, 107.

³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 158.

³⁵ *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “ihdâd”, II, 110.

B. ELBİSEYLE İLGİLİ SINIRLAMALAR

Yas tutan kadın için elbiseyle ilgili sınırlamalar, elbisenin süslü olup olmaması, rengi ve kokusuyla ilgilidir. Yukarıda Hz. Peygamberin aspur (kırmızı) veya safranla (sarı) boyanmış elbisenin giyilmesini yasakladığı³⁶ geçmişti. Bu maddelerle boyanan elbise sarı veya kırmızı renk almakla birlikte, aynı zamanda kullanılan madde sebebiyle güzel kokmaktaydı. Yani elbise gerek rengiyle gerekse kokusuyla süslü ve güzel hale getirilmiş oluyordu. Bu iki boyama hakkında açık hadis bulunduğundan, İslam âlimleri bunların yas tutan kadın tarafından kullanılmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.

Sonradan boyanmış elbisenin da yas tutan kadın tarafından kullanılmayacağını ifade eden hadisler bulunmaktadır. Mesela bir hadis şöyledir: “Ümmü Atiyye (r. a.) anlatıyor: “Biz, kocalarımız hâriç, herhangi bir ölü üzerine üç günden fazla yas tutmaktan men edilmiştik. Kocalarımız için dört ay on gün yas tutmalıydık. Bu esnada ne sürme çeker, ne koku sürünür, ne de boyalı elbise giyerdik. Giyebildiğimiz, sadece asb (denen daha dokunmazdan önce boyanmış kumaşlardan yapılmış) elbise idi. Yas tutan kadına, aybaşı halinden çıkıp temizlik dönemine girince, yaptığı yıkanmada azıcık koku kullanmasına izin verildi.”³⁷ Asb, o zamanda Yemen’de yapılan bir kumaştı. Henüz iplik halindeyken boyandığı belirtilir. Bazı âlimler bunu çizgili kumaş olarak açıklar. Şöyle de tarif edilmiştir: İpliği toplanır, sımsıkı bağlanır, sonra boyanır, sıkı bağlanması sebebiyle bazı yerlerine boya işlemez, dokununca tabî bir desen, bir nevi çizgiler oluşur.³⁸ Önceden boyandığı için artık kokusu da kalmamıştır.

Farklı yer ve zamanlarda bazı renk ve boyaların örfen süs/zinet olarak kabul edilebilmesi mümkündür. Mesela siyah renk bir örfeye göre güzellik ve ihtişam sembolü olarak değerlendirildiğinde, yas tutarken giyilmesi mahzurlu sayılabilirken; günümüz örfünde olduğu gibi üzüntü ve kederi gösteren bir sembol olarak değerlendirildiğinde, yas tutan için mahzurlu olmak bir

³⁶ Ebû Dâvud, Talâk 46; Nesâî, Talâk 65.

³⁷ Buhârî, Talâk 48, 49, Hayz 12, Cenâiz 30, 31; Müslim, Cenâiz 34; Talâk 66; Ebû Dâvud, Talâk 46; Nesâî, Talâk 63-64.

³⁸ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı: Tercüme ve Şerh*, cilt: 12, s. 64-65. Akçağ Yayınları, Ankara, 1992.

yana, tavsiye edilen bir renk dahi olabilir. Dolayısıyla bu konuda belirlenecek tavır ve verilecek hüküm, zamanın örfüne dayanacak ve değişime açık olacaktır. Günümüzde tekstil sektöründeki gelişmeler sebebiyle kadın kıyafetlerinde çok çeşitli tarz, desen, süs ve renklerin kullanıldığını görmekteyiz. Günün örfüne göre bunlardan süslenme/ziynet anlamına gelebilecek olanlardan kaçınılması gerektiği söylenebilir.

Elbise ile ilgili değerlendirmelerde, kişinin imkânını da dikkate almak gerekmektedir. Şöyle ki giyecek başka elbisesi bulunmayan kimse, örfe hoş karşılanmasa da, sahip olduğu elbiseyi giymek zorundadır. Dolayısıyla mecburiyetten giyilen elbiseler sebebiyle yas tutma sınırlamalarının ihlal edildiği söylenemez. Çünkü setr-i avreti yerine getirmek, yas tutma sınırlamalarına riayetden daha önemlidir. Hanbelîlerden Hırakî ve İbn Kudâme gibi âlimler, yas tutan kadını ihrama giren kadın gibi değerlendirmek suretiyle, yüzü örten peçe (nikâb), burka veya bunlara benzer şeyleri kullanmasının da yasak olduğunu, şayet yüzünü örtmek zorunda kalırsa, yüzüne değdirmeden yukarıdan sarkıtmasını söylemişlerdir. Ancak Hanbelî mezhebinin ve diğer mezheplerin görüşünün bu yönde olmadığı ifade edilmektedir.³⁹

C. TAKI VE SÜS EŞYALARIYLA İLGİLİ SINIRLAMALAR

Yas tutan kadının her türlü altın takıyı çıkarması gerektiği konusunda âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Buna göre altından yapılmış olan yüzük, bilezik, bileklik, gerdanlık, halhal, küpe gibi ziynetlerin çıkarılması gerekmektedir. Âlimlerin çoğunluğu değerli taşlar ile gümüş ve diğer madenlerden yapılan süsleri de yasak kapsamında değerlendirmiştir. Onların gerekçesi, yas tutan kadının süs kullanmasını yasaklayan hadislerin ifadelerinin umumi olmasıdır. Bazı fakihler ise gümüş süslerin kullanılabilmesine cevaz vermişlerdir. Mesela Şâfiîlerden Gazâlî, gümüş yüzüğün salt kadınlara mahsus bir süs olmadığı erkekler tarafından

³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 158; İbn Kudâme (Şemsüddin), *eş-Şerhu'l-Kebir*, IX, 151, ty. (M. Reşit Rıza basımı); *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "ihdâd", II, 107.

da kullanıldığı gerekçesiyle, yas tutan kadın için caiz olduğunu söylemiştir.⁴⁰

D. EVLENMEYE YÖNELİK SINIRLAMALAR

Kocası ölen veya boşanan kadın açısından yas tutmak, iddet süresi içinde yapılmaktadır. Bu sebeple iddet ve yas tutma yasakları iç içe geçebilmektedir. Bir ayette şöyle geçer: “(İddet beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki, siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliiden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin. Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın. Şunu da bilin ki, Allah içinizden geçeni hakkıyla bilir. Onun için Allah’a karşı gelmekten sakının ve yine şunu da bilin ki Allah gerçekten çok bağışlayandır, halîmdir.”⁴¹ Bu ayet, iddet beklemekte olan kadın ile bir erkeğin bu süre içinde gizli görüşmelerini ve yeni bir nikâh yapmasını yasaklamakta, ancak erkeğin dolaylı ifadelerle (ta’rîz) kadına olan ilgisini ve iddet bitiminde evlenme niyetini kalpten geçirmesine ve bunu makul ve maruf söz ve davranışlarla belli etmesine izin vermektedir. Bu hükümler esasen yas tutmayla değil iddetle ilgili olduğundan, koca dışında birisi için yas tutulması halini kapsamamaktadır.

E. MESKEN İLE İLGİLİ SINIRLAMALAR

Mesken hükmü, yas tutma ahkâmından olup karşılıklı rıza ile dahi olsa terk edilemez. Kadının yas tutma sürecini geçireceği mesken konusunu birkaç başlık altında ele almak uygun olacaktır:

1. Yas Tutma Sürecinin Geçirileceği Mesken

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, kocası ölen veya boşanan kadının yas tutacağı meskenin, ölüm haberini aldığı anda yaşadığı mesken olduğunu ifade etmişlerdir. Bu meskenin kocanın mülkü olması, kiralanmış veya bedelsiz kullanım amacıyla verilmiş (iâre) olması fark etmez. Esasen mesken, iddetle ilgili olup boşanmış kadınların iddetinden bahseden şu ayete dayandırılmaktadır: “Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme

⁴⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 177; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebir*, IX, 151; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, Beyrut, 1405, VIII, 406; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, III, 141; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “ihdâd”, II, 108.

⁴¹ Bakara, 2/235.

süresince) evlerinden çıkarmaym, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.”⁴²

Fürey'a bint Mâlik hadisi de, kocasının mülkü olmayan (kira veya iâre) bir evde oturan kadının iddet ve yasını tamamlayacağı mesken konusunda delil olarak kullanılmıştır. Hadis şöyledir: “Fürey'a'nın kocası, ortadan kaybolan kölelerini aramak üzere Medine dışına çıkmıştı. Kadûm denilen yerde kölelerine yetişti ancak köleleri onu öldürdüler. Acı haber eşine ulaştığında, Fürey'a ailesinden uzakta ve ensardan birinin evinde kalıyordu. Hz. Peygambere gelerek şöyle dedi: “Ya Rasulellah! Kocamın acı haberi geldi. Ben ise ailemden ve kardeşlerimden uzakta başkasının evinde kalıyorum. Ölen kocam bana miras olacak bir mal veya ev bırakmadı. Eğer izin verirsen ben ailemin ve kardeşlerimin yanına döneyim, bana böylesi daha iyi geliyor, hem kendimi de toparlamış olurum”. Hz. Peygamber: “Nasil istersen öyle yap” buyurdu. Fürey'a' dedi ki: “Yüce Allah'ın, Rasûlüllah'ın diliyle benim hakkımdaki kararımı memnuniyetle karşılayarak çıktım ve mescide veya bir odaya gittim. Derken Hz. Peygamber beni çağırdı: “Nasil söylemiştin?” diye sordu. Ben olayı anlattım. Buyurdu ki: “Kocanın acı haberini hangi evde aldıysan, iddetin bitene kadar orada bekle”. Ben de orada dört ay on gün bekledim. Sonra Hz. Osman bu durumu bana sordurdu. Ben de anlattım. Osman bu uygulamaya uydu ve buna göre hüküm verdi.”⁴³

Âlimlerin büyük çoğunluğu yukarıdaki hadise göre görüş bildirmekle birlikte; aralarında Câbir b. Zeyd, el-Hasenü'l-Basrî, Atâ ve Zahirîlerin bulunduğu az sayıda âlim ise, kadının istediği yerde iddet bekleyebileceğini ve yasını tutabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak bu görüş zayıf ve amel edilmez bulunmuştur.⁴⁴

Yas tutma sınırlamaları beden, elbise ve takılarla ilgili olduğundan, evde bulunan yatak, mobilya, duvar, perde gibi eşyalarla ilgili herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır.⁴⁵

⁴² Talâk, 65/1.

⁴³ Bazı lafız farklılıklarıyla bkz. Ebû Dâvûd, Talâk, 45; Tirmizî, Talâk, 23; İbn Mace, Talâk, 8.

⁴⁴ Tirmizî, Talâk, 23; Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, V, 625, Beyrut, 2000; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 160; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “ihdâd”, II, 110.

⁴⁵ İbn Haber, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 258; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, “ihdâd”, II, 110.

2.Gerekli Durumlarda Meskenin Terk Edilebilmesi

Yas tutmakta olan kadın, makul ihtiyaçlarını karşılamak, düşman, yıkılma ve benzeri cana veya mala gelebilecek tehlikelerden korunmak; kaldığı yerin kira veya ariyet olması gibi durumlarda hak sahiplerinin çıkarmaya zorlaması, emsal ücretin üzerinde fazla ücret istenmesi veya zorbalıkla çıkarma tehdidi gibi durumlarda, bulunduğu meskenden çıkıp başka bir yere intikal edebilir. Bu hükme delil teşkil eden bazı hadisler şunlardır:

Cabir'in (r.a.) rivayet ettiğine göre, onun teyzesi üç talâkla boşanmıştı. Kadın kendine ait ağaçtan hurma toplamak üzere evden çıktığında, bir erkek onu gördü ve evden çıkmaması gerektiğini söyledi. Kadın durumu Hz. Peygambere anlattığında o buyurdu ki: *"Evden çık ve git hurmalarını topla. Belki o hurmalardan sadaka verirsin veya başka bir hayır yaparsın"*.⁴⁶

Uhud savaşında çok sayıda erkek şehit olmuştu. Şehitlerin hanımlarının evleri birbirine yakındı. Hz. Peygambere gelip şöyle sordular: *"Ya Rasûlellah! Biz geceleyin korkuyoruz. Geceyi içimizden birinin evinde geçirsek de sabah olunca kendi evlerimize dönsek olmaz mı?"*. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: *"Birinizin evinde oturup konuşursunuz, uyku zamanı geldiğinde herkes kendi evine döner"*.⁴⁷

Yukarıdaki rivayetler doğrultusunda İslam âlimleri, yas tutan kadının başkasının evinde gecelemezinin ve zaruret bulunmadıkça gece meskeni terk etmesinin yasak olduğu görüşünde birleşmişlerdir.⁴⁸ Yüce Allah gündüzü insanların dışarı çıkarak dolaşmaları, işlerini yapmaları ve geçimlerini temin etmeleri; geceyi de dinlenmek için yarattığını beyan etmektedir.⁴⁹ Gecenin karanlığı çökünce fitne ve fesadın arttığı, şer ve kötülüklerin sokaklarda daha rahat işlendiği malumdur. Özellikle aydınlatmanın olmadığı yer ve zamanlarda gecenin tehlikeleri insanları korkutmaktadır. Bu sebeptendir ki iddet bekleyip yas tutan kadınla ilgili

⁴⁶ Bazı lafız farklılıklarıyla bkz. İbn Mace, Talâk, 9; Müslim, Talâk, 7; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 226, Beyrut, 1990.

⁴⁷ Bazı lafız farklılıklarıyla bkz. Nesai, İded, 24; Abdurrezzak, *Musannef*, VII, 35, Beyrut, 1403h, 2. Basım.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 242; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, V, 449-450; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 165-166; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 163-164.

⁴⁹ Neml, 27/86; Nebe', 78/9-11.

olarak bir hukuki işlemin yapılması gerektiğinde, evine görevli gönderilerek işlemin evde yapılması gerektiği ancak istisnai zorunlu durumlarda evinden alınıp mahkemeye götürüleceği ve işlem bitince evine iade edileceği ifade edilmiştir. Kırsal bölgelerde yaşayan, göç eden veya konargöçer şekilde yaşayan kadının iddet ve yası da, aynı şekilde daha önce kocasıyla birlikte yaşamakta olduğu evde olur. Ancak beraber yaşadığı grubun oradan taşınması halinde, kadın da onlarla birlikte hareket eder. Çünkü orada tek başına kalması, can ve mal güvenliği ve diğer zorluklar bakımından doğru olmaz. Güvenliğin sağlanması, evi terk etme yaşağından önce gelir. Uzun yola çıkmış bir gemide kocasıyla seyahat ederken kocanın ölmesi halinde, şayet gemi içinde kendine özel bir oda/kabin varsa, yolculuk süresince orada kalır ve yas tutma ahkâmına riayet eder.⁵⁰

Herhangi makul bir sebeple yas tutan kadının evini terk etmek zorunda kalması halinde, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre, gideceği yere kendisi karar verir. Ancak Şâfiîler ve bazı Hanbelîlere göre, gidebileceği yerlerden en yakın olanına gitmesi gerekir. Bu ikinci görüş, zekâtın öncelikle farz olduğu yerdeki sarf yerlerine verilmesi gerektiği, şayet orada zekât verecek kimse yoksa yine en yakın yere gönderilmesi gerektiği yönündeki görüşlerine kıyas etmektedirler. Çoğunluğu teşkil eden âlimler ise, mevcut makul mazeretin kadına evini terk etme imkânı verdiğini ancak nereye gitmesi gerektiği konusunda herhangi bir açıklamada bulunmadığını, en yakın yere gitmesini gerektirecek şer'i bir delilin de mevcut olmadığını söylemektedirler.⁵¹

İmam Malik, yas tutan kadının, yasa uygun kıyafet giymek şartıyla başkasının düğününe katılmasında sakınca görmemiştir.⁵² Avret yerlerini ve ziynetlerini göstermediği ve baş başa kalma (halvet) yaşağını ihlal etmediği sürece, ihtiyaç gereği çeşitli işler

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 163-164.

⁵¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 159-160; Ebû İshak, eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-şâfiî*, Âlemü'l-kütüb, ty., s. 201.

⁵² Haraşî, *Şerh-u muhtasar-ı halil*, IV, 148, (Dâru'l-fikr. el-Adevî haşiyesiyle birlikte), Beyrut, ty.

için yetişkin erkeklerle görüşme ve konuşmasında da bir sakınca bulunmamaktadır.⁵³

3.Yas Tutan Kadının Hacc Yapması

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre kocasının vefatı sonucu iddet bekleyen ve yas tutan kadın, zorlayıcı makul bir sebep olmadıkça meskeni terk edemeyeceğinden, hac yolculuğuna da çıkamaz. Çünkü hac daha sonra yapılabilir ancak iddet ve yas, sonraya ertelenemez. Hac yolculuğuna çıkmışken bu esnada kocası ölen kadın, eğer yolculuğa yeni başlamış ise, geri dönüp iddetini ve yasını evinde yerine getirmelidir. Yeni yola çıkmaktan kasıt, seferilik ölçüsünü geçmemiş olmaktır. Evinden uzaklaşmış ise, geri dönmesi gerekmez. Çünkü uzak mesafeden geri dönmeye çalışmanın getireceği zorluk ve tehlikeler söz konusu olabilmektedir. Fıkıh kitaplarında, hac ve umre seyahatlerinde kocasını kaybeden kadınla ilgili farklı durumlara göre üretilmiş ayrıntılı çözümler görülmektedir.⁵⁴ Günümüzdeki hac yolculuğu şartlarına göre imkânlar ölçüsünde, kadına zorluk ve tehlike getirmeyen çözümler bulunmaya çalışılır. Çünkü imkânlar ve güvenlik önceliklidir.

4.İtikâfta Bulunan Kadının İddet ve Yas Sebebiyle Yerini Terk Etmesi

İtikâfa girmiş olan kadının kocasının ölümü üzerine, iddet ve yasını yerine getirmek amacıyla bulunduğu yerden (cami, mescid vb.) çıkması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İslam âlimlerinin ağırlıklı görüşü, kadının itikâfına ara vererek iddet ve yasını kocasının evinde yerine getirmek üzere bulunduğu yerden çıkması gerektiği, bu itikâfın bozulmayacağı, iddetini bitirdikten sonra kalan itikâfını tamamlayacağı yönündedir. Ancak Malîkîlerin de içinde yer aldığı bir grup, itikâfa devam etmesi gerektiğini, itikâf bitince kocasının evine dönerek kalan iddetini yerine getireceğini söylemişlerdir. Son görüşe göre adanmış itikâf

⁵³ *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "ihdâd", II, 110.

⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 167-168; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut, 1994, II, 251; Zekerîya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, Beyrut, 2000, III, 405; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "ihdâd", II, 111-113.

da iddet de vacip olduğundan ikisi çakışmakta, çözüm ise önce başlanana tercih etmektir.⁵⁵

5. Meskenin Ücreti Ve Yas Tutan Kadının Nafakası

Yas tutan kadının kaldığı meskenin ücretinin kim tarafından ödeneceği hususu tartışma konusu olmuştur. İddet hükümleriyle iç içe olan bu konuda mezheplerin⁵⁶ konuyla ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Hanefiler, vefat ve boşanma sebebiyle tutulan yasları birbirinden ayırmaktadırlar. Onlara göre kocasının vefatı sonrası yas tutan kadının kaldığı meskenin ücreti, kadının malından ödenir. Çünkü kocasının ölümünden sonra bu kadın terekeden mirasçı sıfatıyla bir miktar mal almaktadır. Boşanma sonucu yas tutan kadının mesken ücreti ise boşayan kocaya aittir. Çünkü iddet süresince boşanan kadının mesken masrafı, boşayan kocaya aittir. Şayet bu kadın mesken ücretini kendi malından karşılamış olsa dahi, boşayan kocaya rücu etme hakkı vardır.⁵⁷

Malikîler, kocasıyla ilişki yaşamış kadın ile ilişki yaşamamış olanı ayırma yoluna giderler. Kocasıyla hiç ilişki yaşamamış kadın, yas tutarken ailesinin (ana-baba vs.) yanında kalır, dolayısıyla mesken ihtiyacı onlar tarafından sağlanır veya mesken ücretini kendi malından karşılar. Çünkü bu kadın, ölen kocasının terekesinden hisse almaktadır. Kadının kocasının terekesinden aldığı miktar,⁵⁸ kocanın çocuğu bulunması halinde sekizde bir, çocuk olmaması halindeyse dörtte birdir. Bu miktarların üzerine ayrıca mesken ücretinin terekeden alınacağına dair bir delil bulunmadığından, kadına hak ettiği kadar fazlası verilmiş olacaktır. Bu ise caiz değildir. Kocasıyla ilişki yaşamış kadına gelince, bu kadın kocasının mülkü olan evde veya kocanın karısı için kiralandığı evde yas tutuyorsa, evin kirasını da peşin vermişse, varisler – ev satılsa dahi- yas süresi bitmeden bu kadını evden çıkaramaz-

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 204-205; Haraşî, *Şerh-u muhtasar-ı halîl*, II, 270; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, Beyrut, 1405h., II, 409.

⁵⁶ Mezheplerin görüşlerini toplu halde görmek için bkz.: *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "ihdâd", II, 111.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mevsûat*, VI, 33; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 179; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, III, 538.

⁵⁸ Nisa, 4/12. Genel kural böyle olmakla birlikte bazen gerekli olan avliye ve reddiye gibi işlemler sonucu artma veya azalma şeklinde farklılıklar oluşabilmektedir.

lar. Kira koca tarafından peşin ödenmemişse, o zaman kira kadının malından ödenir, terekeden herhangi bir şey ödenmez ve terekeye rücu da edilmez. Bu kadının hamile olup olmaması hükmü değiştirmez.⁵⁹

Şâfiî mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre yas tutan kadının mesken ücreti terekeden ödenir. Hatta bu ücret, ölen kocanın teçhizi ve borçlarından önce gelir. Kadının ilişki yaşamış veya hamile olup olmaması hükmü değiştirmez. Şâfiîlerdeki diğer görüşe göreyse mesken ücretini kadın kendi malından öder.⁶⁰

Hanbelîler ise hamile olan ile olmayanı ayırma yoluna gitmişlerdir. Hamile olmayanın mesken ücreti kendi malından karşılanır. Hamile olanın mesken ücreti konusunda ise yine iki görüş ortaya çıkmıştır: Bir görüşe göre ölen kocanın malından, diğer görüşe göreyse kadının kendi malından karşılanır.⁶¹

Yas tutan kadının nafakası konusuna gelince; Nafaka hükmü, yas tutmaya değil iddete bağlı bir hükümdür. Dolayısıyla kadının nafaka alıp alamayacağı ve alacaksa bunun süresi, iddet çeşitlerine göre belirlenmektedir. Ana hatlarıyla özetlemek gerekirse, ric'î talâkla boşanan kadının bütün ihtiyaçlarının koca tarafından karşılanacağı konusunda ittifak vardır. Bâin talâkla boşanan kadının hamile olması halinde, hamilelik sona erinceye kadar kendisine mesken tahsisi gerektiği konusunda da ittifak vardır. Bunların dışında bâin talâkla boşanıp hamile olmayan kadın ile kocası vefat eden kadın için nafaka ve mesken verilmesi konularında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁶²

VII. YAS TUTMA SINIRLAMALARININ İHLALİ

İslam dinin temel ilkelerinden birisi, belli başlı bazı konular hariç, bilmemenin (cehalet) bir mazeret olarak kabul edilip faile günah ve suç isnat edilmemesidir. Bu sebeple öncelikle kişilerin yas tutma ahkâmını öğrenmeleri sağlanmalıdır. Diğer taraftan kadınıyla ve erkeğiyle bütün müminler birbirlerinin velileri olup birbirlerini iyiliğe yönlendirme ve kötülüklerden alıkoyma so-

⁵⁹ Haraşî, *Şerhu muhtasar-ı halil*, Beyrut, ty. (Hâşiyetü'l-adevî ile birlikte), IV, 156.

⁶⁰ Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut, 1984, VII, 155; Nevevî, *el-Mecmu'*, Beyrut, ty., XVIII, 163.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 160-162.

⁶² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, IV, 166; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 113; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 276 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 232 vd.

rumluluğu altındadırlar.⁶³ Dolayısıyla insanlara yas tutma hükümlerinin nasıl uygulanacağına dair yol göstermek ve hatalı davrananları uyarmak, bütün müminler için bir görevdir.

İslam âlimlerinin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, özellikle kocasının vefatı sonrası kadının yas tutması vacip olduğuna göre, mükellef olan bir kadın, bilerek ve kasıtlı olarak yas tutmayı bütünüyle veya kısmen bıraktığı, yas tutma sınırlamalarını ihlal ettiği takdirde Allah'a karşı isyan etmiş ve günahkâr olur. Yas tutmanın hükmünü bilmeden terk eden ise günahkâr olmaz. Bununla birlikte, bilerek veya bilmeyerek yas tutmanın bütünüyle veya kısmen terk edilmiş olması, iddete zarar vermez. Yani iddete tekrar baştan başlanmaz, yas tutmadan geçen iddet süresinin kazası olmaz. Bu durumda Yüce Allah'a tövbe ve istiğfardan başka yapılacak bir şey yoktur. İddet süresince meskeni terk etmemesi gereken kadının, mazeretsiz olarak meskeni terk etmesi de günahdır ancak iddete zarar vermez. Diğer taraftan küçük ve mecnûn kadın gibi mükellef olmayanların da yas tutması görüşünde olan bazı âlimler, velinin durumdan sorumlu olduğunu ve gerektiğinde onları yas ahkâmına riayet etmeye zorlayacağını, aksi takdirde kendisinin günahkâr olacağını ifade etmişlerdir. Kocanın ölmeden önce veya boşayan kocanın eşine yas tutma sınırlamalarına riayet etmemesi şeklindeki emri, dikkate alınmaz. Çünkü yas hükümleri, dini bir vecibe olarak yerine getirilir, kişilerin isteğine veya karşılıklı rızaya göre terk edilemez. Yas hükümleri, önceki kocanın kararına bağlı olan kişisel haklardan değildir. Kadının ve ona ilgi duyabilecek erkeklerin harama düşmemesi için bir tedbirdir.⁶⁴

Yas tutma yasaklarını terk etmek, fıkıh kaynaklarında, had veya ta'zir şeklinde ceza hukuku alanına giren suçlar arasında sayılmamıştır. Ancak bazı günümüz yazarları, ta'zir cezalarının esnek oluşu ve dönemin yetkililerinin gerekli gördükleri takdirde bazı davranışları suç sayıp ta'zir kapsamında cezalandırma yetkisi bulunması hasebiyle, yas tutma sınırlamalarını kasten ihlal

⁶³ Tevbe, 9/71.

⁶⁴ Behûfî, *er-Ravzu'l-murbi'*, yy. ty. (Daru'l-müeyyid), s. 612; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, Daru'l-minhâc, 2007, XV, 277; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "ihdâd", II, 113;

edene uygun bir ta'zir çeşidi uygulanabileceğini söylemektedirler.⁶⁵

VIII. YAS TUTARKEN ÖLEN KADININ TECHİZ VE TEKFİNİ

İslam âlimlerinin ağırlıklı görüşüne göre yas tutarken ölen kadına yapılacak teçhiz ve tekfin işlemleri diğer kadınlardan farklı değildir. Buna göre cenazenin yıkanması sırasında ve sonrasında güzel kokular sürmenin, süslemenin ve üzerinde ziynet sayılacak elbiseler bulunmasının bir sakıncası bulunmamaktadır. Çünkü hayattayken süslenme ve kokulanma gibi yasaklar, onunla erkekler arasında bir ilgi ve meylin oluşmasını önlemek amacıyla gütmekeydi. Kadın öldükten sonra artık böyle bir durum ortadan kalkmıştır.⁶⁶

IX. İSLAM'DA OLMAYAN (BİDAT VE HURAFE) BAZI YAS UYGULAMALARI

Yukarıda yas tutma sınırlamalarından bahsetmiş ve bu sınırlamaların kadının bedeni, elbisesi ve ziynetleriyle ilgili olduğundan bahsetmiştik. Ziynet tabirinin ve süslenme tarzlarının çok farklı olması ve sürekli yenilenmesi hasebiyle, bunların tek tek sayılmasının mümkün olmadığı da açıktır. Dolayısıyla genel olarak zamana ve örf'e göre süslenme, güzelleşme ve ziynet sayılan şeylerden kaçınılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu kapsama girenlere yönelik sınırlamalar dışında kalan her şey helal ve mubah olmaya devam eder. Normal hayatın bir parçası olarak helal ve mubah şeylerin de yasaklanmasıyla hayat zehir edilmez.

Bazı kaynaklarda, İslam'a uygun olmadığından dolayı bidat ve hurafe sayılması gereken bazı durum ve uygulamalar zikredilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Sadece belirli renkte elbise mesela siyah veya sarı renk giymek, saçını taramaktan kaçınmak, normal temizlik için gereken boy abdestinden (gusül) kaçınmak, evde yapılabilecek dikim ve benzeri işlerden kaçınmak, gökteki aya görünmekten kaçınmak, evin teras veya çatısına çıkmaktan kaçınmak.⁶⁷

⁶⁵ *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, "ihdâd", II, 113.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Beyrut, 1983, III, 112, 114.

⁶⁷ Süleyman b. Muhammed, *İkâzü'l-efhâm*, Suudi Arabistan, ty., II, 80.

Özellikle Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmeleri bahane edilerek uydurulup sürdürülen yas ve matem uygulamalarının bidatlar arasında olduğu şüphesizdir. Sünnî âlimlerin sürekli karşı çıkmalarına rağmen ağıtçılık, Ehl-i sünnet muhitinde az da olsa her zaman varlığını muhafaza etmiştir. Fakat ağıtçılığı en aşırı şekilde Şîî-Alevî zümreler sürdürmüştür. Hz. Peygamberin yasaklayıcı hadislerine ve ehl-i sünnet kaynaklarındaki haramlık ifadelerine rağmen, Şîî-Alevî âlimler bunu teşvik etmiştir. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) şehit edilmesi dolayısıyla Ramazan ayının on sekiz, on dokuz ve yirminci günlerinde, Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve beraberindekilerin Kerbelâ faciası vesilesiyle de 10 Muharrem'de Şîîler çeşitli yas törenleri tertip ederek ağıt söyler, içlerini döker, dertlerini tazelerler. Bazıları bıçaklarla başlarını yararak kanatır, yüzlerini keser, zincirlerle sırtlarını döver ve göğüslerine vururlar. Böyle yaparak, Hz. Hüseyin ve diğerlerinin çektikleri acı ve ıstırapı paylaştıklarını iddia ederler. Şîîler, diğer imamlarının katledildikleri günlerin yıl dönümlerinde de buna benzer yas âyinleri düzenlerler. Acı ve matem üzerine yapılan bu uygulamalar, Şîî toplumunu diğer Müslümanlardan ayırt etme ve bir arada tutma aracı olarak kullanılmaktadır.⁶⁸

Diğer taraftan Şîîlerin yaptıklarının tersi bir bid'at da, bazı mutasavvıfların ölüye ağlamamak lâzım geldiğini ileri sürerek, insan öldüğü zaman âşik maşukuna, kul mevlâsına kavuştu diye sevinip, ölüm kutlamaları yapmaları, semâ etmeleri ve düğünde olduğu gibi ziyafet vermeleridir. Mesela Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî'nin (ö. 672/1273) ölüm yıldönümlerinde icra edilen ve günümüzde de devam eden "şeb-i arûs" (düğün gecesi) törenleri buna örnektir. Ölenin ardından sevinmek ve kutlamalar yapmak, İslam dinine ve insan tabiatına aykırı olduğu için, bunlar çok sınırlı kalmış ve geniş kabul görmemiştir.⁶⁹

Ölüye ağlarken kendi yüzüne vurma, saçları yolma, üst baş yırtma, yüz göğüs paralama, başa kül savurma, diz dövme, karalar giyme, feleğe küfretme gibi hal ve hareketler de büyük günahlar arasında sayılarak yasaklanmıştır.⁷⁰ Hatta cenaze toprağa ve-

⁶⁸ Süleyman Uludağ, "Ağıt", *TDVİA*, İstanbul, 1988, I, 470-472.

⁶⁹ Süleyman Uludağ, "Ağıt", *TDVİA*, İstanbul, 1988, I, 471-472.

⁷⁰ Zehebî, *el-Kebâir*, Beyrut, ty., s. 183.

rildikten sonra ölünün evinde toplanmak ve burada yemek pişirip gelenlere yedirmek de yasaklar/mekruhlar arasında sayılmıştır.⁷¹ Çünkü üzüntülü olan bu kişilere yeni bir zahmet ve masraf çıkarmak demektir. Ancak uzaktan gelen ve başka türlü karnını doyuramayacak durumda olan kişilere, cenaze evinde yemek pişirilmesine müsaade edilmiştir. Dinen ve örfe makul olan, ihtiyaç varsa, cenaze işleriyle uğraşmaktan yemek hazırlamaya vakit bulamayan cenaze sahipleri ve cenazeye gelen misafirler için komşuların yemek getirmesidir. Getirilecek yemeğin de bir ziyafet ve ölümden memnun olma anlamına dönüşmemesine dikkat edilmelidir. Bu bakımdan taziye ziyareti ve yemek götürülmesi, bir taraftan manevi teselli, diğer taraftan da maddi bir yardımdır.⁷²

X. MÜSLÜMAN ERKEK VE KADIN İÇİN ÖLÜM HABERİNİ KARŞILAMANIN ADABI

İslam dininde bütün insanların Allah'a ait olduğu ve ölüncü ona dönüleceği inancı vardır. Dolayısıyla ölüm bir yok olma ve kötü bir şey değil, doğma ve üreme şeklinde gelişen doğal sürecin bir devamı olarak her canlının tatması gereken bir şeydir.⁷³ Müslümanlar karşılaştıkları korku, açlık, mal ve cana gelen zararları birer imtihan vesilesi olarak görür, gerek ölüm ve gerekse diğer büyük bela ve musibetleri de sabır ve tevekkül ile karşılarlar.⁷⁴ Sabır ve tevekkül, hiç üzülmemek ve ağlamamak anlamına gelmez. Üzülme ve ağlamak insan olmanın gereği ve elde olmayan, engellenemeyen duygulardır. Nitekim Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in ölümüne ağladığı için kendisine hayretini ifade eden Abdurrahman b. Avf'a şöyle demiştir: "Göz yaşarır, kalp hüznlenir ama biz Allah'ın rızasına aykırı bir söz söylemeyiz. Ey İbrahim! Şüphesiz biz senin ayrılmandan dolayı üzgünüz".⁷⁵

İslâm'dan önce Araplar arasında ağıt yakma ve yas tutma merasimleri yapılır ve bunlara yapılan işe göre niyâhet-nevha, nedb-nüdbe, resâ-mersiye, me'tem, bükâ ve na'y gibi isimler ve-

⁷¹ İbn Mâce, Cenâiz, 60.

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 410.

⁷³ Âl-i İmran, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebüt, 29/57.

⁷⁴ Bakara, 2/155-156.

⁷⁵ Buhari, Cenâiz, 41; Müslim, Fezâil, 15.

rirlerdi. Ölülerin arkasından ücretle elbiselerini yırtıp saçlarını yolarak ağlayan, ağıt yakmayı meslek haline getirerek geçimlerini bu yoldan temin eden kadınlar vardı. Ağıt sırasında yaptıkları hareketlere göre bu kadınlara sâlika (çığlık atan), ressâe (mersiye söyleyen), hâlîka (saçlarını yolan) ve şâkka (üstünü başını yırtan) gibi isimler verilirdi. Hz. Peygamber ağıt yakmayı, ilâhî takdire isyanı, ölçüyü aşan taşkınlıkları, feryat ederek ve çığlıklar koparak bağırmasını, kendine veya bir başkasına zarar vermeyi yasaklamış, bunları câhiliye âdeti⁷⁶ saymış ve ölünün azap görmesine yol açacağını⁷⁷ haber vermiştir. Hatta ilk zamanda, Müslümanlığa yeni giren kadınlardan bey'at sırasında, ağıt yakmayacaklarına (nevha) dair söz⁷⁸ dahi alınmıştır. Taşkınlık yapmadan kendince inleyip sızlanarak ağlamanın mubah sayıldığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber vefat edince Hz. Ebû Bekir, "*Vah Nebî, ah benim dostum, vah vah cancığer kardeşim!*" diye ağlamış, Hz. Fâtıma ise; "*Vah benim babacığım!*" diye gözyaşı dökmüştü.⁷⁹ Hz. Peygamberin sevgili eşi Hz. Hatice'nin ve amcası Ebu Talib'in vefat ettikleri yıla, "hüzün yılı" denilmiştir. Ölmek üzere olan bir kişiye veya ölünün ardından ağlamak caiz görülmüştür. Hatta bazı âlimlere göre ölene rahmet olsun diye ağlamak sünnet ve iyi bir davranıştır (müstehab).⁸⁰

Erkek de bir yakını kaybettiği zaman üzülebilir ve ağlayabilir. Ancak kadın gibi yas tutmak erkeğe haramdır. Hz. Peygamberin birçok hadisinde⁸¹ yas tutmayla ilgili hükümler hep kadınlara hitaben söylenmiştir. İslam âlimleri de erkek için yas tutmanın söz konusu olmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.⁸² Ancak bazı Hanbelî kaynaklarda, erkeklerin de üzüntülü zamanlarında normal yaşantısının dışına çıkarak güzel elbiseleri-

⁷⁶ Buhârî, Cenâiz, 34; Müslim, İman, 44.

⁷⁷ Buhârî, Cenâiz, 32; Müslim, Cenâiz, 9.

⁷⁸ Buhârî, Cenâiz, 44; Nesâî, Bey'at, 18.

⁷⁹ Süleyman Uludağ, "Ağıt", *TDVİA*, İstanbul, 1988, I, 470-472.

⁸⁰ Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 398.

⁸¹ Buhârî, Talâk 46, 47, 50, Cenâiz 31; Müslim, Talâk 58 (1486-1489); Muvatta, Talâk 101, (2, 596-598); Ebu Dâvud, Talâk 42, (2299) Tirmizî, Talâk 18, (1195, 1196, 1197); Nesâî, Talâk 61, (6, 201), 60, (6, 205).]

⁸² İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VIII, 259; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, "İhdâd", II, 104; Muslih, Halid b. Abdullah, *Ahkâmü'l-İhdâd*, s. 10-11, Riyad, 1416h..

ni giymemesi, atkısını ve sandaletlerini çıkarması, evini kilitlemesi ve kendi özel işini aksatması gibi uygulamalarda bulunmasını mekruh sayanlar olduğu gibi, bunları mekruh saymayan ve sakıncası bulunmadığını açıklayan karşıt görüş de mevcuttur.⁸³ Bu tür uygulamalara caiz denilse dahi bunlar, yukarıda açıkladığımız kadına yönelik yas sınırlamalarından çok farklı olduklarından bunlara dini/hukuki anlamda yas demek uygun olmaz. Öyle görünüyor ki işin doğrusu, ne şii-alevi çevrelerin yaptığı gibi yas ve matemi abartarak amacından saptırmak; ne de Mevlevilerin düğün gecesi (şeb-i arûs) yaptıkları gibi, kutlamalar yapmaktır. Hz. Peygamberin belirlediği ölçülerde karar kılmak gerekir.⁸⁴

SONUÇ

Türkçeye yas tutmak olarak çevirdiğimiz İslam hukukuna ait kavramın orijinali kaynaklarda hidâd veya ihdâd olarak yer almaktadır. Bu kavram, kadının kocasının ölümü veya boşanma durumlarında belirli bir süre dinen ve örfen süslenme, güzelleşme, ziynet takma sayılan ve kendini alımlı gösterecek işlemlerden uzak durmasını ve bu süre zarfında zorunlu ve makul ihtiyaçlar dışında bulunduğu meskeni terk etmemesini ifade etmektedir. Bu anlamda yas tutmak sadece kadınlara özel bir durum olup erkekler için geçerli değildir. Kocasını ölen kadının yeni bir evlilik yapmazdan önce iddet denilen belirli bir süre beklemesi gerekmektedir ki yas tutma işi de ilke olarak bu iddet içinde gerçekleştirilir. Kadının yas tutmasıyla ilgili düzenlemeler temelde Hz. Peygamberin hadislerine dayanmaktadır. Fakat hadislerde yer almayan diğer konularda da âlimler icthad ederek yasla ilgili bazı hükümler ortaya koymuşlardır. İctihad edilen noktalarda farklı görüşler bulunmaktadır.

Kocasını ölen kadının yas tutma süresi Hz. Peygamberin hadislerine göre dört ay on gündür. Bu hüküm, emredici nitelikte olup âlimler tarafından vacip/farz olarak değerlendirilmiş, buna uymayanın Allah'a karşı isyan etmiş ve günahkâr sayılacağı ifade

⁸³ İbn Müflih, *el-Furû'*, II, 227, Beyrut, 1418; Merdâvî, *el-İnsâf*, II, 398, Beyrut, 1419h.

⁸⁴ Ölümün geride kalanlar üzerindeki psikolojik etkisi ve yaşla ilgili İslami düzenlemelerin insan psikolojisine uygunluğu konusunda değerli bir çalışma için bkz. Erol Göka, *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, İstanbul, 2009.

edilmiştir. Ayrıca yine hadislerde, koca dışında birinin ölümü halinde kadının üç gün yas tutabileceği ancak bu süreyi aşmasının helal olmadığı ifade edilmiştir. Bu hüküm ise emredici değil, izin veren (mubah) bir hüküm olup bağlayıcı değildir. Yas tutma hükümlerinin gerek önceki koca, gerek kadın ve gerekse üçüncü şahıslar bakımından pek çok hikmetleri bulunmaktadır. Dinin diğer alanlarında olduğu gibi yas tutma konusunda da zamanla bidatler ortaya çıkmış ve çıkmaktadır. İslam dininde ölenin arkasından hüzünlenmek ve gözyaşı dökmek doğal insani bir tavır olarak değerlendirilirken; bağırıp çağırma, ilahi takdire isyan ve kendine zarar verme gibi işlemler yasaklanmıştır. İslam'ın Müslümanlar için öngördüğü ölümü karşılama yaklaşımı, sabır ve tevekkül sınırlarını aşmayan ve ölüm için kutlamalar yapmayan, insan doğasına uygun bir denge üzerindedir.

KAYNAKLAR

- Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannef*, Beyrut, 1403h, 2. Basım.
 Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2005.
 Bacî Ebu'l-Velîd Süleyman, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, Kahire, 1332h.
 Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut, 2000.
 Behûtî Mansûr b. Yûnus, *er-Ravzu'l-murbi'*, yy. ty. (Daru'l-müeyyid).
 Canan İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı: Tercüme ve Şerh*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992.
 Cevherî İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1990.
 Cüveynî İmâmü'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-matlab*, Daru'l-minhâc, 2007.
 Ebû İshak, eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikhi's-şâfî*, Âlemü'l-kütüb, ty.
el-Mevsûatü'l-Fikhiyye, Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1404/1983-1427/2006.
 Göka Erol, *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, İstanbul, 2009.
 Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, yy., ty.
 Hannân Süleyman Sabîhat, *el-Hidâd ve ahkâmuhû fi'l-fikhi'l-islamî*, Amman, 2003.

- Haraşî Ebu Abdillâh Muhammed, *Şerh-u muhtasar-ı halîl*, (el-Adevî haşiyesiyle birlikte), Beyrut, ty.
- Harman Ömer Faruk, "matem", *TDVİA*, Ankara, 2003.
- Hattâb Şemsüddîn Ebu Abdillâh, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-halîl*, Beyrut, 2003.
- İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut, 2000.
- İbn Battâl Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerh-u Sahihî'l-Buhârî*, Riyad, 2003.
- İbn Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüğâ*, yy., ty.
- İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, Beyrut, 1983
- İbn Kudâme Şemsüddîn el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, ty. (M. Reşit Rıza basımı).
- İbn Kudâme Muvaffaküddîn Ebû Muhammed, *el-Muğnî*, Kahire, 1388/1968.
- İbn Manzûr Ebul-Fazl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-arab*, Beyrut, ty.
- İbn Nuceym Zeynüddîn el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik*, yy., ty.
- İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 2004.
- İbn Rüşd Ebu'l-Velîd Muhammed (el-Ced), *el-Beyân ve't-tahsîl*, Beyrut, 1988.
- Malik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Beyrut, 1994.
- Merdâvî Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali, *el-İnsâf fi ma'rifeti'râcihi mine'l-hilâf*, Beyrut, 1419h.
- Merğînânî Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye*, (Tahkik: Tallâl Yûsuf), Beyrut, ty.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Beyrut/Kahire, 1937.
- Mevvâk Ebû Abdillâh Muhammed bin Yûsuf, *et-Tâcü ve'l-İklîl*, Beyrut, 1994.
- Mubârekfûrî Ebu'l-Alâ, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-tirmizî*, Beyrut, ty.
- Muslih, Halid b. Abdullah, *Ahkâmü'l-İhdâd*, Riyad, 1416h.
- Nevevî Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya, *el-Mecmû'*, Daru'l-fikr, ty.
- Nevevî Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya, *Ravzatu't-tâlibîn*, Beyrut, 1405/1991.

Remlî Şemsüddîn Muhammed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Beyrut, 1984.

Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-Fıkhî*, Dimaşk, 1408/1988.

Semerkandî Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut, 1994.

Serahsî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1994.

Süleyman b. Muhammed, *Îkâzü'l-efhâm*, Suudi Arabistan, ty.

Şa'ban Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Çeviren: İ. Kafi Dönmez), Ankara, 2009.

Şâfiî Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut, 1990.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim, *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-imâm eş-şâfiî*, Beyrut, ty.

Uludağ Süleyman, "Ağıt", *TDVİA*, İstanbul, 1988.

Zehebî Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *el-Kebâir*, Beyrut, ty.

Zekeriya el-Ensarî Ebû Yahya, *Esne'l-metâlib şerh-u ravzi't-tâlib*, Beyrut, 2000.

Zeylaî Ebû Muhammed Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâyik şerh-u kenzi'd-dekâik*, (Şelebî haşiyesiyle birlikte), Kahire, 1313h.

ARAPÇA'DA MEÂNÎ (SEMANTİK) AÇISINDAN ATIF (BAĞLAMA) EDATLARI

Halil İbrahim KAÇAR*

Özet

Atif (bağlama), ilgili edatları vasıtasıyla kelime gruplarını veya cümleleri biçim ya da anlam yönüyle birbirine bağlamaktır. Tekrarı önlemek ve gereksiz uzatmaların önüne geçmek amacıyla başvuru rulan atif (bağlama) operasyonu bütün diller için geçerli bir olgudur. Bütün dillerde atif edatları dil mekanizmasına hareketlilik kazandıran ve önemli açılımlar getiren unsurlardır. Arapça'da zengin bir kullanım alanına sahip olan ve ifadeye önemli açılım ve nüanslar yükleyen atif edatlarının tanınması dile hâkimiyetin önemli bir kanıtıdır. Bu makalede, Arapça'daki atif edatları semantik açıdan yorumlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Atif, ma'tûf, ma'tûfun aleyh, iştirâk, tertîb, tahyîr, ta'kîb, terâhî, tesviye, idrâb, istidrâk, gâye.

Coordinating conjunctions (Atf) in Arabic from a Semantic Perspective

Abstract

Atf (conjunction) means to connect clauses or sentences or to coordinate words in the same clause by means of some words. Atf (conjunction) is used in all languages in order to avoid repetitions and unnecessary extensions in sentences. In all languages conjunctions bring dynamism and contribute to the richness of language. Therefore to know conjunctions which have a rich usage in Arabic is an important evidence for the recognition of Arabic language. In this article Arabic conjunctions will be studied and analyzed semantically.

Key words: Atf, ma'tûf, ma'tûf alayh, ishtirāk, tartîb, takhyîr, ta'kîb, terākhi, tasviyah, idrâb, istidrāk, gāyah.

I. Giriş

İnsanlar arasında anlaşmaya vesile olan, *düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan ses, işaret ya da hareketlerin bütünü olan dil canlı bir bünye gibidir. Bütün canlılar gibi o da doğar, büyür ve ölür. Kendi içinde kendine özgü bir bünyeye ve sisteme sahiptir. Her canlı gibi güçlü bir bünyeye sahip olabileceği gibi zayıf bir bünyeye de sahip olabilir. Bünyesini oluşturan mekanizmalar ne kadar güçlü ise o oranda güçlü, ne kadar zayıf ise o oranda zayıf olur.*

Soyut düzlemde sayısız unsurları özünde barındıran mürekkep bir mekanizma olan dil olgusu, somut düzlemde, herhangi bir anlamı ya da fikri taşıyan cümlelerden oluşur.¹ Söz konusu cümleler kelimelerden, kelimeler de kendi içinde **isim**, **fiil** ve bu ikisini birbirine bağlayan **edat**lardan oluşur. **İsimler** zamandan bağımsız anlam ifade eden sözcükler iken, **fiiller** zaman eksenli anlamlar ifade eden sözcüklerdir. **Edatlar** ise kendi başlarına herhangi bir anlam ifade etmeyen, cümle içerisinde anlam yüklenen unsurlardır.

Arapça'da *isimle* başlayan cümleler *isim cümlesi*, *fiille* başlayan cümleler de *fiil cümlesi* diye nitelenir. İsim cümlesi 'mübteda' ve 'haber' olmak üzere iki temel unsurdan oluşurken, fiil cümlesi de fiil, fâil ve (fiil geçişli ise) mefulden oluşur. *Edatlar* da söz konusu isim ve fiilleri birbirine bağlama işlevi görürler. Bunlar üslupta akıcılığı temin etmek gayesiyle bazen cümle unsurlarını kendi içerisinde, bazen de iki cümle ya da cümlecığı kendi arasında bağlarlar. İşte Arapça'da bunlara **atıf edatları** denilmektedir.

Bütün dillerde edatlar dil mekanizmasına hareketlilik kazandıran ve önemli açılımlar getiren unsurlardır. Dildeki diğer edatlar gibi, onlar

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabiyye: Mebnâhâ ve ma'nâhâ*, Mağrib 1994 (Dâru's-Sekâfe), s. 33-34.

da, hem gramatikal hem de anlama ilişkin önemli işlevler üstlenir.² Cümle unsurlarını birbirlerine bağlama işlevi gören atıf edatları, bir taraftan cümle unsurları arasındaki gramatikal ilişkiyi düzenlerken, bir taraftan da anlama ilişkin olarak cümleye bir takım incelik ve derinlikler yüklerler.³ Kelime ya da cümleler arası bağlantıları sağlayan bu unsurların tanınması ve gramatikal hüküm ile anlamın buna bağlı olarak yorumlanması son derece önemli bir husustur. Zira hangi unsurun hangi unsura, ya da hangi cümlenin hangi cümleye bağlı olduğunun tespiti dile hâkimiyetin önemli bir kanıtıdır.

Allah Teâlâ'nın bir lütfu ve insan zekasının bir ürünü olan dil mekanizması belli bir maksada bağlı olarak atıf ilişkisine başvurmaktadır. Atıf ilişkisine başvurmakla söz sahibi fiil ya da ismin cümlede gereksiz yere tekrarının önüne geçmiş olmaktadır. Sözde mümkün olduğu kadar tasarrufu esas alan insan zekâsının kaçınılmaz bir operasyonu olan atıf ilişkisi bütün diller için geçerli bir olgudur.

Bu makalede, Arapça'da zengin bir kullanım alanına sahip olan atıf edatları ele alınacak ve zaruret miktarınca gramatikal yönü üzerinde durulduktan sonra ağırlıklı olarak söz konusu atıflı kullanımların anlam boyutuna yer verilecektir.

II. Tanımı ve Unsurları

Atıf (عَطْف) kelimesi, عَطْف يعطف babından mastar olup sözlük anlamı itibarıyla eğmek, bükmek ve iki ucu birleştirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Bu sözlük anlamından hareketle *es-Semîn el-Halebî* onu: "Yastık, dal, ip.. gibi bir nesneyi büküp iki ucunu bir araya getirmek"⁵ şeklinde izah etmeye çalışmıştır. Bu fiil عطف harfiyle (عَطْف على) kullanıldığında mecâzen *birine meyletmek, acımak ve şefkat etmek* anlamlarında kullanılır. Terim anlamı

² Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabîyye: Mebnâhâ ve ma'nâhâ*, s. 125, 225.

³ Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabîyye: Mebnâhâ ve ma'nâhâ*, s. 34.

⁴ el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, "a.t.f." md.; İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fi'l-lüğâ*, "a.t.f." md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "a.t.f." md.; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "a.t.f." md.; el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, "a.t.f." md.; et-Tehânevî, Muhammed b. Alâ' b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, Beyrut 1996 (Mektebetu Lübnan), II, 1187.

⁵ *es-Semîn el-Halebî*, *Umdetu'l-Hüffâz fi tefsiri eşrafi'l-elfâz* (nşr. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd), Beyrut 1996, III, 93.

itibariyle de tekrarı önlemek ve gereksiz uzatmaların önüne geçmek amacıyla birtakım edatlar vasıtasıyla *bir kelime veya cümlelerin diğer bir kelime ve cümleye bağlanması*⁶ şeklinde tarif etmek mümkündür.⁷

III. Türleri

Söz konusu bağlama işlemi (atf) **isimle isim, fiille fiil** ya da **cümle ile cümle** arasında gerçekleşir.

el-Mütenebbî'nin medih bağlamında söylediği şu:

الخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالسَّيْفُ وَالرُّعْحُ وَالْقِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ

Atı da, gecesi de, çölü de tanır beni

Kılıcı da, oku da, kâğıdı da, kalemi de hepsi tanır beni.

beyit⁸ atfın **isimle isim** arasında gerçekleşmesine misal zikredilebilir. Beyitte geçen ve isim cümlesinin ilk unsuru (mübteda) hükmünde olan (الخيْلُ) **ma'tûfun aleyh** (عليه معطوف) olup aynı konumda olan (اللَّيْلُ، البَيْدَاءُ، السَّيْفُ، الرُّعْحُ، الْقِرْطَاسُ، الْقَلَمُ) kelimelerinin hepsi **ma'tûf** (معطوف) hükmün-

⁶ el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1978 (Mektebetü Lübnan), s. 341.

⁷ Atf terim olarak Arapça'da iki ayrı konu için kullanılır: **Atf-ı beyân, atf-ı nesak**. **Atf-ı beyân**: "Bağlı olduğu ismi (metbûunu) tavzîh ya da tahsîs etmede sifata benzeyen tâbi' unsura" denir ve söz konusu tavzîh metbûun marife, tahsîs hali ise nekre olmasına bağlı olarak gerçekleşir. *أحوها* (أحوسين) kelimesi (أحوسين) cümlesinde فاطمة جاء حسين أحوها kelimesi (أحوسين)nin atf-ı beyânı olup onu izah etmektedir. (Mâide, 95) âyeti kerimesindeki (كَفَّارَةٌ) kelimesini tenvinli okuyan kıraate göre (طعام) sözcüğü (كَفَّارَةٌ) kelimesinden bedel olup tahsis eksenli bir atf-ı beyândır. Bkz. İbn Akîl, Behâuddin b. Abdullah el-Ukaylî, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Kahire 1980, III, 218; İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut ts, III, 346-348; Muhammed Sami Sâlih et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-atf ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s.13, (Basılmamış yüksek lisans tezi: http://scholar.najah.edu/sites/scholar.najah.edu/files/all-the-significance_of_conjunctions_and_the_impact_thereby_on_differences_muslim_scholars_foqaha.pdf).

Atf-ı nesak ise: "Tâbi ve metbû'un (ma'tûf ve ma'tûfun aleyh), atf harfleri diye anılan edatlar vasıtasıyla birbirine bağlanması" anlamına gelmektedir ve atf edatlarının işlendiği konu bunun bir alt başlığıdır. Bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, Kahire ts, (Dârû'l-Meârif) III, 555.

⁸ Nâsîf el-Yazîcî, *el-'Arfu't-tayyib fi şerhi Divân Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, Beyrut ts., II, 93.

dedir.⁹ Bu iki unsuru da و edatı birbirine bağlamış ve haber hükmünde olan *تعرفني* fiilinin mübteda konumunda olan her kelimeden sonra tekrarını önlemiştir. Zira atıf imkânı olmasaydı haber hükmünde olan *تعرفني* fiilinin her defada tekrarı gerekecek ve dolayısıyla cümle: *الحَيُّ يَعْرِفُنِي، اللَّيْلُ يَعْرِفُنِي، السَّيْفُ يَعْرِفُنِي، الرُّمْحُ يَعْرِفُنِي، الْقِرْطَاسُ يَعْرِفُنِي، الْقَلَمُ يَعْرِفُنِي* / *Atı tanır beni, gecesi tanır beni, çölü tanır beni, kılıcı tanır beni, oku tanır beni, kâğıdı tanır beni, kalemi tanır beni...* şeklinde kurulması lazım gelecekti.

جاء إبراهيم إلى المدرسة، وأحضَرَ كُلَّ واجباتِهِ / *İbrahim okula geldi ve bütün ödevlerini getirdi*, cümlesi ise **fiil** ile **fiil** arasında gerçekleşen atfa misal verilebilir. Görüldüğü üzere ikinci cümlede yer alan *أَحْضَرَ* fiili, kendisinden önceki *جاء* fiiline atfedilmek suretiyle bağlanmıştır. Söz konusu bağlantıyı da و edatı temin etmiş ve ikinci cümlede fâil (özne)nin tekrarını önlemiştir. Zira atıf imkânı olmasaydı ikinci cümlede de ortak özne/fâil olan *إبراهيم* isminin bir daha tekrarı gerekecek ve cümle: *جاء إبراهيم إلى المدرسة، أحضَرَ إبراهيم: كُلَّ واجباتِهِ* / *İbrahim okula geldi, İbrahim bütün ödevlerini getirdi*, şeklinde kurulması lazım gelecekti.

Cümle ile cümle arasında gerçekleşen atfa örnek olarak *قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي* / *Rabbim göğsümü ferahlat, işimi kolaylaştır, dilimdeki bağı çöz ki insanlar beni anlasınlar*, ayet-i kerimeleri¹⁰ verilebilir. Görüldüğü üzere ikinci sırada yer alan *وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي* cümlesi ile üçüncü olan *قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي* cümlesi, birinci sırada yer alan *وَأَخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي* cümlesine atfedilmek suretiyle bağlanmıştır. Söz konusu bağlantıyı da و edatı temin etmiştir. *العلم نُورٌ، والجهلُ نَارٌ* / *ilim nurdur, cehalet ise ateştir*, cümleleri ise iki isim cümlesi arasında gerçekleşen atfa misal verilebilir. Görüldüğü üzere ikinci olan *والجهلُ نَارٌ* cümlesi, kendisinden önceki *العلم نُورٌ* cümlesine atıf edatıyla bağlanmıştır. Söz konusu bağlantıyı da و edatı temin etmiştir.

⁹ Tâbi' ya da ma'tûf tekerrür ederse, bu durumda atıf edatı da onunla birlikte tekerrür eder. Ancak Ma'tûfun aleyh sadece bir tane olur.

¹⁰ Tâhâ 20/25-28.

Misallerden anlaşıldığı üzere atf ilişkisi aynı grup kelime ya da cümleler arasında gerçekleşmektedir; **isim isme**, **fiil fiile** ve **cümle cümleye** atfedilerek anlamca bağlanacak iki cümle unsuru arasında bağlantı kurulmuş olmaktadır. Atfın gerçekleştiği cümlelerde de üç temel unsur bulunmaktadır:

a. Atf edatı (أداة العطف): İki unsuru birbirine bağlayan edat.

b. Ma'tûf (معطوف): Atf edatı vasıtasıyla kendisinden önceki isme, fiile veya cümleye bağlanan ve cümlede atf edatından hemen sonra gelen unsurdur.

c. Ma'tûfun aleyh (معطوف عليه): Ma'tûf'un kendisine bağlandığı ana unsur olup cümlede atf edatından önce yer alır.

Gramatik işlev itibariyle **ma'tûf**, **ma'tûfun aleyh'in cümledeki yerini alır**, yani i'râb hükmünü üstlenir. Dolayısıyla **ma'tûfun aleyh** cümledeki yeri itibariyle merfû ise **ma'tûf** unsur da **merfû**, mansûb ise o da **mansûb**, mecrûr ise **mecrûr**dur.¹¹

Bu açıklamalar ışığında: غادر إبراهيمُ فأحمدُ البيتَ cümlesine göz atacak olursak;

مَعطُوفٌ عَلَيْهِ → ismi إبراهيمُ

مَعطُوفٌ → ismi أحمدُ

Bu iki isim arasındaki atf ilişkisini kuran ف harfi ise أداة العطف 'tır.

Cümlemizde ma'tûfun aleyh olan إبراهيمُ ismi, cümledeki yeri itibariyle fâil/özne olduğu için merfû olduğundan **ma'tûf** olan أحمدُ ismi de aynı irâb hükmünü almış ve merfû olmuştur.¹²

¹¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 348.

¹² Ma'tûf unsur şu üç hususta ma'tûfun aleyh'e uyar: 1) Yukarıda ifade edildiği üzere irâb yönünden uyar. 2) Sîga (kip) itibariyle uyar. Buna göre atf işlemi iki fiil arasında gerçekleşmişse, söz konusu fiiller sîga, yani zaman bakımından birbirlerine paralel olurlar. Dolayısıyla mâzi fiil mâzi fiile, muzâri muzâri'ye, emir fiil emir'e atfedilerek gerçekleşir. Mesela; أَكْرَمَنِي عَلَيَّ وَأَكْرَمْتُهُ، /Ali bana ikramda bulundu, ben de ona, cümlesini iki mâzi, أَنْصُرُهُ يَا أَحْمَدُ /Ibrahim bana saygı duyar, ben de ona, cümlesini iki müzâri; فَلْيَنْصُرْكَ /Ahmet, sen ona yardım et, o da sana yardım etsin! cümlesini de iki emir arasında

VI. Atıf Edatları ve Semantik Açılımları

Arap dili atıf işlevi gören edatlar açısından, değişik bağlamlarda farklı atıf edatlarını tercih etme imkânı veren zengin bir kullanım alanına sahiptir. Şimdi söz konusu edatların ifadeye yüklediği semantik açılımlar üzerinde durmaya çalışacağız:

1. (واو) Atıf Edatı

Türkçe'de 've' bağlacıyla karşılanan bu edat Arapça'da kullanım alanı en yaygın olan atıf edatıdır. Bu edatın ifadeye kattığı anlamları şöyle sıralamak mümkündür:

a. İştirâk: İki unsuru bir araya getirme ve *ma'tûf ile ma'tûfun aleyh'i eşit şartlarda aynı hükme ortak etme (iştirâk) işlevi* görür.¹³ Dolayısıyla zaman bakımından aralarında öncelik ya da sonralık (ترتيب زمني), peşi sıralık (تعقيب /mananın önce *ma'tûfun aleyh'e* peşinden *ma'tûf'a* yönelik gerçekleşmesi) bulunmayan ve birliktelik (musâhabe) ifade etmeyen iki unsuru birbirine bağlar.¹⁴ Bir misal vermek gerekirse: حضر القطار فركب الأب والأم والأولاد / *tren geldi, baba, anne ve çocuklar bindiler ve köylerine gittiler*. وسافروا إلى قريتهم.

gerçekleşen atıfa örnek anabiliriz. 3) Cümlede uyum. Şayet atıf işlemi iki cümle arasında gerçekleşmişse; isim cümlesi isim cümlesine, fiil cümlesi de fiil cümlesine atfedilir. جاء العدلُ و زال الظلم / *adalet geldi, zulüm yok oldu*.

¹³ Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (nşr. Abdüsselam Harun), Kahire 1982 (Mektebetü'l-Hâncî), I, 438; Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik Tâî, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, (nşr. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud,) Beyrut, 2000 (Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye), I, 538; Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, (nşr. Ahmet Muhammed Harrat), Dimaşk 2002, s. 473; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an Kutubi'l-Eârîb*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire ts., II, 354; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 356; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, I, 558; Feyyûd, Besyûnî 'Abdulfettâh, *Min belâğati'n-nazmi'l-Kur'ânî*, Kahire 1992, (Matba'atü'l-Hüseyn el-İslâmiyye), II, 149; Yüksel, Ahmet, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, Basılmamış Doktora Tezi (Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst), s. 42.

¹⁴ Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, I, 438; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak Zeccâcî, *Hurûfu'l-meânî*, (Mektebetu Mişkâti'l-mesâbîh ts), s.12; Mâlik Tâî, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 538; Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, (nşr. Ahmet Muhammed Harrat), Dimaşk 2002, s. 473; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 354; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 356; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, I, 558; Feyyûd, Besyûnî 'Abdulfettâh, *Min belâğati'n-nazmi'l-Kur'ânî*, Kahire 1992, (Matba'atü'l-Hüseyn el-İslâmiyye), II, 149; Yüksel, Ahmet, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, s. 42.

cümlesinde trenin geldiği ve anne, baba ve çocukların eşit şartlarda trene bindiği, yani trene *birinin diğerinden önce ya da sonra bindiği* gibi bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılır. Onun için و edatıyla yapılan bağlama işleminde *ma'tûf* ile *ma'tûfun aleyh* yer değiştirebilir. Bir başka ifadeyle atıf edatı ile birbirine bağlanan *ma'tûf* ve *ma'tûfun aleyh*'in yer değiştirmesi anlam açısından cümlede herhangi bir eksikliğe ya da yanlışlığa yol açmaz. Dolayısıyla yukarıdaki cümlelerin: حضر القطار فركبت الأم والأولاد والأب / *tren geldi, anne, çocuklar ve baba bindiler ve köylerine gittiler* şeklinde *ma'tûf* ile *ma'tûfun aleyh*'in yerlerinin değiştirilmesi durumunda anlamda herhangi bir nüans kaybolmuş olmaz.

Dolayısıyla وصل القطار والسيارة إلى القرية / *tren ve araba köye vardılar* gibi bir kullanımında '*önce tren sonra araba gelmiş olabilir*' ya da tam tersi '*önce araba sonra tren gelmiş olabilir*', '*ikisinin varışı arasındaki zaman aralığı uzun olabileceği gibi kısa da olabilir*', '*ikisi beraber aynı anda gelmiş olabilir*'... şeklinde sıralanabilecek bütün ihtimallerin, bir karine olmadıkça, hepsi geçerlidir. Bir başka ifadeyle yukarıdaki cümle وصل القطار والسيارة قبله إلى القرية / *tren ve öncesinde de araba köye vardılar* gibi bir karine ile kayıtlanmadıkça söz konusu bütün ihtimaller mümkündür.¹⁵

b. Tertîb: Bazen de hârici bir karine ile bu atıf edatı *iştirâk* anlamının yanı sıra, tertîb anlamı ifade edebilir.¹⁶ ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم... / *Biz Nuh'u ve (arkasından) İbrahim'i gönderdik* âyet-i kerimesinde (و) atıf edatı, tarih gibi hârici bir karine ile İbrahim (a.s)'ı kendisinden önce yaşayan Nuh (a.s)'a atfetmiştir.¹⁷ Dolayısıyla böyle bir karine olmasaydı âyet-i kerime-deki atıf edatı olan (و) tertîb eksensli bir anlam yüklenmiş olmayacaktı.

c. Tahyîr: Atıf vâv'ı (و) iki (إمّا) edâtı arasında kullanıldığında tahyîr/tercih ifade eder ve muhatabtan *ma'tûf* ile *ma'tûfun aleyh*'ten birini tercih etmesini ister. يكون الدُّفْعُ فِي مَحَلِّنا نَقْدًا؛ إمّا بِاللَّيْرةِ التَّرْكِيَةِ وإمّا بالسُّورِيَةِ / *ticaretha-*

¹⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 559.

¹⁶ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 538; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 354.

¹⁷ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 356.

nemizde ödeme nakit yapılır; ister Türk lirası, ister Suriye lirası (tercih sana kalmış), cümlesinde atıf ifadeye tercih anlamı yüklemiştir.¹⁸

مَارِسُ الرِّيَاضَةِ؛ إِمَّا مَاشِيًا وَإِمَّا رَاكِبًا / yeter ki spor yap; ister yürüyerek ister bine- rek, cümlesinde de atıf edatı tahyîr ifade etmektedir. Şöyle ki söz sahibi muhatabına ister bizzat yürümek suretiyle, isterse binme yoluyla olsun spor dallarından birini tercih etmek suretiyle, sporla meşgul olmasını tavsiye etmekte ve bunlardan birini tercih meselesini tamamen ona bırakmaktadır.

İki (إِمَّا) edatı arasında atıf vâv'ının (وَ) ifadeye tahyîr/tercîh anlamı yüklediğine yönelik en güzel kullanımları şu ayet-i kerimelerde müşahe- de etmek mümkündür: Savaş meydanında kâfirlere karşı gâlip geldikten sonra esirlere karşı uygulanacak iki stratejiden birini tercîh bağlamında Kur'ân-ı Kerîm: فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحِثُّهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ؛ فَإِمَّا مَنَّا كُرْ'ÂN-ı Kerîm: بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا /Inkar edenlerle karşılaştığımız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (onları esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salverin.¹⁹ ifadeleriyle dile getirmektedir. Atıf üslubuna başvurmak suretiyle mü- minleri, söz konusu esirleri karşılıksız bırakmak veya fidye karşılığı salver- mek arasında muhayyer bırakmakta ve bu konuda serbest olduklarını ve yapacakları tercihin kendi nezdinde de makbul olduğunu ifade ederek onların görüş ve tutumlarına değer verdiğini de söze yansıtmiş olmakta- dır.

عَا لَوْ يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ / Ey Musa! Ya sen (ilk olarak) sihrini icra et, ya da biz ilk icra edenlerden olalım ayet-i kerimesinde de²⁰ kendilerinden emin ve Musa (a.s) karşısında galibiyetlerine kesin gözüyle bakan Firavn'un sihirbazlarının bu halleri, ifadeye tercih anlamı katan (إِمَّا وَإِمَّا) atıf üslubuyla yansıtılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki onlar adeta Musa (a.s)'a: "Musa, sen bizimle boy ölçüşecek birisi değilsin, bizim karşımızda senin hiç şansın yok! Dolayısıyla oyunu istediğin kuralla oynayabi-

¹⁸ إِمَّا edatı kullanım itibariyle (إِمَّا وَإِمَّا) şeklinde ma'tuf ve ma'tufun aleyh ikilisi arasında kullanılmaması ve asıl atıf edatının (وَ.....) olması dolayısıyla atıf edatı ola- rak değerlendirilmemiştir, bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 613.

¹⁹ Muhammed, 47/4.

²⁰ A'râf, 7/115.

lirsin, bizim için fark etmez; ister önce başla ister sonra başla, bizim açımızdan hiçbir şey sonucu değiştirmeyecek” demek istemişlerdir. Böylece tercih anlamı katan atf üslubu onların söz konusu kibirli ve gururlu hallerini satır aralarına taşıma şansı vermiştir.

Bazen atf vâv'ı (و) karine ile (أو) atf edatı yerinde kullanılarak tercih anlamı ifade eder. Kuseyyir Azze'nin şu beyiti buna örnek zikredilebilir:²¹

وقالوا: نَأْتُ، فَأَحْتَرُّ لَهَا الصَّبْرَ وَالْبُكَاءَ فقلت: البكا أشقى -إذاً- لِعَلِيلِي

Dediler ki: Çekip gitti (sevgilin) uzaklara, kendine sabrı ya da ağlamayı seç

Dedim ki: Madem öyle, o halde ağlamak ancak ateşimi dindirir.

Sabır ile ağlamanın/feryadın aynı anda bir araya gelmesi aklen mümkün olamayacağı için burada kullanılan atf vâv'ı (و), 'veya' anlamındaki (أو) atf edatı yerinde kullanılmıştır.²²

d. Taksîm: Atf vâv'ı (و) bütün-parça ilişkisini dile getirme veya bir mefhûmu tarif ve tasnife tabi tutma bağlamlarında taksîm (parçalara ayırma, sınıflandırma) eksenli anlam ifade eder. Dil kitaplarında 'kelime'nin tarifi yapıp alt başlıklarının zikredildiği bağlamlarda sıkça kullanılan: *الکلمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الكلمة، اسم، فعل، وحرف /kelime; isim, fiil ve harfledat olmak üzere üç kısımdır*, cümlesi bu kullanıma güzel bir örnektir.²³ Atf vâv'ının böyle bir anlamı çağrıştırmaması sebebiyle, söz sahibi cümleyi: *الکلمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الكلمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأولى الاسم، الثاني الفعل، الثالث الحرف /kelime üç kısımdır: Birincisi isim, ikincisi fiil, üçüncüsü harfledat* şeklinde kurma ihtiyacı hissetmemiş ve sözü muhtasar bir şekilde ortaya koyma imkânı vermiştir.

الإسلام؛ الصوم، وصلاة، وركاة، (و)حج، والشهادتين /İslam; oruç, namaz, zekat, hac ve kelim-i şehâdet cümlesi Atf vâv'ının, bir mefhumu sınıflandırmaya tabi tutma bağlamlarında taksim eksenli anlam ifade etmesine örnek verilebilir. Zira cümlede İslam mefhumu, meşhur hadisi şeriflerde

²¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, II, 358.

²² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 605.

²³ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536, 539.

geçen temel rükünleriyle tarif edilirken atıflı kullanıma başvurularak muhtasar ve veciz bir şekilde ifade edilmiştir.

e. **Pekiştirme:** Arapça'da atıf vâv'ı (و) yardımıyla bir kelimenin, müteradifine, yani eş anlamlısına atfedilmesi pekiştirme amaçlıdır ve çokça başvurulan bir üsluptur.²⁴ Dolayısıyla atıf vâv'ı (و) söz konusu iki kelimenin pekiştirme eksenli bir anlam yüklenmesini sağlamaktadır. الصَّمْتُ وَالسُّكُوتُ أحياناً يَكُونان أَبْلَغَ مِنَ الْكَلَامِ / *susmak ve sukut etmek bazen konuşmaktan daha etkili olur*, cümlesinde olduğu gibi (السُّكُوت) ismi aynı anlama gelen (الصَّمْتُ) ismine atfedilmiş ve söz konusu atıf, anlamı pekiştirme işlevi görmüştür.

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ / *Babaları dedi ki: "Ben hüznümü ve kederimi sadece Allah'a arz ediyorum. Hem sizin bilemediğiniz birçok şeyi (Allah tarafından vahiy yolu ile) biliyorum."*²⁵ ayet-i kerimesinde (بَثِّي) ve (وْخُزْنِي) kelimelerinde yer alan eş anlamlı kullanımda da atıf vâv'ı pekiştirme amaçlı kullanılmıştır.

2. الفاء) ف Atıf Edatı

Türkçe'de 'arkasından, hemen sonra, peşinden, sebebiyle, sonucunda' gibi ifadelerle karşılanabilecek olan bu edatın ifadeye kattığı anlamları şöyle sıralamak mümkündür:

a. **Tertîb-ta'kîb:** ف atıf edatı Arapça'da geniş bir kullanım alanına sahip olup bu edatın ifadeye kattığı en önemli işlev tertîb ve ta'kîb'dir.²⁶ ف atıf edatı, ma'tûf ile ma'tûfun aleyh'i aynı hükme ortak etme (iştirâk) işlevinin yanı sıra, onları aynı anda hem öncelik-sonralık noktasında bir sıralamaya tabi tutmakta (tertîb) hem de zaman olarak peşi sıralık (ta'kîb)

²⁴ et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, II,1190.

²⁵ Yusuf, 12/86.

²⁶ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s. 13; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536, 539; el-Mâliki, *Rasfu'l-mebânî*, s.350; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 122; el-Murâdî, Bedreddîn Ebu Muhammed el-Hasan b. Kâsım, *el-Cena'd-dânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, (nşr. Fahreddin Kabâve-Muhammed Nedim Fâdıl), Beyrut 1992, s. 61; Feyyûd, Besyûnî 'Abdülfettâh, *Min belâğati'n-nazmi'l-Kur'ânî*, II, 149; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-atf*, s. 38.

ilişkisinin varlığına işaret etmektedir.²⁷ Dolayısıyla *ma'tûf unsurun ma'tûfun aleyh'in hemen akabinde gerçekleştiğini, aralarında önemli bir zaman farkının söz konusu olmadığını* ifade eder. Mesela, *طَلَبَ حَسَنٌ مِّنْ وَالِدِهِ أَنْ يَأْخُذَهُ إِلَى* İspanya'ya götürmesini istemesi ile babanın buna onay vermesinin hemen ve birbiri ardından gerçekleştiğini, ikisi arasında bir zaman aralığının söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır.

Birbirlerinin peşinden gelen ve birbirlerini izleyen çok kısa bir zaman diliminde gerçekleştiği hususundan hareketle ف edatıyla yapılan atıf işleminde ma'tûf ile ma'tûfun aleyh yer değiştiremez. Mesela و atıf edatı ile kurduğumuz cümleyi bu defa ف atıf edatıyla bağlarsak, ifade: *جَاءَتْ السَّيَّارَةُ* فرب şeklinde karşımıza çıkacak ve bununla *aranın geldiği ve önce babanın hemen arkasından da çocuğun bindiği* anlaşılacaktır.

بِئْسَ atıf edatının ifade ettiği **tertîb ve ta'kîb** işlevinden hareketle: *بِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ / işledikleri günahlardan dolayı denizde boğulup ardından cehenneme sokuldular. Sonunda da Allah'a karşı*

²⁷ **Tertîb-ta'kîb** ikilisinin ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasındaki zaman mefhumunu ve bunun kısalık-uzunluk durumunu tayin edecek olan yegane kriter bağlam yada örfün kendisidir. Baba ile oğulun aynı fakülteden mezun olduklarını ifade bağlamında; *تَخْرَجُ الْأَبُ وَالْوَلَدُ* / Baba, peşinden de oğlu aynı fakülteden mezun oldular şeklinde kurulacak cümlede atıf edatının ifade ettiği **tertîb ve ta'kîb**, en az bir yıl olsa bile, söz konusu sürenin kısa olduğunu göstermektedir. Çünkü örfen "baba, peşinden de oğlu aynı fakülteden mezun oldu" cümlesinde normalde anlaşılacak olan "baba mezun olmuş, birkaç yıl sonra da oğlu mezun olmuş" şeklindedir. Dolayısıyla önce babanın, dört-beş yıl peşinden de oğulun mezun olması örfen uzun bir süre değildir. Zira iki olay arasında kısa zaman dilimine vurgu yapma bağlamında günlük konuşmalarda: "Adam okudu, peşinden de oğlu üniversiteye girip mezun oldu" şeklinde çokça cümle kurulur. Şu da var ki bu tür kullanımlarda **tertîb ve ta'kîb**'in ifade ettiği zaman aralığının azlığı ya da çokluğu göreceli bir hal kazanır. Şöyle ki arkadaşı ile randevuleşen birinin fazladan yirmi dakika ya da yarım saat beklemesi kendi örfünde çok uzun bir süre iken, bir başka örfte çok normal ve kısa bir süre telakki edilebilir. Aynı şekilde oyun eğlence içerisinde geçirilen bir saatlik zaman dilimi insana çok az gibi gelirken, sıkıntı ızdırıp halinde geçirilen saniyeler insana saatler gibi gelebilir. Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I,122; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 574; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-atf*, s. 41; el-Murâdi, *el-Cena'd-dâni fi şerhi hurûfi'l-meâni*, s. 61.

kendilerine yardım edecek kimse bulamadılar²⁸ ayet-i kerimesinde denizde boğularak dünyada cezalandırılan kafirlerin, kıyamette tahakkuk edecek asıl azaptan ayrı olarak, boğulma cezasının hemen ardından berzah aleminde bir azaba duçar oldukları ifade edilmiştir.²⁹

b. Tafsîl: ف atıf edatının gördüğü önemli işlevlerden biri de *genelden ayrıntıya geçiş (tafsîl)* işlevidir.³⁰ Bir anlamda *genelden özele geçişi* sağlayan bir işlev görmektedir. Mesela ناديت جميع الطلاب، فقلت لهم: إن النجاح يتوقف على الاجتهاد والصبر على كل ما يعترض للإنسان من موانع ومحن dedim ki: Başarı; gayrete, çalışmaya ve insanın karşısına çıkan her sıkıntı ve engele sabretmeye bağlıdır cümlesinde 'öğrencilere seslenme' kısmı genel bir anlam şeklinde ortaya konduktan sonra ف atıf edatı ile geçiş yapılarak seslenme bağlamında söylenen ayrıntılar dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu misalde ف atıf edatı mücmel/genel anlam ifade eden ma'tûfun aleyh ile, mufassal/ayrıntı anlam ifade eden ma'tûf arasında köprü görevi görmüştür.

/Nuh rab-bine seslenip: Rabbim, dedi, elbette boğulan oğlum da ailemdendi, öz evladımdı. (Halbuki ben onları gemiye alırken Sen bana kurtulacaklarını, müjdelemiştin). Senin vadin elbette haktır ve Sen hâkimlerin hâkimisin!" ayet-i kerimesinde³¹ fatıf edatı aynı bağlamda kullanılmıştır. Şöyle ki Nuh (a.s)'ın Rabbine yakarışı genel anlamda ifade edildikten sonra Rabbim, Senin vadin elbette haktır ve Sen hâkimlerin hâkimisin! ifadeleriyle söz konusu yakarışın ayrıntıları dile getirilmiştir. İşte genel anlam ile ayrıntıya geçiş noktasında ف atıf edatının kullanılışı tafsîl işlevi görmüştür.³²

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ /Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Nitekim daha önce Mûsâ'dan bundan da fazlasını istemişlerdi ve: "Allah'ı bize açıktan göster!" demişlerdi. Bunun üzerine de, zulümleri

²⁸ Nûh, 71/25.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Nûh suresi 25. âyet tefsiri.

³⁰ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536, 539.

³¹ Hûd, 11/45.

³² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 573.

sebebiyle onları yıldırım çarpmıştı ayet-i kerimesinde³³ de ف atf edatı aynı işlevi görmüştür. Şöyle ki ف atf edatı, 'ehl-i kitab'ın Hz. Peygamber'den bir talepte bulduklarını' ifade eden genel cümle ile, 'kendilerine Allah'ı gösterme' şeklinde temessül eden garip istek arasında kullanılmıştır. Böylece genel anlam ifade eden cümle ile ayrıntı cümlesi arasında köprü vazifesi görmüştür.

c. Sebebiyye: ف atf edatının bir önemli işlevi de söze sebep ekseni bir anlam yüklemesidir. Ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında sebep-sonuç ilişkisinin olduğu kullanımlarda bu edata başvurulur.³⁴ ف edatının öncesinin (ma'tûfun aleyh), kendisinden sonraki (ma'tûf) unsura sebep teşkil ettiği yerlerde başvuru bu kullanıma رمى الصياد الطائر فقتله /avcı kuşu vurup öldürdü cümlesi³⁵ misal verilebilir. Zira ف edatının öncesinde yer alan رمى fiili (ma'tûfun aleyh), kendisinden sonraki فقتله (ma'tûf) fiilinin sebebi hükmündedir. Yani رمى fiili ile فقتله fiili arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır.³⁶

وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا /Bir zamanlar Mûsa, toplumu için su istemişti de biz, "Değneğinle şu taşa vur!" demiştik. Taştan hemen oniki göze fıskırmıştı ayet-i kerimesinde³⁷ de ف atf edatı sebep-sonuç ilişkisi bulunan ضرب ile انفجر fiilleri arasında vârit olmuş ve Allah Teâlâ'nın, Peygamberlerin şahsında izhâr ettiği mucizelerin bile bir sebebe bağlı olarak gerçekleştiğini, O'nun, bir sebebe tevessül etmeden Peygamber de olsa hiç kimseye bir şey bahşetmeyeceğini ifadeye yansıtmıştır.³⁸

³³ Nisâ, 4/153.

³⁴ el-Mâliki, *Rasfu'l-mebânî*, s.340; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I,162-163.

³⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 574.

³⁶ لا تُفصِّرْ فندم /ihmallik yapma ki pişman olmayasın, cümlesinde olduğu gibi sebep ifade eden fa nefiy yada talep içerikli bir bağlamda yer alırsa müzâri fiili nasb eder ve 'fa-i sebebiyye' diye anılır. el-Mâliki, *Rasfu'l-mebânî*, s. 442.

³⁷ Bakara, 2/60.

³⁸ Ayet-i kerimede ki ف atf edatını tertîb ve takîb ekseninde yorumlayıp Allah Teâlânın 'asan ile vur' emr-i ilâhisine Mûsâ(a.s)'ın imtisâl etmesiyle suyun kayadan fıskırmasının

3. ثم Atıf Edatı

Türkçe'de 'sonra, daha sonra' gibi karşılıklarla ifade edebileceğimiz bu edat ma'tûf ile ma'tûfun aleyh'i *aynu hükme ortak etme* (iştirâk)³⁹ işlevinin yanı sıra söz konusu iki unsur (ma'tûf ve ma'tûfun aleyh) arasında bir zaman aralığının (terâhî) var olduğunu gösterir.⁴⁰ Dolayısıyla ma'tûf ile ma'tûfun aleyh'in aynı anda gerçekleşmediğini, ma'tûfun aleyh'in önce, ma'tuf'un da daha sonra tahakkuk ettiğini gösterir. Bu atıf edatının bağladığı iki unsur arasındaki zaman kavramı, ف atıf edatının cümleye yüklediği zaman kavramına göre daha uzundur.⁴¹ Yukarıda örnek olarak verilen cümleden hareketle açıklayacak olursak: جاءت السيارةُ حاءت الستيارهُ

arabanın geldiği ve önce babanın arkasından ise çocuğun bindiği, dolayısıyla iki unsur arasında zaman aralığının söz konusu olduğu anlaşılır.

Ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasındaki zaman mefhumu ve bunun kısalığı-uzunluğu hususunda tek kriter, bağlam ve örfi kullanımın kendisidir.⁴² كانت والِدَتِي تُحْتَاجُ إِلَى بَصَلٍ وَطَمَاظِمٍ، فَأَرْسَلْتَنِي إِلَى السُّوقِ فَذَهَبْتُ وَتَسَوَّقْتُ، وَفِي الطَّرِيقِ إِلَى الْبَيْتِ رَأَيْتُ أَسْدَقَائِي فَلَعَيْتُ مَعَهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ رَجَعْتُ إِلَى الْبَيْتِ، فَغَضِبْتُ عَلَيَّ أُمِّي بِسَبَبِ تَأَخَّرِي عَلَيْهَا.

/Annemin soğan ve domatese ihtiyacı vardı, bunun üzerine beni çarşıya gönderdi, çarşıya gidip alışverişimi yaptım. Eve dönerken yolda arkadaşlarımı gördüm ve onlarla biraz oynadım. Sonra eve döndüm, annem geciktiğimden dolayı bana kızdı, cümlesinde zikredilen 'sonra' bağlamdan, uzun bir süre olduğu anlaşılırken; دراسة الطِّبِّ صَعْبَةٌ فِي تَرْكِيَا، يَتَخَرَّجُ الطَّلَابُ عَادَةً فِي سَبْعٍ أَوْ ثَمَانِي سِنَوَاتٍ، لَكِنَّ بِنْتَ

/Tıp öğrenimi / جارِنَا سَلَوَى، مَا شَاءَ اللهُ، التَّحَقَّقْتُ ثُمَّ تَخَرَّجْتُ وَهِيَ فِي الرَّابِعَةِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ عُمْرِهَا

Türkiye'de zordur, öğrenciler genelde yedi ile sekiz yılda mezun olmaktadır. Ancak komşumuzun kızı Selva, maşallah, tıba girdi ve sonra yirmi dört yaşında iken mezun oldu cümlesinde anılan 'sonra' ise yine bağlamdan, kısa bir süre olduğu anlaşılmaktadır.

bir olduğunu ve bir anlamda Mûsâ (a.s)'ın fiili duasına süratle icabet ettiği şeklinde yorumlamak da mümkündür.

³⁹ el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s. 249.

⁴⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 429; Zeccâcî, *Hurûfu'l-meânî*, s.4; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 363.

⁴¹ el-Murâdî, *el-Cena'd-dâni fi şerhi hurûfi'l-meâni*, s. 61.

⁴² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 577; et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atf*, s.61.

وَلَقَدْ خَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ / *Mûsa sizlere apaçık delillerle gelmiş, sonra siz kendinize yazık ederek onun peşinden buzağıyı ilah edinmişsiniz ayet-i kerimesinde*⁴³ Musa(a.s)'ın kavminin kendilerine ilahi mesajlar geldikten **bir süre sonra** tekrar aynı eski durumlarına dönüp buzağıya tapmaya başladıkları ifade edilmiştir.

4. أم Atıf Edatı

Türkçe'de 'veya, yahut, ya da, yoksa' kelimeleriyle karşılanabilecek bu edat iki unsur arasında **tahyîr**, yani tercih söz konusu olması durumlarında kullanılır. *كيف تُفَضِّلُ السَّفَرَ: بِالسَّيَّارَةِ أَمْ بِالْقَطَارِ؟ / Yolculuğu nasıl tercih edersiniz: Arabayla mı yahut trenle mi?* cümlesinde *yolculuğa ilişkin iki seçenek söz konusu olduğu, muhatabın araba yada trenden birini tercih etmesi gerektiği* söze yansıtılmıştır.

Türkçe'de 'yahut, ya da, yoksa' kelimeleriyle karşılanabilecek olan bu edat, soru hemzesi (أ) paralelinde *tayin* ve *tesviye* (eşitlik) gibi anlamlar yüklenmektedir.

a. Tayin: Soru anlamı yüklenen hemzenin (أ) paralelinde kullanılır ve muhataptan bu edatın öncesi ile sonrasındaki unsurlardan birini ta'yîn etmesini talep eder.⁴⁴ *أَبِالْقَطَارِ أَمْ بِالسَّيَّارَةِ تُسَافِرَانِ؟ / trenle mi yoksa arabayla mı yolculuk yapacaksınız?* cümlesinde soru edatı hemze'nin paralelinde kullanılarak *yolculuğa ilişkin iki seçenek söz konusu olduğunu, muhatabın tren yada arabadan birini tercih etmesi gerektiğini* ifade etmiştir.

Soru edatı (أ) paralelinde kullanılan ve ifadeye *tayin* anlamı katan أم atıf edatı iki unsur arasında kullanılırken söz sahibi tarafından söz konusu iki unsurdan birinin doğru olduğu bilinmektedir. Ancak bu iki unsurdan hangisinin doğru olduğunu tayin konusunda bir tereddüt söz konusudur. Bir anlamda söz sahibi birden çok ihtimali/seçeneği ikiye düşürmüş, ancak kalan iki seçenektan hangisinin kesin olduğunda tereddüt içerisinde kalmıştır. Dolayısıyla söz sahibi, muhataptan anılan iki unsurdan hangisinin doğru olduğunu kesin tayin etmesini istemekte ve kesinlik ifade etmeyen ihtimalli bilgisini kesinleştirmeyi amaçlamaktadır.⁴⁵

⁴³ Bakara, 2/92.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 41.

⁴⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahou'l-vâfi*, III, 589-590.

Yukarıdaki misalden hareketle bu hususu şöyle izah etmek mümkündür: Söz sahibi bir yolculuğun olduğunu ve bunun ya tren ya da arabayla gerçekleşeceği bilgisine sahip, ancak bunun tren ya da araba ile gerçekleştirilmesi konusunda tereddüdü bulunmaktadır. Böylece iki ihtimale düşürdüğü bilgisini: *أَبَالْقَطَارِ أَمْ السِّيَارَةِ تُسَافِرَانِ؟* / *trenle mi yoksa arabayla mı yolculuk yapacaksınız?* üslubuyla ortaya koymak suretiyle muhatabından kesin bilgiyi tayin etmesini istemektedir.

أَعْمُكَ مُسَافِرٍ أَمْ أُبُوكَ؟ / *amcan mı yolcu yoksa baban mı?* cümlesinde de söz sahibi, muhatabının *amca ya da babasından birinin yolculuğu çıkacağı* bilgisini bilmekte, ama kesin olarak hangisinin olduğunu bilmemektedir. Tayin işlevi gören *أَمْ* atıf edatına başvurmak suretiyle muhatabından yolcunun kim olduğunu tayin etmesini sağlamış ve söz konusu bilgi eksikliğini tamamlayarak tereddüdünü gidermiştir.

Soru edatı (أَمْ) paralelinde kullanılan *أَمْ* atıf edatının asıl işlevinin ifadeye tayin anlamı yüklemek olduğundan, cevap cümlesinin bu hedefe hizmet etmesi, dolayısıyla bu edatın öncesi ve sonrasında zikredilen birini açık bir şekilde içermesi gerekmektedir. *أَبَالْقَطَارِ أَمْ بِالسِّيَارَةِ تُسَافِرَانِ؟* sorusuna mesela sadece: *بِالسِّيَارَةِ* veya *بِالسِّيَارَةِ* ; *بِالسِّيَارَةِ* ; *أَبَالْقَطَارِ* sorusuna da sadece: *عَمِّي* veya *أَبِي* kelimeleriyle yetinilerek cevap verilmesi gerekir. Bu sebeple, tayin ve tahdit içermeyeceği için cevabın *نَعَمْ* veya *لَا* edatlarıyla başlayarak verilmesi uygun değildir.⁴⁶

b. Tesviye: Bu kullanım, *أَمْ* edatından önce zikredilen unsurlardan sonra gelen unsurun hüküm itibarıyla eşit olduğunu ifade eder.⁴⁷ Dolayısıyla muhataba 'söz konusu meselede herhangi bir tayin ya da tercihte bulunma imkânının tükendiği, gereksiz yere enerji tüketmenin hiçbir yararının olmayacağı ve meselenin olduğu gibi kabullenilmesi gerektiği' ekseninde bir mesaj verilmek istendiği durumlarda bu edata

⁴⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 41.

⁴⁷ İki paralel ve eşit cümle arasında köprü vazifesi görmesi dolayısıyla 'tesviye' terimiyle anılmıştır. Aynı anlamda olmak üzere bu edat 'el-muâdile/المعادلة' ismiyle de anılmaktadır. Bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 593.

başvurulur. Dolayısıyla tesviye (eşitlik) ifade eden hemze, bu işleviyle soru anlamından tamamen sıyrılmış ve farklı bir anlam yüklenmiştir.⁴⁸

سؤال الناس مَدَّلَةٌ، سواء أكان المسئول قريبا أم كان غريبا / insanlardan dilenmek zillettir; dilenilen kişi ister yakın isterse yabancı olsun (fark etmez) cümlesinde أم atıf edatı böyle bir işlev görmek üzere kullanılmıştır. Zira bu edat tesviye (eşitlik) ifade eden hemze paralelinde kullanılmak suretiyle yakın birinden istemekle yabancı birinden istemek arasında bir fark olmadığını, her iki durumun da insanın kişiliğini rencide eden zor şeyler olduğunu vurgulamıştır.

Tesviye ifade etmek üzere iki unsur arasına giren أم edatı yukarıdaki örneklerde olduğu gibi iki isim arasına girebileceği gibi، إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا / sübhesiz ki inkâr edenler yok mu, onları uyarsan da uyarman da kendileri için birdir; îmân etmezler ayeti⁴⁹ ile وَبَرَّزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءَ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ سَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحْصَبٍ / Hepsi Allah'ın huzuruna çıktıklarında zayıflar, büyüklük taslayan önderlerine: “Biz size tabi idik. Şimdi siz, bizden Allah'ın azabından en ufak bir şey savabilir misiniz?” dediler. Büyüklük tasyalanlar kendilerini ma'zur göstermek için: Ne yapalım dediler: “Allah bize yol gösterseydi, biz de size yol gösterirdik. Artık biz sızlansak da, sabretsek de birdir; kaçıp sığınacak bir yerimiz yoktur!” ayet-i kerimesinde⁵⁰ olduğu gibi iki fiil arasına da girebilir,⁵¹ hatta bu formda kullanılması daha çoktur.⁵² Bunun yanında أم edatı وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءَ أَدْعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ / Onları doğru yola çağırırsanız size uymazlar. Ha onları çağırmışsınız, ha susmuşsunuz, sizin için birdir ayetinde⁵³ görüldüğü üzere biri fiil diğeri isim formunda gelen iki unsur arasına da girebilir. Ancak bu kullanımlarda fiilli kullanımlar master şeklinde yorumlanır. Dolayısıyla birinci ayette geçen iki fiil ونداءك وعدم إندارك / uyarman da uyarmaman da kendileri için birdir şeklinde, ikincisinde سَوَاءَ عَلَيْنَا: جَزَعْنَا

⁴⁸ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 589.

⁴⁹ Bakara 2/6.

⁵⁰ İbrâhim 14/21.

⁵¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 41.

⁵² İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 368-370; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 586.

⁵³ A'râf 7/193.

şeklinde, üçüncüsünde de دعاؤکم ایاهم وصمتکم وصبیرنا **şeklinde yorumlanır.**

İster tayin isterse tesviye bağlamında kullanılması durumunda iki paralel cümleden biri olumsuz ise (م) edatından sonra gelmesi zorunludur. قَالَوَا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوْعَظْتُمْ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ / Dediler ki: "Öğüt versen de, öğüt verenlerden olmasan da bizce birdir." ayetinde⁵⁴ olduğu gibi kalıbın ikinci cümlesi olumsuz olduğu için مَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ (م) edatından sonra gelmiştir. Dolayısıyla Arapça'da bu tür cümlelerin olumsuz formla başlama imkânı yoktur. أَحَضَرْتُ أَمْ لَمْ تَحْضُرْ / senin için gelsen de gelmesen de birdir cümlesini أَحَضَرْتُ أَمْ لَمْ تَحْضُرْ أَمْ حَضَرْتُ (م) şeklinde kurma şansı bulunmamaktadır.

Tayin ve tesviye bağlamında kullanılan (م) edatları arasında anlam açısından şöyle farklar vardır.

Tesviye ifade eden soru edatı bağlamında kullanılan (م) edatı, istifhâm değil ihbârî/bildirim içerikli bir anlam yüklenmesi sebebiyle cevap cümlesine ihtiyaç duymaz. Çünkü bu bağlamda kullanılan soru edatı (hemze) istifhâm işlevinden tamamen sıyrılıp tesviye işlevi yüklenmiştir. Oysa tayin bağlamında kullanılan hemze istifham işlevi üzere kaldığı için cevaba ihtiyaç duyar.

Diğer bir fark da şudur ki, tesviye bağlamında kullanılan hemzeden sonra gelen söz, haber/bildirim formunda olduğu için doğrulanmaya ya da yalanlanmaya (tasdîk-tekzîb) müsaittir. Tayin bağlamında kullanılan hemze ile söz inşâ kipinde olup doğrulanmaya ya da yalanlanmaya kâbil değildir.⁵⁵

Tayin bağlamında vârid olan (م) ile tesviye bağlamında kullanılan (م) arasında şöyle bir üçüncü fark vardır: Tesviye bağlamında kullanılan (م) edatının iki tarafında bulunan cümlelerden her biri mutlaka masdar hükmünde yorumlanırken, tayin bağlamında kullanılan (م) edatının iki

⁵⁴ Şuarâ 26/136.

⁵⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 594.

tarafında bulunan cümlelerin hiçbirinin masdar hükmünde yorumlanma imkânı söz konusu değildir.⁵⁶

İster tayin isterse tesviye bağlamında olsun, (م) atıf edatı paralelinde varit olan hemze ile ilgili olarak, şayet anlamda bir iltibâs söz konusu değilse hemze hazfedilebilir, tamamen atılabilir. Elfiye sahibi İbn Mâlik'in:

وربما أُسْقَطْتُ الهمزة إن كان حرفاً المعنى يَحذفُها أومن

Hazfedilmesi/atılması durumunda anlamda bir kapalılığa sebebiyet vermeyecekse, hemze ibareden düşürülebilir beytiyle⁵⁷ işaret ettiği hususa örnek olarak şair Amr b. Ebi Rabia'nın:⁵⁸

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي - وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًا - يَسْبَعُ رَمِيْنُ الْجَمْرَ أَمْ بِثَمَانٍ؟

Yemin olsun ki bilmiyorum, biliyor olsaydım bile,

Cemre'(ler)i yedi taş ile mi, yoksa sekiz tane ile mi taşladılar.

beyti zikredilebilir, zira (م) atıf edatı paralelinde varit olan hemze, anlamda herhangi bir iltibasa yol açmadığı için düşürülmüştür. Çünkü sözün takdiri: *يَسْبَعُ أَيْسَبَعُ رَمِيْنُ الْجَمْرَ أَمْ بِثَمَانٍ؟*⁵⁹

5. Atıf Edatı

Türkçe'de 'veya, yahut, ya da, yoksa' kelimeleriyle karşılanabilecek bu edat ma'tûf ile ma'tûfun aleyh arasında hem müfred hem de cümle düzeyinde atıf işlevi görür.⁶⁰ *Yolculuğu / كيف تُفَضِّلُ السَّفَرَ: بِالسَّيَّارَةِ أَوْ بِالْقَطَارِ؟* cümlesinde iki müfred unsuru (بِالسَّيَّارَةِ أَوْ بِالْقَطَارِ) birbirine bağlama işlevi görürken; şu beyitte:⁶¹

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ أَمْرِ يُزَيِّنُ لِي شَتْمَ الْعَشِيرَةِ أَوْ يُدْنِي مِنَ الْعَارِ

⁵⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 595.

⁵⁷ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; el-Mâlikî, Ebu Muhammed Bedreddin, *Tavzîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, (nşr. Abdurrahman Ali Süleyman), Kahire 2008, (Dâru'l-fikri'l-arabî), II, 1002-1003.

⁵⁸ Amr b. Ebi Rabia, *Divân*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988 (Dâru'l-Endelüs), s. 266; Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 175.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 374.

⁶⁰ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s. 210.

⁶¹ eş-Şerîf, Ebu'l-Kâsım Ali b. et-Tahir, *Emâli es-Seyyid el-Murtazâ*, II, 46.

Aşiretime dil uzatmayı gerektirecek bir eylemi yapmayı nefsimе hoş gösteren, yahut beni utanılacak bir eyleme yaklaşıran bir işten Allah'a sığırım.

iki cümleyi (... أو يُدِينِي ... أو يُرِيئُ ...) birbirine atfetmiştir.

أو edatı ile atıf, bütün edatlarda olduğu gibi genel bağlama ve özellikle öncesindeki cümle türüne bağlı olarak, ifadeye ibâhe (serbesti), tahyîr (tercih), şek, ibhâm, tafsîl, idrâb gibi farklı anlamlar katmaktadır.⁶²

a. İbâhe (serbesti): İbâhe'den kasıt, muhatabı, atfa konu olan iki unsurdan sadece birini yahut ikisini birlikte tercih noktasında serbest bırakmaktır. أو atıf edatının bu anlamı yüklenebilmesinin şartı, öncesindeki sözün emir anlamı içeren bir formda varit olmasıdır.⁶³ تَمَتَّعَ بِجَمَالِ إِسْطَنْبُولَ / Boğaz'ı ya da ormanlarıyla İstanbul'un güzelliği ile keyif almaya bak cümlesinde أو atıf edatı söze böyle bir anlam katmıştır. Zira muhatab, İstanbul'un 'boğaz' ya da 'ormanlık' alanlarından herhangi birisini tercih etmede serbest bırakılmıştır.

b. Tahyîr (tercih): Tahyîr'den kasıt ise, muhatabı, atfa konu olan iki unsurdan sadece birini tercih noktasında serbest bırakmaktır. أو atıf edatının bu anlamı yüklenebilmesinin şartı, ibâhe içerikli kullanımda olduğu gibi, öncesindeki sözün emir anlamı içeren bir formda varit olmasıdır.⁶⁴ مَنْ تَخَرَّجَ مِنْ كَلِيَّةِ الْحَقُوقِ فَلْيُصْبِحْ مُحَامِيًا أَوْ حَاكِمًا، كِلَاهِمَا مَهْتَنَانِ مَقْبُولَانِ / Kim hukuk fakültesinden mezun olursa, avukat olsun ya da hakim olsun, zira ikisi de kabul gören mesleklerdir cümlesi bu kullanıma örnek verilebilir. Şöyle ki bu cümlede, hukuk fakültesinden mezun olacak kişinin meslek olarak avukatlık ya da hâkimlikten birisini tercih etmesi tavsiye edilmiştir. أو atıf edatının, hem ma'tûf hem ma'tûfun aleyh'i aynı anda tercih serbestisi veren ibâhe anlamını yüklenme şansı yoktur, çünkü hukuk fakültesinden mezun olan

⁶² İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 377; el-Mâlikî, *Tavzihu'l-mekâsîd*, II, 1007.

⁶³ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s.5; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 547; Ahmed b. Abdunnur el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s.210; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 62; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 604.

⁶⁴ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s.5; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 547; el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s.210; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 62.

birinin kanunen aynı anda hem avukat hem hâkim olma şansı yoktur, böyle bir karine bu anlamı yüklenmesini engellemektedir.⁶⁵

Müşterisine *هاتان سيارتان فَرِيدتان، فاشترَ هذه أو تلك* /*bunlar iki eşsiz araba, bunu ya da şunu al*, diyen bir satıcının bu sözü de bu kullanıma örnek anılabilir. Zira satıcı, kendisinden bir araba isteyen birine iki taneden birisini tercih etmesini tavsiye etmektedir. Dolayısıyla bağlamın delaletiyle, sözün, imkanları sadece bir araba almaya yeten birisine yöneltilmiş olması (أو) edatının ibâhe eksenli anlam yüklenmesine mani olmuştur.

Aynı şekilde yola çıkmaya niyetlenen arkadaşlardan birinin yolculuktan kısa bir süre önce arkadaşına: *كيف تُفَضِّلُ السَّفَرَ: بِالسِّيَارَةِ أَوْ بِالْقَطَارِ؟* /*Yolculuğu nasıl tercih edersiniz: Arabayla mı yahut trenle mi?* şeklinde yönelteceği soruda (أو) edatı bağlamın delaletiyle sadece tercih eksenli bir anlam yüklenecektir. Zira bir yerden bir yere tek oturumda yapılacak seyahatin aynı anda hem araba hem de trenle gerçekleşme imkânı yoktur.

c. Şek (tereddüt): أو atıf edatının ifadeye yüklediği anlamlardan biri de şek/tereddüttür.⁶⁶ İki şey arasında tereddüde düşüldüğünde çokça başvurulan bu kullanımın şartı, kendisinden önceki cümlenin bildirim (ihbârî) içerikli olmasıdır.⁶⁷ *لقد سافرتُ إلى القاهرة قبل عشرين سنة، وأقمتُ هناك أربعين أو* /*yirmi yıl önce Kahire'ye yolculuk yaptım ve orada kırk ya da elli gün kaldım* cümlesi bu kullanıma örnek verilebilir. Söz sahibi Kahire'de kaldığı günlerin sayısında tereddüdü olduğu için (أو) atıf edatına başvurmuş ve bu durumunu muhatabına nakletmeye çalışmıştır.

d. İbhâm (gizleme): أو atıf edatının ifadeye yüklediği anlamlardan biri de **İbhâm (gizleme)'dir**.⁶⁸ Söz sahibi muhatabından asıl niyetini ve bir şeyin gerçeğini gizlemek istemesi durumunda başvurulan bu kullanımın şartı, kendisinden önceki cümlenin bildirim içerikli (ihbârî) olma-

⁶⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 604.

⁶⁶ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s. 16; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 547; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 61; el-Mâlikî, *Tavzîhu'l-mekâsîd*, II, 1009.

⁶⁷ Ahmed b. Abdunnûr el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s. 211.

⁶⁸ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 547; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 61.

sıdır.⁶⁹ متى تُسافرون؟ /ne zaman yolcuğa çıkıyorsunuz? sorusuna muhatap olan ve ne zaman yola çıkacağını muhatabına söylemek istemeyen ya da gizlemeye çalışan birinin: ... السبت، الجمعة، أو الخميس /belki Perşembe ya da Cuma ya da Cumartesi... yola çıkarım, şeklinde karşılık vermesi buna misal verilebilir.⁷⁰

Aynı şekilde أين كنت أمس؟ /düün neredeydin? sorusuna muhatap olan birinin المرعى، أو في المزرعة، أو كنت في البيت، /evde ya da çiftlikte ya da meradaydım, şeklinde cevaplama da bu kullanıma örnek anılabilir. Zira söz sahibi nerde olduğu söylemek istemediği için evde ya da çiftlikte ya da meradaydım demek suretiyle asıl yerini gizlemek istemiştir.

e. Taksim ve tafsîl: أو atıf edatının gördüğü önemli işlevlerden biri de genelden ayrıntıya geçiş (tafsil) işlevidir.⁷¹ الكلمة: اسم أو فعل أو حرف. والاسم: /kelime; isim, fiil, edat olmak üzere üç kısımdır. İsim ise; müştak (türemiş) ya da camid (türemeyen) olmak üzere iki kısımdır. Fiil de; mazi, muzari, emir olmak üzere üç kısımdır cümlelerinde yer alan (أو) edatı genel bir mefhumdan sonra o mefhumla ilişkin ayrıntılar zikredilirken kullanılmıştır.

6. بل Atıf Edatı

Türkçe'de 'Yok, hayır, aksine, tam tersine, bilakis' gibi ifadelerle karşılanabilecek olan edat kendisinden önceki anlamdan farklı, hatta tam tersi (idrâb)⁷² bir anlamın ifade edileceği yerlerde kullanılır. لا أشرب بل /kahvaltıda kahve değil, aksine çay içerim cümlesinde بل edatından önceki hükmün aksine bir şey söylenmekte, kahvaltıda kahve'nin değil çay'ın içildiği ifade edilmektedir.

⁶⁹ el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s. 211.

⁷⁰ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 605.

⁷¹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 547; el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s.211; el-Mâlikî, *Tavzihu'l-mekâsîd*, II, 1008.

⁷² Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s.6; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s.230; el-Murâdî, *el-Cena'd-dânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, s. 236-237; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 112.

7. لَكِنْ Atıf Edatı

Türkçe'de 'ancak, değil' kelimeleriyle karşılanabilecek olan bu edat ise kendisinden önceki cümledeki bir eksikliği ya da yanlış anlamayı telafi (istidrâk) bağlamında kullanılır.⁷³ Dolayısıyla kendisinden sonra gelen kısım, öncesinde gelen kısım anlamca bir zıtlık ilişkisi vardır. ما عَمِلَ 74 لَكِنْ حَسَنٌ /Mahmut ev ödevini yapmadı, ancak Hasan (yaptı) cümlesinde لَكِنْ edatından önceki yanlış anlama telafi edilmiştir.

Lâkin edatının atıf işlevi görebilmesi için üç şartı taşıması gerekir.⁷⁵

a) Birinci olarak لَكِنْ التَّفَاحَةَ، لَكِنْ أَلَكْتُ الْبَرْتَقَالَ، /portakalı yemedim, ancak elmayı (yedim) cümlesinde olduğu gibi matuf'unun cümle değil müfred bir unsur olması gerekir. لَكِنْ أَلَكْتُ الْبَرْتَقَالَ، لَكِنْ أَلَكْتُ التَّفَاحَةَ. /portakalı yemedim, ancak elmayı yedim, şeklinde matuf'u cümle olursa bu durumda (لَكِنْ) edatı atıf edatı işlevi görmez, aksine istidrâk ile birlikte ibtida işlevi yüklenmiş olur ve kendisinden sonra gelen cümle, gramatik anlamda, öncesinde yer alan cümleden bağımsız olur.

b) İkinci olarak لَكِنْ الشَّايِ، لَكِنْ الْقَهْوَةَ /çayı içmedim, ancak kahveyi (içtim), cümlesinde olduğu gibi öncesinde (ولَكِنْ) edatının geçmemesi gerekir. Ama لَكِنْ شَرِبْتُ الْقَهْوَةَ، لَكِنْ شَرِبْتُ الشَّايِ، /çayı içmedim, ancak kahveyi içtim cümlesinde olduğu gibi öncesinde (vâv) bulunması durumunda (لَكِنْ) edatı atıf edatı işlevi görmez, aksine istidrâk ile birlikte ibtidâ işlevi yüklenmiş olur ve kendisinden sonra isim ya da fiil cümlesi formunda bir cümlenin gelmesi zorunlu olur.⁷⁶

c) Üçüncü olarak da لَكِنْ الْمَرَّةَ، لَكِنْ تَشْرَبُ الْقَهْوَةَ الْمَخْلُوءَةَ، /şekerli kahveyi içme, ancak şekersiz (iç), cümlesinde olduğu gibi öncesinde nefiy ya da nehiy bir formun geçmiş olması gerekir. Ama لَكِنْ تَشْرَبُ الْقَهْوَةَ الْمَخْلُوءَةَ فِي تَرْكِيَا، لَكِنْ تَشْرَبُ الْقَهْوَةَ الْمَرَّةَ

⁷³ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s.6; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 290.

⁷⁴ el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s.103, 345-346; el-Murâdi, *el-Cena'd-dâni fi şerhi hurûfi'l-meânî*, s. 590.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 374-376.

⁷⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 616.

العربية في الجزيرة العربية /şekerli kahve Türkiye'de içilir, ancak şekersiz kahve Arabistan yarımadasında içilir cümlesinde olduğu gibi öncesinde nefiy ya da nehiy formu yoksa bu durumda (لكن) edatı atıf edatı işlevi görmez, aksine istidrâk ile birlikte ibtidâ işlevi yüklenmiş olur ve kendisinden sonra gelen cümle, gramatik anlamda, öncesinde yer alan cümleden bağımsız olur.⁷⁷

Atıf işlevi gören (لكن) edatından önce söz hep nefiy ya da nehiy formunda gelirken, kendisinden sonra gelen söz ise daima müs-bet/olumlu formda olur.

8. حَتَّى Atıf Edatı

Türkçe'de 'bile, ..e kadar' kelimesiyle karşılanabilecek olan bu edat, matuf'un, matufun aleyh'e oranla; somut ya da soyut, müspet ya da menfi anlamda en uç noktaya ulaştığını (gâye) ifade eder.⁷⁸ لم يُقَصِّرْ يَحْيَى فِي /Yahya nafîle ibadetlere varıncaya kadar Rabbine karşı olan vazifelerinde kusur etmedi cümlesinde حتى ile atıfa başvurulmak suretiyle Yahya'nın Rabbine karşı olan vazifelerinde zirveye ulaştığını, mecburi olmayan nafîle ibadetleri dahi yerine getirdiğini ifade etmiştir.

Atıf işlevinin yanında cer, ibtida ve nasb edatı gibi işlevler gören حتى edatının atıf işlevi görebilmesi için ma'tûf'unun zâhir bir isim olmasının yanı sıra matufun aleyh'in bir parçası ya da ayrılmaz bir unsuru olması gerekir.⁷⁹ يَمُوتُ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ /İnsanlar ölür, Peygamberler bile (ölür) cümlesinde ma'tûf olan الْأَنْبِيَاءُ zâhir bir isim ve ma'tûfun aleyh olan النَّاسُ'nun bir parçası olduğundan حتى edatı atıf işlevi görmüş ve ölüm olgusunun Peygamberleri bile kapsayan ve oraya kadar uzanan bir gerçek olduğunu ifadeye yansıtmıştır.

⁷⁷ Bkz Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 617.

⁷⁸ Zeccâci, *Hurûfu'l-meânî*, s. 19; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; el-Mâliki, *Rasfu'l-mebânî*, s.257; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I,122.

⁷⁹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 536; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 364-365; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, III, 381-382.

Şair Ebû Mervân en-Nahvî, şu beyti⁸⁰ حتى edatının *gâye* eksenli bir anlam yüklediğinin en güzel örneklerindendir:⁸¹

أَلْمَى الصَّحِيفَةَ كَيْ يُخَفِّفَ رَحْلَهُ وَالزَّادَ حَتَّى نَعْلَهُ أَلْقَاهَا

Yükünü hafifletmek için (notlarını içeren) defteri atıverdi

(Dahası) azığı, hatta ayakkabısını fırlatıverdi

Şair efendisinden kaçmakta olan kişiyi tasvir ederken, kendisini ölümle tehdit eden efendisinin hışmına uğramamak için binek üzerinde ağırlık yapacak her türlü eşyayı atıp seri davranmak istediğini, hatta bu anlamda, ağırlık yapar diye ayakkabısını dahi atıp gittiğini ifade eder. Böyle bir halet-i ruhiye içinde bulunan birinin bu halini yansıtmada حتى önemli bir işlev görmüştür.

Mal ve evlat yarışında had safhaya ulaşıldığı, bunun için yaşayanlarla yetinilmeyip mezarlardaki mensuplarla övünülmeye çalışıldığının dile getirildiği حَتَّى زُرْتُمُ الْمَعَابِرَ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَعَابِرَ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَعَابِرَ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَعَابِرَ ayetlerde⁸² حتى edatının varlığı, bir anlayışı nihai noktaya kadar götürmenin çok etkili bir örneğidir.

9. ۷ Atıf Edatı

Türkçe'de 'değil' kelimesiyle karşılanabilecek olan ve cümleye olumsuzluk katan bu edat, ma'tûfun aleyhe yönelik sübut bulan hükmün matuf unsurdan nefyedilmesini sağlar. Atıf işlevi görebilmesi için هذه /Bu bir gerçektir, hayal değil cümlesinde görüldüğü üzere

⁸⁰ Bu beyit bazı kaynaklarda el-Mütelemmise, bazılarında da Mervân b. Sa'd'a nispet edilmiş de Sibeveyh ve Abdükadir el-Bağdâdî Mervân en-Nahvî'ye nispet etmişlerdir. Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 97; Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lübbi lisâni'l-Arab*, (nşr. Abdüsselam Harun), Kahire 1989 (Mektebetü'l-Hânci), III, 21, 24.

⁸¹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, I, 541; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 365; el-Mâlikî, *Tavzihu'l-mekâsid*, II, 1001-1002.

⁸² Müfessir Kurtubî; İbn Abbâs, Mukâtil ve el-Kelbî'den rivayetle bu ayetin Kureys'ten 'Abdümenâf' ile 'Beni Sehm' hakkında nazil olduğunu nakleder. Rivayete göre bu iki kabile İslam dönemindeki ulu ve büyük kişileriyle övünme yarışına girmişler, hızlarını alamayıp işi mezarlara kadar götürmüş ve ölüleri ile de övünüp yarışmaya başlamışlar, bunun üzerine de bu ayet-i kerimeler inmiştir. Bkz. el-Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, Tekâsur suresi tefsiri.

ma'tûf'unun müfred olması, لا مجلّة، لا اقرأ كتاباً، لا مجلّة kitap oku, dergi değil cümlesinde olduğu gibi emir eksenli bir kipten sonra gelmesi gerekir.⁸³

Yukarıdaki ilk cümlede ma'tûfun aleyh hakkında sabit olan hakikat ma'tûf unsurdan nefyedilmekte ve onun 'hakikat' ile alakası olmayan bir 'hayal' olduğu ortaya konmaktadır.

Kendisi ama olan Abdullah b. Süleyman el-Kurtubî'ye ait:

القلب يُدرِك ما لا عَيْنٌ تُدرِكُهُ والحُسْنُ ما اسْتَحْسَنَتْهُ النَّفْسُ لا البَصَرُ

Kalp hiçbir gözün idrak etmediğini idrak eder

Güzellik de gözün güzel bulduğu şeydir, gözün değil.

şu beyitte⁸⁴ de لا aynı işlevi görmüş ve gerçek anlamda 'görme' eylemi ma'tûf unsur olan (البَصَرُ) dan nefyedilmekte ve onun 'gönül' için söz konusu olduğu vurgulanmaktadır.

KAYNAKÇA:

Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, Kahire ts, (Dâru'l-Meârif).

Abdülkadir b. Ömer b. Bayezid Abdülkadir Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe ve lübbi lisâni'l-Arab*, (nşr. Abdüsselam Harun), Kahire 1989 (Mektebetü'l-Hânci)

Amr b. Ebi Rabîa, *Divân*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988 (Dâru'l-Endelüs).

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1978 (Mektebetü Lübnan).

Feyyûd, Besyûnî Abdülfettâh, *Min belâğati'n-nazmi'l-Kur'ânî*, Kahire 1992, (Matba'atü'l-Hüseyn el-İslâmiyye).

Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabiyye: Mebnâhâ ve ma'nâhâ*, Mağrib 1994 (Daru's-Sekâfe).

İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an Kutubi'l-Eârîb*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire ts.

⁸³ el-Mâlikî, *Rasfu'l-mebânî*, s. 329-330.

⁸⁴ Bu beyitin nahiv alimlerinden Abdullah b. Süleyman el-Kurtubî'ye ait olduğu ifade edilmiştir, Bkz. Muhammed Mehdî el-Horasan, *Mevsuatu Abdullah b. Abbâs*, IX, 44, <http://www.aqaed.com/book/629/2.html> ve <http://islampost.com/w/adb/Web/553/6.htm>

İbn Mâlik, Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah Tâî, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, (nşr. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcud,) Beyrut, 2000 (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiiyye).

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-'arab* (nşr. 'Abdu'llah 'Alî el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebu'llâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Kâhire ts., (Dârü'l-me'ârif).

İbn Sîde, Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-a'zam fi'l-Lüğâ* (nşr. Āişe 'Abdurrahmân binti's-Şâfi'), (Ma'hedu'l-mahtûtât bi câmiati'd-düvel-arabiyye).

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân* (Hişam Semîr el-Buhari), Riyad 2003 (Dâru Âlemi'l-Kütüb).

el-Mâlikî, Ahmed b. Abdunnûr, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, (nşr. Ahmet Muhammed Harrat), Dimaşk 2002.

el-Mâlikî, Ebu Muhammed Bedreddin, *Tavzîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, (nşr. Abdurrahman Ali Süleyman), Kahire 2008, (Dâru'l-fikri'l-arabî).

Muhammed Mehdi el-Horasan, *Mevsuatu Abdullah b. Abbâs*, IX, 44, (<http://www.aqaed.com/book/629/2.html>).

Muhammed Sami Sâlih et-Tavîl, *Delâletu hurûfi'l-'atf ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ*, s.13, (Basılmamış yüksek lisans tezi: http://scholar.najah.edu/sites/scholar.najah.edu/files/all-theis/significance_of_conjunctions_and_the_impact_thereby_on_differences_muslim_scholars_foqaha.pdf).

el-Murâdî, Bedreddin Ebu Muhammed el-Hasan b. Kâsım, *el-Cena'd-dânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, (nşr. Fahreddin Kabâve-Muhammed Nedim Fâdıl), Beyrut 1992.

Nâsîf el-Yazîcî, *el-'Arfu't-tayyib fi şerhi Divân Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*, Beyrut ts.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Mısır 1308 (el-Matba'atü'l-Hayriyye).

es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Hüffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz* (nşr. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûd), Beyrut 1996.

Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (nşr. Abdüsselam Harun), Kahire 1982 (Mektebetü'l-Hâncî).

eş-Şerîf, Ebu'l-Kâsım Ali b. et-Tahir, *Emâli es-Seyyid el-Murtazâ*, II el-Mâlikî, Ebu Muhammed Bedreddin, *Tavzîhu'l-mekâsid ve'l-mesâlik bi*

şerhi *Elfiyyeti İbn Mâlik*, (nşr. Abdurrahman Ali Süleyman), Kahire 2008, (Dâru'l-fikri'l-arabî).

et-Tehânevî, Muhammed b. Alâ' b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, Beyrut 1996 (Mektebetu Lübnan).

Yüksel, Ahmet, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, Basılmamış Doktora Tezi (Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst).

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Hurûfu'l-meânî*, (Mektebetu Mişkâti'l-mesâbih ts).

MUZARİ FİİLİN ÇEKİM TABLOSU VE İ'RÂBİ ÜZERİNE

Mehmet Ali ŞİMŞEK*

Özet

Dilbilgisi kitaplarında, kelime çeşitleri arasında zikredilen ve dilin, yargı bildiren en küçük birimi olan cümlelerin vazgeçilmez ögesi fiiller, siygası açısından mazi, muzari ve emir fiili olmak üzere üç kısma ayrılmış ve bunlar arasında sadece muzari fiilin bazı çekimleri mu'rab olarak kabul edilmiştir. Oluşturulan fiil çekim tabloları ise zamirlere göre yapılmıştır. Bu çalışmada, muzari fiiller için lâmel-fiil merkezli bir çekim tablosu sunulacak ve bunlar arasında zikredilen *ef'âl-i ħamse* (beş fiil)'nin mu'rab ya da mebnî oluşu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muzari fiil, çekim tablosu, *ef'âl-i ħamse*, mu'rab, mebnî

On The Table Of Conjugation For Imperfect (Fi'l Mudaari) And Its I'râb

Abstract

In grammar books, Arabic verbs which are counted as a kind of word and essential element of the sentence that is the smallest unit of the language, are separated in their modalities into such three parts as fi'l mâdi (perfect), fi'l mudaari' (imperfect) and fi'l emr (command). From those, only fi'l mudari has been accepted as mu'rab. And the others are mebnî. On the other hand, the tables of conjugation are formed as based on pronouns. In this study, we will introduce a table of conjugation according to lamel

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi - Sivas (kapkaramurat@hotmail.com)

fi'l (the last title of the verb) for fi'l mudaari' and deal with ef'al-i hamse (five verbs) in terms of mu'rab or mebni.

Key Words: Fi'l mudaari (imperfect), table of conjugation, five verbs, mu'rab, mebni

Giriş

Arap Dilinde kelimeler, ilk dil çalışmalarından bu yana genel olarak isim, fiil ve harf olarak üç kısma ayrılmıştır. Bu tasnif, fazla bir değişiklik yapılmadan günümüze kadar gelmiştir¹. Günümüzde ise özellikle isim grubuna giren kelimeler, ayrıca çeşitli tasniflere tabi tutulmuş ve kelime türleri örneğin Temmâm Hâssân (ö. 2011) tarafından -son tahlilde- "isim, vasıf/sıfat, fiil, zamir, hâlîfe (ünlem), zarf ve edat" şeklinde yedi kısma ayrılmıştır². Cümlelerin kuruluşunda kelime türleri arasında zikredilen fiillerin önemli bir yeri vardır.

Arap Dilinde fiiller, gerçekte bir kelime türü olmaktan ziyade, dilin, başlı başına cümle niteliği taşıyan ve yargı/hüküm bildiren bir birimidir. Çünkü İbn Cinnî'nin de belirttiği üzere³ fiillerin sahip oldukları lafzî, manevî ve sînâî delâletleri, onların, aynı zamanda birer cümle olduğunu göstermektedir. Çünkü bir fiil cümlesi için zorunlu, olmazsa olmaz üç unsurun üçü de fiilin delâletleri içerisinde zikredilmiştir. Bunlar; hades (masdar anlamı), fâil ve zaman'dır. Örneğin, ضَرَبَ "vurdu" denildiğinde bundan üç şey anlaşılıyor: (1) vurma eylemi, (2) vuran ve vurulan, (3) vurma eyleminin gerçekleştiği zaman. Bu üç delâlet, bir cümle için yeterlidir. Ayrıca, sayı gibi nicelik, renk ve eylem/oluş gibi nitelik bildiren soyut ya da somut anlamlar (kavramlar), hep bir isimle

¹ Kelime türlerine yönelik çeşitli tasnif denemelerini bir arada görmek için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Kelime Grupları ve Cümle Öğeleri*, Vizyon Yayıncılık, Sivas 2006, s. 10-12.

² Geniş bilgi için bkz. Temmâm Hâssân, *el-Luġatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 3. baskı, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-âmma li'l-kuttâb, 1985, s. 90-132.

³ İbn Cinnî (ö. 392 h.), *el-Ĥašâ'îş* adlı kitabında delâlet ilişkileri çerçevesinde fiilin delâletini üçe ayırmaktadır. Bunlar, lafzî, sînâî ve manevî delâletlerdir. İbn Cinnî bu üç delâletin tüm fiiller için söz konusu olduğunu belirtmiştir. Örneğin ضَرَبَ fiilinin lafzî masdarına, binası zamanına ve anlamı da fâiline delâlet eder. Bunlar, lafzının, siygasının ve manasının delâletleridir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Ĥašâ'îş*, (thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr), Dâru'l-kutubi'l-Mişriyye, trhsz, III, 98.

birlikte ve isimde var olurlar. Fiiller de böyledir. Fiiller, ya bir isim tarafından var edilmek ya da bir isimde var olmak suretiyle kavram değil ama yargı/yüklem bildirirler. Nahvî açıdan, zorunlu olarak "her fiilin bir failinin olduğunun"⁴ söylenmesi de bundan kaynaklanmaktadır.

Dilin yargı bildiren yapıları olarak fiiller, Arap Dilinde siyga açısından mazi, muzari ve emir fiili olmak üzere üç kısma ayrılmıştır⁵. Fiillere yönelik yapılan tanımlara ve açıklamalara baktığımızda ve çeşitli kullanımlarını dikkate aldığımızda onlar arasında muzari fiilin ayrı bir öneme sahip olduğunu görebiliriz. Biçim, anlam ve kullanım düzeyinde muzari fiilleri diğerlerinden ayıran özellikleri aşağıdaki şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz.

1. Muzari fiiller, muzarilik harfleri olarak adlandırılan (yani ن , أ , أنیت , ن , ن , ن) harflerinden biriyle başlarlar.

2. Muzari fiillerin temel fonksiyonu, henüz bitmemiş bir eylem ifade etmektir. Fakat birlikte kullanıldığı edat veyahut içinde kullanıldığı cümle ve bağlama göre şimdiki zaman, gelecek zaman (geniş zaman dâhil) ve geçmiş zaman bildirebilir⁶.

3. Muzari fiiller, yalın ve nasb edatlı ya da cezm edatlı olmak üzere üç farklı şekilde kullanılırlar. Aşağıdaki tabloda muzari fiillerin bazı zamir çekimlerinin yalın, nasb edatlı ve cezm edatlı kullanımları birlikte verilmiştir:

⁴ Bkz. Dağil el-‘Avvâd, b. Ğuneym b. Ğuseyn, el-Mesâ ilu'l-muttefağ ‘aleyhe beyne'n-naħviyyîn, Basılmamış Doktora Tezi (Ummu'l-Kurâ Üniversitesi), Mekke 1423 h., s. 445. Daha doğru bir ifadeyle, her fiilin merfû bir ismi vardır; bu isim, malum yapıdaki fiilin fâili, meğhûl yapıdaki fiilin nâib-i fâili, nâkıs bir fiilin ise ismi olarak ortaya çıkar.

⁵ Fiilin mazi, muzari ve emir olarak üçe ayrılması, Basrîlerin görüşüdür. Kûfîler ve el-Aħfeş, fiilleri, mazi ve muzari olarak iki kısma ayırırlar. Onlara göre emir fiili, muzarinin bir kullanımudur [Bkz. es-Suyûtî, Hem ‘u'l-hevâmi ‘ fi şerhi Cem ‘il-cevâmi ‘ (thk. Aħmed Şemsuddîn), Dârul-kutubi'l-‘ilmiyye, 1. baskı, Beyrut 1998, I, 30.]. Bu sebeple, Basrîler emir fiilini mebnî olarak görürken Kûfîler, onun mukadder bir lâm ile meczûm, mu‘rab bir fiil olduğu görüşündedirler. Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., I, 59.

⁶ Muzari fiilin delalet ettiği zamanlar için bkz. Şimşek, Mehmet Ali, Araççada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları ve Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması, Basılmamış YLS Tezi (CÜ SBE), 1997 Sivas, s. 51-101.

الفعل المضارع			
1. المجزء عن النواصب والجوازم	2. المقترن بأداة النصب	3. المقترن بأداة الجزم	
يُفْعَلُ	لَنْ يُفْعَلَ	لَمْ يُفْعَلْ	الطَّالِبُ
يُفْعَلَانِ	لَنْ يُفْعَلَا	لَمْ يُفْعَلَا	الطَّالِبَانِ
تُفْعَلَانِ	لَنْ تُفْعَلَا	لَمْ تُفْعَلَا	الطَّالِبَتَانِ
يُفْعَلُونَ	لَنْ يُفْعَلُوا	لَمْ يُفْعَلُوا	الطُّلَّابُ
يُفْعَلْنَ	لَنْ يُفْعَلْنَ	لَمْ يُفْعَلْنَ	الطَّالِبَاتُ

Muzari fiilin tabloda verilen mansûb halleri, لَنْ, أَنْ, كَيْ ve إِذَنْ gibi nasb edatları ile, meczûm halleri ise مَنْ, إِنْ vb. bazı şart edatları, لَمْ, أَمَّا, لَأَمْ-ı taleb (لِ) ve lâ-yı nâhiye (لَا) gibi cezm edatları ile birlikte kullanılır. Diğer durumlarda ise fiilin merfû halleri kullanılacaktır. Aşağıda, aynı ögeye karşılık gelmesine rağmen, birlikte kullanıldığı edatlara ya da üsluba göre merfû, mansûp ve meczûm olarak gelebilen muzari fiillere çeşitli örnekler verilmiştir. Örneklere bakıldığında muzari fiiller,

a) fiil cümlesinin temel ögesi olabilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
يُكْتَبُ الطالبُ الدرسَ.	لن يُكْتَبَ الطالبُ الدرسَ.	لم يُكْتَبِ الطالبُ الدرسَ.
إنَّ يُكْتَبُ الطالبُ الدرسَ.	أَنَّ يُكْتَبَ الطالبُ الدرسَ...	إنَّ يُكْتَبِ الطالبُ الدرسَ...

b) aldığı fâil, mef'ûlun bih vb. diğer öğeleri ile birlikte, isim cümlesinin haber ögesi olabilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
الطالبُ يُكْتَبُ الدرسَ.	الطالبُ لن يُكْتَبَ الدرسَ.	الطالبُ لم يُكْتَبِ الدرسَ.

c. aslı isim cümlesi olan bir yapının haber ögesi olabilir (inne vb., kâne vb.lerinin haberi ve zanne vb.'lerinin ikinci mef'ûlü, a'leme vb. fiillerin üçüncü mef'ûlü):

مرفوع	منصوب	مجزوم
إنَّ الطالبَ يُكْتَبُ الدرسَ.	إنَّ الطالبَ لن يُكْتَبَ الدرسَ.	إنَّ الطالبَ لم يُكْتَبِ الدرسَ.
كان الطالبُ يُكْتَبُ الدرسَ.	كان الطالبُ لن يُكْتَبَ الدرسَ.	كان الطالبُ لم يُكْتَبِ الدرسَ.
ظننتُ الطالبَ يُكْتَبُ الدرسَ.	ظننتُ الطالبَ لن يُكْتَبَ الدرسَ.	ظننتُ الطالبَ لم يُكْتَبِ الدرسَ.
أَعْلَمَني الأستاذُ الطالبَ يُكْتَبُ الدرسَ.	أَعْلَمَني الأستاذُ الطالبَ لن يُكْتَبَ الدرسَ.	أَعْلَمَني الأستاذُ الطالبَ لم يُكْتَبِ الدرسَ.

d. nekra bir isimden (mevsûftan) sonra sıfat olarak gelebilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
طالبٌ يَكْتُبُ الدرسَ...	طالبٌ لن يَكْتُبَ الدرسَ...	طالبٌ لم يَكْتُبِ الدرسَ...

e. hâl ögesine karşılık gelebilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
رَأَيْتُ الطالِبَ يَكْتُبُ الدرسَ.	-	رَأَيْتُ الطالِبَ لَمْ يَكْتُبِ الدرسَ.

f. atıf grubunda kullanılabilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
الطالبُ يَكْتُبُ الدرسَ وَيَسْتَمِعُ إِلَى المُدَرِّسِ.	الطالبُ لَنْ يَكْتُبَ الدرسَ وَيَسْتَمِعَ إِلَى المُدَرِّسِ.	الطالبُ لَمْ يَكْتُبِ الدرسَ وَيَسْتَمِعِ إِلَى المُدَرِّسِ.

g. masdar edatları ile birlikte müevvel masdar olarak kullanılabilir:

مرفوع	منصوب	مجزوم
..لَوْ يَكْتُبُ الطالِبُ الدرسَ..	..أَنْ يَكْتُبَ الطالِبُ الدرسَ..	..أَنْ لَمْ يَكْتُبِ الطالِبُ الدرسَ..

Örneklerde de görüleceği üzere, altı çizili muzari fiillerin lâmel-fiillerinde (üçüncü kök harfinde) meydana gelen ses değişiklikleri, fiilin, cümlelerin herhangi bir ögesine karşılık gelmesinden kaynaklanmamaktadır. Bunu, örneğin haber ögesine karşılık gelen fiil cümlelerinde fiillerin birlikte kullanıldığı edata ya da içinde geçtiği cümleye göre bazen merfû, bazen mansûb bazen de meczûm olarak kullanılmasından anlayabiliriz. Şu halde, büyük cümlelerin -yan yargı bildirsın ya da bildirmesin- herhangi bir ögesine karşılık gelen yapılar, müfret isim ya da müfret isim hükmündeki kelime grupları olduğuna ve cümle öğeleri ya merfû ya da mansûb olabileceğine göre⁷ hemen şu soruyu sorabiliriz: Madem ki cezm olgusu, cümle ögesinin bir i'râb şekli değildir, o halde meczûm muzari fiilin cümle içindeki konumu nedir? Bunun cevabını, -görüldüğü üzere-fiillerin bir öğeye karşılık gelmesinde değil, örneğin birlikte kullanıldığı edatta aramalıyız⁸.

⁷ Bkz. Şimşek, *Arap Dilinde Kelime Grupları...*, s. 79-89. Fiiller, sözlük ve yapısal anlamları ile birlikte bir bütün olarak ortaya çıkan yapılar olduğundan ya başlı başına bağımsız (müfit/tâm) bir anlam (yargı) bildirirler -ki bu durumda ondan, cümle olarak söz ederiz- ya da bir kelime grubunun ögesi durumunda (ki bu durumda ondan, cümle olarak değil müfret ismin yerini tutan bir kelime grubu olarak söz ederiz) bulunurlar.

⁸ Diğer bir soru da şudur: Fiiller, tek başlarına cümlelerin herhangi bir ögesine karşılık gelebilir mi? Cevabımız şudur: Hayır. Çünkü fiiller, bir kelime olmaktan ziyade yargı

Muzari fiiller, birçok açıdan ele alınabilir. Biz bu çalışmada muzari fiilleri, çekim tablosu ve i'râbı açısından ele alacağız.

1. Çekimi Açısından Muzari Fiiller

Muzari fiillere çekim açısından baktığımızda onların, özellikle muhtasar kitaplarda, önce gaip (III. şahıs zamirleri) müzekker, sonra gaip müennes, sonra muhatap (II. şahıs zamirleri) müzekker ve muhatap müennes, daha sonra da mütekellim (I. şahıs) zamirlerine göre bir sıralama yapılmak suretiyle çekimlendiğini görüyoruz. Bu durumu tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz.

الفعل المضارع وتصريفاته			الضمائر	
المقترن بأداة الجزم	المقترن بأداة النصب	المجزء من النواصب والجوازيم		
يُفَعِّلُ	يُفَعِّلُ	يُفَعِّلُ	هو	ضمائر الغائب
يُفَعِّلَا	يُفَعِّلَا	يُفَعِّلَانِ	هما	
يُفَعِّلُوا	يُفَعِّلُوا	يُفَعِّلُونَ	هم	
تَفَعَّلُ	تَفَعَّلُ	تَفَعَّلُ	هي	ضمائر الغائبة
تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَانِ	هما	
يَفَعَّلَنَّ	يَفَعَّلَنَّ	يَفَعَّلَنَّ	هن	

bildiren bir bütündür ve ancak bu bütün, daha büyük bir cümlenin bir ögesine karşılık gelebilir. Daha büyük bir cümlenin bir ögesine karşılık geldiğinde ise müfret ve mebnî isim konumunda olurlar. Cümlelerin, müfret mebnî isimler gibi ref', nasb ve cer mahallinde i'râb edilmesinin sebebi de budur.

Cümle ögesine karşılık gelen isimler i'râb edilirken onların ya merfû ya da mansûb olarak geldiğinden bahsedilir. Örneğin, isim cümlesinin mübteda ögesine, isim cümlesinin haber ögesine, *inne'* nin haberine, *kâne'* nin ismine, ... ve fiil cümlesinin fâil ögesine karşılık gelen tüm mu'rab isimler merfû; fiilin fâil dışındaki tüm ögelerine (beş mef'ûller ve hâl), *inne'* nin ismine, *kâne'* nin haberine... karşılık gelen mu'rab isimler ise mansûp olurlar. Cümle ögelerine baktığımızda hiçbirinin mecrûr olmadığını görürüz. Çünkü mecrûr kelimeler, birlikte kullanılan diğer kelimelerle birlikte "bir kelime grubu" oluştururlar. Bir ögeye karşılık gelen kelime grubunun bütünüdür, ref' ya da nasb mahallinde olduğunun söylenmesi de bunun apaçık delilidir. Fiillere gelince onlar da -bir kelime grubu olduklarından dolayısıdır ki- daha büyük bir cümlenin herhangi bir ögesine karşılık geldiğinde yine ref' ya da nasb mahallinde olduğu söylenecektir. Fiil cümlesi dâhil tüm cümle türleri, kelime grubunun bir elemanı olması halinde, örneğin sıfat olarak gelmesi halinde, irâbı, mevsûfunu tâbi olduğundan, mevsûfu merfû/ref' mahallinde ise kendisi de ref' mahallinde, mansûb/nasb mahallinde ise kendisi de nasb mahallinde, mecrûr/cer mahallinde ise kendisi de cer mahallinde i'râb edilir.

تَفَعَّلَ	تَفَعَّلَ	تَفَعَّلَ	أَنْتَ	ضمائر المخاطب
تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَانِ	أَنْتُمَا	
تَفَعَّلُوا	تَفَعَّلُوا	تَفَعَّلُونَ	أَنْتُمْ	
تَفَعَّلِي	تَفَعَّلِي	تَفَعَّلِينَ	أَنْتِ	ضمائر المخاطبة
تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَا	تَفَعَّلَانِ	أَنْتُمَا	
تَفَعَّلَنْ	تَفَعَّلَنْ	تَفَعَّلَنْ	أَنْتِ	ضمائر المخاطبة
أَفْعَلْ	أَفْعَلْ	أَفْعَلْ	أَنَا	
تَفَعَّلْ	تَفَعَّلْ	تَفَعَّلْ	نَحْنُ	ضمائر المنكلم

Yukarıdaki tablo, fiil çekimlerini vermek amacıyla oluşturulmuş olsa da zamirleri ön plana almakta ve mezkûr fiiller, isim cümlesinin haber ögesine karşılık geldikleri için de sayı değeri ve tür açısından mübteda ve haber arasında bulunması gereken mutabakata/uyuma dikkat çekmektedir. Bu tabloda *zamirler*, belli bir sistem içinde alt alta dizilmişlerdir ama *fiiller*, dağınık haldedir.

Muzari fiilleri, yukarıdaki tabloda olduğu gibi zamir merkezli bir tasnif yerine, aşağıdaki tabloda olduğu gibi, aldığı ekleri dikkate alarak, diğer bir ifadeyle lâmel-fiil (üç kök harfli fiillerin üçüncü harfi, diğer bir ifadeyle fiillerin son kök harfi) merkezli bir sınıflandırma yapılacak olursa bu, daha yararlı olacaktır. Lâmel-fiil merkezli sınıflandırmada muzari fiiller müfret yapılar, *ef'âl-i hamse* ve *nûn-ı nisve*'li yapılar olmak üzere üç grupta değerlendirilebilir:

تصريف الفعل المضارع مع الضمائر . يَكْتُبُ				
	المقترن بأداة الجزم	المقترن بأداة النصب	المجزء من النواصب والجوازم	
الأفعال المفردة	أَكْتُبُ أَرْمِي أَرْضِي أَدْعُو	أَكْتُبُ أَرْمِي أَرْضِي أَدْعُو	أَكْتُبُ أَرْمِي أَرْضِي أَدْعُو	أنا
	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو	نحن
	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو	هو
	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو	هي، أنت
الأفعال الخمسة	يَكْتُبَانِ يَرْمِيَانِ يَرْضِيَانِ يَدْعُوَانِ	يَكْتُبَانِ يَرْمِيَانِ يَرْضِيَانِ يَدْعُوَانِ	يَكْتُبَانِ يَرْمِيَانِ يَرْضِيَانِ يَدْعُوَانِ	هما(مذ)
	تَكْتُبَانِ تَرْمِيَانِ تَرْضِيَانِ تَدْعُوَانِ	تَكْتُبَانِ تَرْمِيَانِ تَرْضِيَانِ تَدْعُوَانِ	تَكْتُبَانِ تَرْمِيَانِ تَرْضِيَانِ تَدْعُوَانِ	هما، أنتما
	يَكْتُبُونَ يَرْمُونَ يَرْضُونَ يَدْعُونَ	يَكْتُبُونَ يَرْمُونَ يَرْضُونَ يَدْعُونَ	يَكْتُبُونَ يَرْمُونَ يَرْضُونَ يَدْعُونَ	هم
	تَكْتُبُونَ تَرْمُونَ تَرْضُونَ تَدْعُونَ	تَكْتُبُونَ تَرْمُونَ تَرْضُونَ تَدْعُونَ	تَكْتُبُونَ تَرْمُونَ تَرْضُونَ تَدْعُونَ	أنتم
	تَكْتُبِينَ تَرْمِينَ تَرْضِينَ تَدْعِينَ	تَكْتُبِينَ تَرْمِينَ تَرْضِينَ تَدْعِينَ	تَكْتُبِينَ تَرْمِينَ تَرْضِينَ تَدْعِينَ	أنتِ

الأفعال	يَكْتُبْنَ يَرْمِينَ يَرْضَيْنَ يَدْعُونَ	يَكْتُبْنَ يَرْمِينَ يَرْضَيْنَ يَدْعُونَ	يَكْتُبْنَ يَرْمِينَ يَرْضَيْنَ يَدْعُونَ	هن
المتصلة بها نون النسوة	تَكْتُبْنَ تَرْمِينَ تَرْضَيْنَ تَدْعُونَ	تَكْتُبْنَ تَرْمِينَ تَرْضَيْنَ تَدْعُونَ	تَكْتُبْنَ تَرْمِينَ تَرْضَيْنَ تَدْعُونَ	أنن

Verdiğimiz tabloda zamirler, dağınık halde bulunsalar da son harf açısından farklı türdeki fiiller, belli bir sistem içinde sıralı bir şekilde alta dizilmişler ve ortak özellikteki çekimler bir araya getirilmiştir.

Muzari fiil çekimleri tasnif edilirken ve öğretilirken, ortak yönleri dikkate alınarak yapılmış çekimlerinin bir araya getirildiği yukarıdaki tabloya göre hareket edilmesinin, fiillerin, *aḫsâm-ı seb'â*'ya göre çekimlenirken meydana gelecek ses değişimlerinin izâhında hem daha az çaba sarfedilmesi hem de tekrardan kaçınılması gibi bir faydası olacaktır. Diğer taraftan, muzari fiil çekimleri için söz konusu edilen *ef'âl-i ḥamse* terimi ile mebnî fiiller arasında sayılan *nûn-ı nisve* zamirine bitişmiş çekimler de yukarıda verdiğimiz lâmel-fiil merkezli çekim tablosunu öngörmektedir.

Yukarıdaki tabloda zikredilen ve *nûn-ı nisve* zamiri almış çekimlerin ortak özelliği, bunların mebnî yapılar olması ve hiçbir cümlede i'rab türünden herhangi bir ses değişikliğine uğramamasıdır. *Ef'âl-i ḥamse* adı altında zikredilen yapıları ise aşağıda ele alacağız. Müfret siygalar adı altında topladığımız çekimlerin temel özelliği ise mu'rab oluşları yani son harfinin, cümle içindeki yeri ya da birlikte kullanıldığı edatlara bağlı olarak bazı ses değişimlerine maruz kalmalarıdır.

Muzari fiiller için söz konusu ettiğimiz lâmel-fiil merkezli fiil çeki mi yaklaşımımızı, biraz farklı şekilde mazi fiile de uygulayabiliriz. Mazi fiiller için oluşturulan geleneksel çekim tabloları da zamir merkezlidir. Aşağıdaki tabloya bakalım.

تصريف الفعل الماضي مع الضمائر	
الضمائر	الأفعال المختلفة
ضمائر الغائب	هو كَتَبَ رَمَى رَضِيَ دَعَا
	هما كَتَبَا رَمَيَا رَضِيَا دَعَوَا
	هم كَتَبُوا رَمَوْا رَضَوْا دَعَوْا
ضمائر الغائبة	هي كَتَبَتْ رَمَتْ رَضِيَتْ دَعَتْ
	هما كَتَبَتَا رَمَتَا رَضِيَتَا دَعَتَا
	هن كَتَبْنِ رَمَيْنِ رَضَيْنِ دَعَوْنِ

كَتَبْتَ رَمَيْتَ رَضَيْتَ دَعَوْتَ	أَنْتَ	ضمائر المخاطب
كَتَبْتُمَا رَمَيْتُمَا رَضَيْتُمَا دَعَوْتُمَا	أَنْتُمَا	
كَتَبْتُمْ رَمَيْتُمْ رَضَيْتُمْ دَعَوْتُمْ	أَنْتُمْ	
كَتَبْتِ رَمَيْتِ رَضَيْتِ دَعَوْتِ	أَنْتِ	ضمائر المخاطبة
كَتَبْتُمَا رَمَيْتُمَا رَضَيْتُمَا دَعَوْتُمَا	أَنْتُمَا	
كَتَبْتُنَّ رَمَيْتُنَّ رَضَيْتُنَّ دَعَوْتُنَّ	أَنْتُنَّ	
كَتَبْتُ رَمَيْتُ رَضَيْتُ دَعَوْتُ	أَنَا	ضمائر المتكلم
كَتَبْنَا رَمَيْنَا رَضَيْنَا دَعَوْنَا	نَحْنُ	

Yukarıdaki tabloda, mazi fiiller, müzekker müfret/ikil/çoğul, müennes müfret/ikil/çoğul, müzekker muhatap müfret/ikil/çoğul, müennes muhatap müfret/ikil/çoğul ve mütekellim müfret/ikil/çoğul sıralamasında zamirlere uygun olarak çekimlenmişlerdir. Tablodaki fiil çekimleri, - görüldüğü üzere- mübteda olarak gelen zamir merkezlidir.

Mazi fiilleri, muzari fiil çekim tablosunda yaptığımız gibi, aldığı ekleri dikkate alarak bir sınıflandırma yapacak olursak onları, "lâmel-fiili sâkin olanlar" ile "lâmel-fiili sâkin olmayanlar" şeklinde iki grupta değerlendirebiliriz:

تصريف الفعل الماضي مع الضمائر . كَتَبَ		
		الضمائر
الأفعالُ المَاضِيَةُ المُتَحَرِّكَةُ اللَّامِ (lâmel-fiili harekeli mazi fiiller)	كَتَبَ رَمَى رَضِيَ دَعَا	هو
	كَتَبَا رَمَيَا رَضَيَا دَعَوَا	هما
	كَتَبُوا رَمَوْا رَضَوْا دَعَوْا	هم
	كَتَبْتَ رَمَيْتَ رَضَيْتَ دَعَوْتَ	هي
	كَتَبْتَا رَمَيْتَا رَضَيْتَا دَعَوْتَا	هما
	كَتَبْنَا رَمَيْنَا رَضَيْنَا دَعَوْنَا	هن
الأفعالُ المَاضِيَةُ السَّاكِنَةُ اللَّامِ (lâmel-fiili sâkin mazi fiiller)	كَتَبْتِ رَمَيْتِ رَضَيْتِ دَعَوْتِ	أنت
	كَتَبْتُمَا رَمَيْتُمَا رَضَيْتُمَا دَعَوْتُمَا	أنتما
	كَتَبْتُمْ رَمَيْتُمْ رَضَيْتُمْ دَعَوْتُمْ	أنتم
	كَتَبْتُنَّ رَمَيْتُنَّ رَضَيْتُنَّ دَعَوْتُنَّ	أنتم

الأفعال الماضية الساكنة اللام (lâmel-fiili sâkin mazi fiiller)	كَتَبْتَ رَمَيْتَ رَضَيْتَ دَعَوْتَ	أنتِ
	كَتَبْتُمَا رَمَيْتُمَا رَضَيْتُمَا دَعَوْتُمَا	أنتما
	كَتَبْتُمْ رَمَيْتُمْ رَضَيْتُمْ دَعَوْتُمْ	أنتم
	كَتَبْتُ رَمَيْتُ رَضَيْتُ دَعَوْتُ	أنا
	كَتَبْنَا رَمَيْنَا رَضَيْنَا دَعَوْنَا	نحنُ

Lâmel-fiil merkezli oluşturulan mazi fiil çekim tablosu ile geleneksel zamir merkezli oluşturulan mazi fiil çekim tablosunun birbirinden çok farklı olmadığı dikkati çekecektir. Bunun sebebi, lâmel-fiil açısından mazi fiillerin iki farklı şekilde (lâmel-fiili sâkin olanlar ve lâmel-fiili sâkin olmayanlar) gelmesinden kaynaklanmaktadır. Lâmel-fiili sâkin olan mazi fiiller, مُرُّ zamiriyle birlikte değiştiği için zamirlerin dağılımında herhangi bir yer değişikliği yapma gereği duyulmamıştır.

Lâmel-fiil merkezli fiil çekimi yaklaşımımızı, emir fiillerine de uygulayabiliriz. Aşağıda tablo, geleneksel zamir merkezli emir fiili çekim tablosunu göstermektedir.

تصريف فعل الأمر مع الضمائر	الضمائر	
أَكْتُبْ لِرِمِّ اِرْضَ اُدْعُ	أنتِ	ضمائر المخاطب
أَكْتُبَا لِرِمِّيَا اِرْضِيَا اُدْعُوا	أنتما	
أَكْتُبُوا لِرِمْمُوا اِرْضُوا اُدْعُوا	أنتم	
أَكْتُبِي لِرِمِّي اِرْضِي اُدْعِي	أنتِ	ضمائر المخاطبة
أَكْتُبَا لِرِمِّيَا اِرْضِيَا اُدْعُوا	أنتما	
أَكْتُبْنَ لِرِمْمِيْنَ اِرْضَيْنِ اُدْعَيْنِ	أنتن	

Aşağıda ise lâmel-fiil merkezli emir fiili çekim tablosu verilmiştir.

تصريف فعل الأمر مع الضمائر	الضمائر	
الأفعال الماضية الساكنة اللام	أَكْتُبْ لِرِمِّ اِرْضَ اُدْعُ	أنتِ
	أَكْتُبْنَ لِرِمْمِيْنَ اِرْضَيْنِ اُدْعَيْنِ	أننَّ

الأفعال الماضية المتحركة اللام	أَكْتَبَا إِرْمِيَا إِرْضِيَا أَدْعُوا	أَنْتَما (مذ، مؤ)
	أَكْتُبُوا إِرْمُوا إِرْضُوا أَدْعُوا	أَنْتُمْ
	أَكْتُبِي إِرْمِي إِرْضِي أَدْعِي	أَنْتِ

Yukarda verdiğimiz her iki tablo da incelendiğinde, lâmel-fiil merkezli emir fiili çekim tablosunun, ortak özellikteki fiil çekimlerini bir araya getirdiği açıkça görülecektir. Bu da bize, lâmel-fiil merkezli fiil çekimlerinin, kendisine, kelimenin yapısını konu edinen Sarf ilmine daha uygun düşeceğini göstermektedir. Zamir merkezli fiil çekimleri ise daha çok, cümleyi ve sözdizimini kendisine konu edinen Nahiv ilmine uygun düşer.

Lâmel-fiil merkezli fiil çekimi yaklaşımımızı ortaya koyduğumuza göre şimdi, muzari fiilleri i'râb/binâ açısından inceleyebiliriz. Bunun için önce genel hatlarıyla -kısaca- fiillerin i'râb/binâ yönü üzerinde duralım. Daha sonra da muzari fiilleri daha etraflıca incelemeye çalışalım.

2. İrap ve Muzari Fiiller

Burada, muzari fiilin mu'rab ya da mebnî oluşunu tartışacağımıza göre önce i'râb, binâ ve alâmetleri üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

İ'râbın, birbirine yakın birçok tanımı yapılmıştır⁹. Bunlardan biri, İbn Hişâm el-Enşârî (ö. 761 h.)'nin, "İ'râb, mütemekkin ismin ya da [tekit ya da *nûn*-ı nisve'ye bitişmemiş] muzari fiilin sonunda, âmilden kaynaklanan zâhir ya da mukadder bir etkidir"¹⁰ şeklinde yaptığı tanımdır. Günümüzde yapılan i'râb tanımları da bunlardan farklı değildir. Örneğin 'Abbâs Hâsan, i'râb için "kendisinden önce gelen âmillerin değişmesiyle lafzın sonundaki alâmetin değişmesi ve âmilin gerektirdiği şeydir"¹¹ derken, Muştafâ el-Galâeynî de şunu söyler: "İ'râb, âmilin, kelime sonunda ortaya koyduğu etkidir. Böylece, kelimenin sonu, söz konusu âmilin gerektirdiği şeye göre merfû, mansûb, mecrûr ya da meczûm olur"¹².

İ'râba dair yapılan açıklamaları da dikkate alarak şu şekilde bir tanım yapabiliriz: *İ'râb, bir kelime ya da kelime grubunun, cümle ya da terkip*

⁹ Çeşitli i'râb tanımlarını bir arada görmek için bkz. Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 15-22.

¹⁰ Bkz. İbn Hişâm el-Enşârî, *Şerhu Şuzûri'z-zehb*, s. 41.

¹¹ Bkz. 'Abbâs Hâsan, *a.g.e.*, I, 74.

¹² Bkz. el-Galâeynî, *a.g.e.*, I, 18.

içinde bulunduğu yerden veyahut birlikte kullanıldığı diğer kelimelerden kaynaklanan ve kelimelerin son harflerinde meydana gelen (-lafzî i'râb-) ya da gelmesi beklenen (-tadîrî ve mahallî i'râb-) hareke (ünlü) değişimidir.

İsimler, i'râb yönü ve i'râb hareketleri açısından incelenirken, önce, son harfi, türü, sayı değeri ve tenvinlenip tenvinlenememesi açısından tasnif edilmektedir. İsimler, son harfi açısından dört gruba (sahîh, memdûd, maksûr ve mankûs); türü açısından iki gruba (müennes ve müzeker); sayı değeri açısından üç (tekil, ikil ve çoğul) ve tenvîn açısından ise iki (munsarif ve gayr-ı munsarif) gruba ayrılmaktadır. İster yalın ister *el* takılı isterse muzaf halde kullanılsın -mu'rab isimlerin, merfû, mansûb ve mecrûr olabilecekleri de düşünüldüğünde- i'râb açısından Arap Dilinde isimler, aşağıdaki cümlelerde olduğu gibi karşımıza 9 farklı şekilde çıkacaktır.

1. Tekil isimler

أ) جَاءَ مُدْرَسٌ * جَاءَ الْمُدْرَسُ * جَاءَ مُدْرَسُ الصَّفِّ *** جَاءَتْ مُدْرَسَةٌ * جَاءَتْ الْمُدْرَسَةُ * جَاءَتْ مُدْرَسَةٌ الصَّفِّ

ب) رَأَيْتُ مُدْرَسًا * رَأَيْتُ الْمُدْرَسَ * رَأَيْتُ مُدْرَسَ الصَّفِّ *** رَأَيْتُ مُدْرَسَةً * رَأَيْتُ الْمُدْرَسَةَ * رَأَيْتُ مُدْرَسَةً الصَّفِّ

ج) سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسٍ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسِ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسِ الصَّفِّ * * * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَةٍ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسَةِ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَةِ الصَّفِّ

2. İkili isimler

أ) جَاءَ مُدْرَسَانِ * جَاءَ الْمُدْرَسَانِ * جَاءَ مُدْرَسَا الصَّفِّ *** جَاءَتْ مُدْرَسَتَانِ * جَاءَتْ الْمُدْرَسَتَانِ * جَاءَتْ مُدْرَسَتَا الصَّفِّ

ب) رَأَيْتُ مُدْرَسَتَيْنِ * رَأَيْتُ الْمُدْرَسَتَيْنِ * رَأَيْتُ مُدْرَسَتَيْ الصَّفِّ *** رَأَيْتُ مُدْرَسَتَيْنِ * رَأَيْتُ الْمُدْرَسَتَيْنِ * رَأَيْتُ مُدْرَسَتَيْ الصَّفِّ

ج) سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَتَيْنِ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسَتَيْنِ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَتَيْ الصَّفِّ *** سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَتَيْنِ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسَتَيْنِ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَتَيْ الصَّفِّ

3. Düzenli eril çoğul isimler

أ) جَاءَ مُدْرَسُونَ * جَاءَ الْمُدْرَسُونَ * جَاءَ مُدْرَسُو الصَّفِّ

ب) رَأَيْتُ مُدْرَسِينَ * رَأَيْتُ الْمُدْرَسِينَ * رَأَيْتُ مُدْرَسِي الصَّفِّ

ج) سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسِينَ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسِينَ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسِي الصَّفِّ

4. Düzenli dişil çoğul isimler

أ) جَاءَتْ مُدْرَسَاتٌ * جَاءَتْ الْمُدْرَسَاتُ * جَاءَتْ مُدْرَسَاتُ الصَّفِّ
 ب) رَأَيْتُ مُدْرَسَاتٍ * رَأَيْتُ الْمُدْرَسَاتِ * رَأَيْتُ مُدْرَسَاتِ الصَّفِّ
 ج) سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَاتٍ * سَلَّمْتُ عَلَى الْمُدْرَسَاتِ * سَلَّمْتُ عَلَى مُدْرَسَاتِ الصَّفِّ

5. Düzensiz çoğul isimler

أ) جَاءَ طُلَّابٌ * جَاءَ الطُّلَّابُ * جَاءَ طُلَّابُ الصَّفِّ *** جَاءَتْ نِسَاءٌ * جَاءَتْ نِسَاءُ الْمَدِينَةِ
 ب) رَأَيْتُ طُلَّابًا * رَأَيْتُ الطُّلَّابَ * رَأَيْتُ طُلَّابَ الصَّفِّ *** رَأَيْتُ نِسَاءً * رَأَيْتُ نِسَاءَ الْمَدِينَةِ
 ج) سَلَّمْتُ عَلَى طُلَّابٍ * سَلَّمْتُ عَلَى الطُّلَّابِ * سَلَّمْتُ عَلَى طُلَّابِ الصَّفِّ *** سَلَّمْتُ عَلَى نِسَاءٍ * سَلَّمْتُ عَلَى نِسَاءِ الْمَدِينَةِ

6. Gayr-ı munsarif isimler

سَلَّمْتُ عَلَى أَحْمَدَ * رَأَيْتُ أَحْمَدَ * جَاءَ أَحْمَدُ

7. Esmâ-i hamse

جَاءَ أُخُوكَ * رَأَيْتُ أَخَاكَ * سَلَّمْتُ عَلَى أُخِيكَ

8. Maksûr isimler

أ) جَاءَ فَتَى * جَاءَ الْفَتَى * جَاءَ فَتَى الْحَيِّ
 ب) رَأَيْتُ فَتَى * رَأَيْتُ الْفَتَى * رَأَيْتُ فَتَى الْحَيِّ
 ج) سَلَّمْتُ عَلَى فَتَى * سَلَّمْتُ عَلَى الْفَتَى * سَلَّمْتُ عَلَى فَتَى الْحَيِّ

9. Mankûs isimler

أ) جَاءَ قَاضٍ * جَاءَ الْقَاضِي * جَاءَ قَاضِي الْمَحْكَمَةِ
 ب) رَأَيْتُ قَاضِيًا * رَأَيْتُ الْقَاضِي * رَأَيْتُ قَاضِي الْمَحْكَمَةِ
 ج) سَلَّمْتُ عَلَى قَاضٍ * سَلَّمْتُ عَلَى الْقَاضِي * سَلَّمْتُ عَلَى قَاضِي الْمَحْكَمَةِ

Örneklerde geçen altı çizili isimlerin i'râbını şu şekilde özetleyebiliriz:

Birinci, dördüncü, beşinci ve altıncı (1., 4., 5. ve 6.) gruba giren isimlerin **ref' alâmeti** (a grupları) damme; ikinci (2.) gruba giren isimlerin ref' alâmeti *elif*; üçüncü ve yedinci (3. ve 7.) gruba giren isimlerin ref' alâmeti ise *vâv'* dir.

Birinci, beşinci ve altıncı (1., 5. ve 6.) gruba giren isimlerin **nasb alâmeti** (b grupları) fetha; ikinci ve üçüncü (2. ve 3.) gruba giren isimlerin

nasb alâmeti *yâ*; dördüncü (4.) gruba giren isimlerin nasb alâmeti kesra; yedinci (7.) gruba giren isimlerin nasb alâmeti ise *elif* dir.

Birinci, dördüncü ve beşinci (1., 4. ve 5.) gruba giren isimlerin **cer alâmeti** (c grupları) kesra; ikinci, üçüncü ve yedinci (2., 3. ve 7.) gruba giren isimlerin cer alâmeti *yâ*; altıncı (6.) gruba giren isimlerin cer alâmeti ise fetha'dır.

8 ve 9. gruba giren (9. grubun b grubundakiler hâriç) isimler ise i'râb alâmetleri son harf üzerinde görülmediği/telaffuz edilmediği/edilemediği için ref' halinde damme, nasb halinde fetha ve cer halinde ise kesra hareketleriyle mu'rab olduğu varsayılır yani takdîr i'râbları yapılır. Daha doğru bir ifadeyle, ses değişimine uğramamış derin yapıları dikkate alınır. Takdir edilen i'râb alâmetlerinin sadece fetha, kesra ve damme olması dikkat çekicidir. Aynı durum, mebnîlik için de söz konusudur. Mebnî bir isim, harf ya da fiil, i'râb edilirken feth, kesr ve damm üzere mebnî olduğu söylenir.

İ'râb alâmetlerine baktığımızda bunların ya lâmel-fiil üzerinde ya da lâmel-fiili bitişik olarak veyahut lâmel-fiile bitişik harf üzerinde ortaya çıktığını ve lâmel-fiil ile i'râb alâmeti arasına isim türünden yabancı bir kelimenin girmediğini görüyoruz. İsimlerin i'râb alâmetlerine tekrar bakılacak olursa bunların kısa (fetha, kesra ve damme) ya da uzun ünlüler (*elif*, *vâv* ve *yâ*) olduğu fark edilecektir. Bunlar arasında *hazif* türünden bir i'râb alâmetinin bulunmaması da dikkat çekmektedir.

İsimlerin i'râbında *hazif* türünden bir i'râb alâmetinin bulunmaması yadırganacak bir durum değildir. Çünkü Arap dilinde 28 sessiz harfin fethalı, dammeli, kesralı ve sâkin olmak üzere dört farklı kullanımı vardır. Bir kelime terkip içine girdiğinde, son harfinde meydana gelen ses değişimi de ancak bu dört kullanım çerçevesinde meydana gelmelidir. *Elif*, *vâv* ve *yâ* ise kısa ünlülerin yani fetha, kesra ve damme'nin uzatılmasından (med) ibaret olup, *elif*'in varlığı kendisinden önceki fetha'ya, *vâv*'ın varlığı damme'ye, *yâ*'nın varlığı ise kesra'ya bağlıdır. Dolayısıyla, i'râb alâmeti olarak fetha yerine fetha'dan sonra gelen *elif*'in, damme yerine damme'den sonra gelen *vâv*'ın ve kesra yerine kesra'dan sonra gelen *yâ*'nın görülmesi yadırganmaz.

Fiillerin i'râbına gelince, genel yaklaşıma göre mazi¹³ ve emir fiillerinin mebnî olduğu kabul edilmektedir¹⁴. Muzari fiillerden ise nûn-ı nisve'ye ve direkt olarak tekit nûnu'na bitişmiş olanları mebnî, diğerleri ise mu'rab olarak görülmektedir¹⁵. Mu'rab kabul edilenler arasında ef'âl-i hamse çekim grubu da bulunmaktadır ki burada tartışmak istediğimiz hususlardan biri de budur.

Geçmişte ve günümüzde genel kabul gören temel yaklaşıma göre fiillerin mebnîlik durumu aşağıdaki tabloda olduğu gibidir:

الأفعال المبنيّة			
	فعل الأمر	الفعل المضارع	الفعل الماضي
مبني على السكون	(أنت) اكتب (أنتن) اكتبن	يكتبن ، يكتب يُمدد ، يمدد يُقلن ، يقلن يُرمين ، يرمين يُرضين ، يرضين يُدعون ، تدعون	كتبت ، كتبت ، كتبتما ، كتبتن ، كتبتن مددت ، مددت ، مددتما ، مددتن ، مددتن قلت ، قلت ، قلتما ، قلتن ، قلتن رمت رمت ، رمت ، رمتنما ، رمتن رضيت رضيت ، رضيت ، رضيتنما ، رضيتن دعوت دعوت ، دعوت ، دعوتنما ، دعوتن
مبني على الفتح		يكتبن ، يكتبن يُمدد ، يمدد يُقلن ، يقلن يُرمين ، يرمين يُرضين ، يرضين يُدعون ، تدعون	كتب ، كتبت ، كتبنا ، كتبنا مدد ، مددت ، مددتا ، مددتا قال ، قالت ، قالأ ، قالأنا رمتنا ، رمتنا رضي ، رضيت ، رضينا ، رضينا رضيتنا ، دعوا ، دعنا
مبني على الفتح المقدر على الحرف الأخير (في رمى ودعا) المحذوف (في رمث ودعت)			رمت ، رمث دعأ ، دعأ
مبني على الضم			كتبوا ، مدوا ، قالوا ، رموا ، رضوا ، دعوا

¹³ Mazi fiillerin mebnîliği hakkında icmâ vardır. Bkz. es-Suyutî, *a.g.e.*, I, 58; Dağil el-'Avvâd, *a.g.t.*, s. 103.

¹⁴ Bkz. Dipnot 5.

¹⁵ Fiillerin i'râb ve binâ ilişkisi için bkz. *Elfiyyetu'bn-i Mâlik*, beyit no: 19-20, 676.

مبني على حذف الآخر	(أنت) ازم ، ارض ، ادع	.	.
مبني على حذف النون	(أنت) اكتبني ، ازمي ، ارضي ، ادعي (أنثما) اكتبنا ، ازمينا ، ارضينا ، ادعوا (أنتم) اكتبوا ، ازموا ، ارضوا ، ادعوا	.	.

Tablodan da istifade ederek farklı yapılarıdaki fiillerin i'râbını ya da binâsını -kabul gören genel yaklaşıma göre- şu şekilde özetleyebiliriz:

Nâkıs olanları hâriç mazi fiil çekimlerinden herhangi bir ek almayanlar ile *tâ-yı te'nîs* ya da *elifu'l-isneyn*'e bitişenler *mebnî 'ale'l-feth*, müteharrik ref' zamirlerine ve nûn-ı nisve'ye bitişenler *mebnî 'ale's-sukûn*, vâvu'l-cemâa'ya bitişenler *mebnî 'ala'd-çamm* şeklinde i'râb edilmektedir. Nâkıs mazi fiillere gelince, i'lâl türünden ses değişimine maruz kalan çekimlerinde, lafzen zikredilmeyen hareketlerle i'râb edilmektedir (takdirî i'râb).

Emir fiilleri de -genel kabul gören görüşe göre- mebnî yapılar arasında zikredilmektedir. Fakat i'râb edilirken, mebnîlik alâmeti olarak meczûm muzari fiilin cezm alâmetleri kullanılmakta ve kelime sonundaki hazifler, önplana çıkarılmaktadır. Bu çerçevede, *ente* çekimindeki sahîh fiiller *mebnî 'ale's-sukûn*, nâkıs fiiller ise *mebnî 'alâ hazfi'l-âhîr*; ef'âl-i hamse çekimleri ise *mebnî 'alâ hazfi'n-nûn* şeklinde i'râb edilmektedir.

Muzari fiillerin nûn-ı nisve'ye bitişmiş olan çekimleri ise (nâkıs fiiller de dâhil) *mebnî 'ale's-sukûn* şeklinde i'râb edilirler¹⁶. Aşağıdaki tabloda fiillerin binâ alâmetleri toplu bir şekilde verilmiştir:

¹⁶ Muzari fiilin (tekit nûnu'na direkt olarak bitişen, feth üzere mebnî olanlar ve nûn-ı nisve'ye bitişen çekimler hâriç) mu'rab olduğu konusunda icmâ olduğu şeklinde yaygın bir kanaat olsa da (bkz. es-Suyutî, *a.g.e.*, I, 66; Dağîl el-ç Avvâd, *a.g.t.*, s. 76, 77, 113-114), örneğin nûn-ı nisve'ye bitişen muzari fiilin mu'rab olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. Dağîl el-ç Avvâd, *a.g.t.*, s. 113-114.

علامات البناء للأفعال			
حذف	فتح	ضم	سكون
حذف النون : في فعل الأمر المتصل بواو الجماعة وألف الاثنين وياء المخاطبة وفعل الأمر المعتل الآخر غير المتصل بأي ضمير رفع	الأفعال الماضية الصحيحة الآخر والمعتلة الآخر غير المتصلة بأي ضمير رفع ، الأفعال الماضية المتصلة بألف الاثنين ، الأفعال المضارعة المتصلة بنون التأكيد مباشرة	الأفعال الماضية المتصلة بواو الجماعة	الأفعال الماضية المتصلة بضمائر الرفع المتصلة المتحركة ، الأفعال الماضية المتصلة بنون النسوة ، فعل الأمر الصحيح الآخر للمخاطب ، الأفعال المضارعة المتصلة بنون النسوة

Tablolarda verilen ve mebnî olarak zikredilen fiillerin lâmel-fiilinin harekesinin lafzen telaffuz edilmediği/edilemediği çekimlerde mebnîlik alâmeti takdîr edilmektedir. İ'râb alâmetinin takdir edilmesinin sebebi, -daha önceden de belirttiğimiz üzere- i'lâl kuralları gereği meydana gelen ses değişimleridir. Ses düşmesi de bunlar arasındadır.

Tabloda verilen i'râb alâmetlerine baktığımızda bunların ya lâmel-fiil üzerinde ya da lâmel-fiile bitişik olarak veyahut lâmel-fiile bitişik harf üzerinde ortaya çıktığını ve lâmel-fiil ile i'râb alâmeti arasına isim türünden yabancı bir kelimenin girmediğini görüyoruz. İ'râb alâmetlerine tekrar bakacak olursak, kısa ünlülerin (fetha, kesra ve damme) yanında, *hazif* ya da -muzari fiilin i'râb alâmetleri arasında zikredilecek olan- *sübût* terimlerini de görürüz. İ'râb alâmetleri arasında *hazif* (illet harfinin düşmesi) türünün zikredilmesi düşündürücüdür. Çünkü -bizce- illet harfinin düşmesi türünden olan *hazif* de i'lâl kuralları gereği meydana gelen bir ses değişikliğidir. Harfler arasındaki ilişkiden kaynaklanan ses değişimleri (i'lâl, ibdâl, *hazif*, med, idgâm, kalb) ise i'râbla ilgili olmayan hususlardır¹⁷. Muzari fiiller için söz konusu edilecek *nûn*'un *sübût* ve *hazif* ise aşağıda ele alınacaktır. Nâkıs fiillerden *رَمَى*, *دَعَا*, *رَضِيَ* ve *ref'* zamirlerinden *elifu'l-isneyn*, *vâvu'l-cemâ'a* ya da *yâ'u'l-muhâtaba* bitişmesi halinde

¹⁷ Harekeler söz konusu olduğunda şu türden bir açıklama yapılmaktadır: Bilindiği gibi i'râb, ancak bir âmille olur. Âmil dışındaki sebeplerden dolayı meydana gelen harekeler ya binâ (mebnîlik) harekeleridir veya i'râb ya da binâ ile ilişkili olmayan başka türden harekelerdir. Örneğin *hiffet*, *itbâ*, iki sâkinin bir araya gelmesinden kaçınmak, nakl vb. sebeple ortaya çıkan harekeler, i'râb ya da binâ ile ilişkili olmayan başka türden harekelerdir. Kelimenin iç yapısındaki harekeler de böyledir; kelimenin mu'râb ya da mebnî oluşuyla ilgili değildir: *فَعَلَ* ، *فَعُلَ* ، *فَعُلَ* gibi. Bkz. Dağîl el-'Avvâd, *a.g.t.*, s. 50.

lâmel-fiilin düşmesi ve aynel-fiilin harekesi *fetha* olmadığında da aynel-fiilin *elif*, *vâv* ve *yâ'*ya uygun bir harekeyle değişmesi de i'lâl türünden bir ses değişimidir.

Yukarıda fiillerin i'râb/binâ durumuyla ilgili verdiğimiz tablo, geleneksel yaklaşımı yansıtmaktadır. Halen yaygın olan da bu yaklaşımdır. Bu yaklaşımda, haklı olarak binâ harekesi, fiillerin üçüncü kök harfinde (lâmel-fiilde) aranmaktadır. Lâmel-fiilin harekesi, müteharrik ref' zamirlerine ve *nûn-ı nisve'*ye bitiştiğinde, zorunlu olarak sâkin olmaktadır. Fakat fiile, ref' zamirlerinden *elifu'l-isneyn*, *vâvu'l-cemâ'a* ya da *yâ'u'l-muhâtaba'*dan biri bitiştiğinde lâmel-fiil, hepsi de harekesiz (sâkin) olan bu zamirlerden dolayı, uygun bir hareke ile harekelenmektedir. Bu ses değişikliği *elif*, *vâv* ve *yâ'*nın bizatihi kendilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü *elif*'in varlığı kendisinden önceki *fetha'*ya, *vâv*'ın varlığı ise damme'ye ve *yâ'*nın varlığı da kesra'ya bağlıdır. Bu tür fiillerin binâsından (mebnîliğinden) bahsedilirken -emir fiilini i'râb ederken yapıldığı gibi- lâmel-fiilin bırakılıp zamirlerden (*elifu'l-isneyn*, *vâvu'l-cemâ'a* ve *yâ'u'l-muhâtaba*) sonra gelen *nûn* ile ilgilenilmesi ilginçtir.

Muzari fiillerin mu'rab ya da mebnî oluşuna gelince, bu konuda genel yaklaşım şudur: *Nûn-ı nisve* zamirine bitişen çekimler mebnî, geri kalan çekimler ise mu'rabdır. Aşağıdaki tablo ise yaygın geleneksel yaklaşıma göre dört farklı muzari fiilin (يَكْتُبُ, يَرْمِي, يَرْضَى ve يَدْعُو) zamirlere göre çekimlerini ve i'râb şekillerini göstermektedir:

	علامات الإعراب	3. الفعل المجزوم	2. الفعل المنصوب	1. الفعل المرفوع	الضمائر
الأفعال المفردة	1. (أ) الأفعال الصحيحة الآخر : مرفوع بضممة ظاهرة (ب) الأفعال المعتلة الآخر : مرفوع بضممة مقدرة على الحرف الأخير المحذوف	أَكْتُبُ	أَكْتُبُ	أَكْتُبُ	أنا
		أَرْمِي	أَرْمِي	أَرْمِي	
		أَرْضَى	أَرْضَى	أَرْضَى	
	2. (أ) الأفعال الصحيحة الآخر والمعتلة غير المفتوحة العين: منصوب بفتحة ظاهرة	نَكْتُبُ	نَكْتُبُ	نَكْتُبُ	نحن
		نَرْمِي	نَرْمِي	نَرْمِي	
		نَرْضَى	نَرْضَى	نَرْضَى	
	يَكْتُبُ	يَكْتُبُ	يَكْتُبُ	هو	

	(ب) الأفعال المعتلة المفتوحة العين :	يُرْمِي	يُرْمِي	يُرْمِي	
	منصوب بفتحة مقدّرة على الحرف الأخير	يُرْضَى	يُرْضَى	يُرْضَى	
	3. (أ) الأفعال الصحيحة الآخر :	يُدْعُو	يُدْعُو	يُدْعُو	
	مجزوم بالسكون	تُكْتَبُ	تُكْتَبُ	تُكْتَبُ	هي
	(ب) الأفعال المعتلة الآخر : <u>مجزوم</u>	تُرْمَى	تُرْمَى	تُرْمَى	أنت
	بمحذوف الآخر (حرف العلة)	تُدْعَى	تُدْعَى	تُدْعَى	

	علامات الإعراب	3. الفعل المجزوم	2. الفعل المنصوب	1. الفعل المرفوع	الضماير
الأفعال الخمسة	1. <u>مرفوع</u> بشبه	يُكْتَبَا ، يُرْمِيَا	يُكْتَبَا ، يُرْمِيَا	يُكْتَبَانِ ، يُرْمِيَانِ	هما (مذ)
		تُرْضَيَا ، يُدْعَوَا	تُرْضَيَا ، يُدْعَوَا	تُرْضَيَانِ ، يُدْعَوَانِ	هما (مؤ)، أنتما (مذ، مؤ)
	2. <u>منصوب</u> بمحذوف	تُكْتَبَا ، يُرْمِيَا	تُكْتَبَا ، تُرْمِيَا	تُكْتَبَانِ ، تُرْمِيَانِ	هم
		تُدْعَوَا ، يُرْضَوَا	تُدْعَوَا ، يُرْضَوَا	تُدْعَوَانِ ، يُرْضَوَانِ	أنتم
	3. <u>مجزوم</u> بمحذوف	تُرْمَى ، تُكْتَبَى	تُرْمَى ، تُكْتَبَى	تُرْمُونَ ، تُكْتَبُونَ	أنتم
		تُدْعَى ، تُرْضَى	تُدْعَى ، تُرْضَى	تُدْعُونَ ، تُرْضُونَ	أنتم
أفعال نون النسوة	مبني على السكون	يُرْمِيْنَ ، يُكْتَبِيْنَ	يُرْمِيْنَ ، يُكْتَبِيْنَ	يُرْمِيْنَ ، يُكْتَبِيْنَ	هن
		تُرْمِيْنَ ، تُرْضِيْنَ	تُرْمِيْنَ ، تُرْضِيْنَ	تُرْمِيْنَ ، تُرْضِيْنَ	أنتن

Yukarıdaki tabloda verilen i'râb şekillerinden altı çizili olanlar, bi-ze göre farklı şekilde değerlendirilmelidir. Aşağıdaki tabloda ise mu'rab muzari fiillerin -genel kabul gören yaklaşıma göre- i'râb alâmetleri toplu bir şekilde verilmiştir:

علامات الإعراب للأفعال المضارعة	
ضممة	. الأفعال المفردة في حالة التجزء عن النواصب والجوازم * الأفعال المضارعة المفردة الناقصة كلها إعرابها تقديري في حالة الرفع
فتحة	. الأفعال المفردة الصحيحة والمعتلة الأجر في حالة النصب * الأفعال المضارعة المفردة الناقصة المكسورة العين أو المفتوحة العين إعرابها تقديري في حالة النصب
ثبوت النون	. الأفعال الخمسة في حالة الرفع
حذف	. حذف الأجر (الحركة) أي السكون: الأفعال الصحيحة الأجر في حالة الجزم . حذف الأجر (حرف العلة) : الأفعال المعتلة الأجر في حالة الجزم . حذف النون : الأفعال الخمسة في حالة الجزم

Tabloda da görüleceği üzere bazı fiillerin *ı'rabı*, takdir *ı'rab* çerçevesinde yapılmaktadır. *ı'rab* alâmetinin takdir edilmesinin sebebinin, *ı'lâl* kuralları gereği meydana gelen ses değişimleri olduğunu tekrarlayalım.

Tablolarda zikredilen, *nûn-ı nisve* zamirine bitişen çekimlerin mebnî olduğu -bizce de- tartışmasızdır. Diğer taraftan, müfret siygalar olarak zikrettiğimiz yapıların mu'rab olduğu konusunda da herhangi bir itiraz(ımız) bulunmamaktadır. Fakat, *ef'âl-i hamse* adı altında zikredilen çekimlerin mu'rab olması konusu, bizce, yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü, bir fiilin mu'rab olması onun, merfû, mansûp ve meczûm olması anlamına gelmektedir. Bir fiilin mu'rab yani merfû, mansûp ve meczûm olması ise onun üçüncü kök harfinde ya da üçüncü kök harfine bitişik olan harfte meydana gelen bir ses değişikliğini göstermelidir. *Ef'âl-i hamse*'ye bu çerçevede baktığımızda lâmel-fiilin, bu çekimlerin hiçbirinde, birlikte kullanıldığı nasb ya da cizm edatlarından hiçbir şekilde etkilenmediği görülmektedir. Bu durum, bir kelimenin mebnî olduğunun bir göstergesi olmalıdır. *Ef'âl-i hamse*'nin mu'rab olduğunu varsayarsak, bu durumda, *ı'rab* teriminin tanımını bu çerçevede değiştirmek gerekir. Çünkü, hem *ı'rab* hareketi hem de binâ hareketi lâmel-fiilde ya da lâmel-fiile bitişik olarak gelmelidir yani lâmel-fiil ile *ı'rab* ve binâ hareketi (ya da harfi) arasına başka (yabancı) bir harf ya da kelime girmemelidir.

Diğer taraftan, *nûn-ı nisve* zamirine bitişmiş olan tüm fiil siygaları, sükûn üzere mebnî yapılar olarak kabul edilmektedir. Bu türdeki bir fiilin bu şekilde mebnî olmasının sebebi, *nûn-ı nisve* zamirinin, bitiştiği

fiilin son ünsüzünün (lâme'l-fiilin) sâkin olmasını gerektirmesidir. Gerçekte aynı yaklaşım, ef'âl-i hamse için de söz konusu edilmelidir. Nitekim, bir med harfi olan *elif*'in varlığı kendisinden önceki fetha'ya, *vâv*'ın varlığı damme'ye, *yâ'*'nın varlığı ise kesra'ya bağlıdır. Nasb ve cezm edatından sonra gelen muzari fiillerin ef'âl-i hamse grubu çekimlerinde *nûn*'un düşmesi ise muzari fiilin, -bizce- merfû konumda olmadığını gösteren bir alâmetidir sadece; i'râb alâmeti değildir. Diğer taraftan, nasıl ki izafet halinde ikil ve düzenli eril çoğul isimlerden *nûn*'ların düşmesi bir i'râb alâmeti değil¹⁸, aksine bu isimlerin, muzaf halinde kullanıldığının bir göstergesi ise; aynı durum, muzari fiillerin ef'âl-i hamse çekimleri için de söz konusu edilmelidir. Buna göre muzari fiillerin sonundaki *elif*, *vâv* ve *yâ'*'dan sonra gelen *nûn* harfleri, fiilin merfû halde olduğunu ve mansûb ya da meczûm halde olmadığını gösteren bir ektir.

Müfret meczûm nâkis muzari fiilin sonundaki lâmel-fiilin hazfi de -bizce- i'râbdan değil, i'râb dışı ses değişim kurallarından kaynaklanmaktadır. Çünkü, meczûm nâkis muzari fiilin sonundaki lâmel-fiilin hazfi, "muzari fiilin sonundaki illet harfi sâkin olduğunda düşer" şeklinde oluşturabileceğimiz i'lâl türünden bir ses değişim kuralı gereğidir. Aşağıdaki tabloda fiilin solundaki parantez arasında verilen biçimleri, fiillerin ses değişim yönünü göstermektedir.

.	يَكْتُبُ ؛ يَمُدُّ (يَمُدُّ ← يَمُدُّ) ؛ يَقُولُ (يَقُولُ ← يَقُولُ) ؛ يَبِيعُ (يَبِيعُ ← يَبِيعُ) ؛ يَخَافُ (يَخَافُ ← يَخَافُ) ؛ يَدْعُو (يَدْعُو ← يَدْعُو) ؛ يَرْمِي (يَرْمِي ← يَرْمِي) ؛ يَرْضَى (يَرْضَى ← يَرْضَى)
لَنْ	يَكْتُبُ ؛ يَمُدُّ (يَمُدُّ ← يَمُدُّ) ؛ يَقُولُ (يَقُولُ ← يَقُولُ) ؛ يَبِيعُ (يَبِيعُ ← يَبِيعُ) ؛ يَخَافُ (يَخَافُ ← يَخَافُ) ؛ يَدْعُو (يَدْعُو ← يَدْعُو) ؛ يَرْمِي (يَرْمِي ← يَرْمِي) ؛ يَرْضَى (يَرْضَى ← يَرْضَى)
مَ	يَكْتُبُ ؛ يَمُدُّ / يَمُدُّ (يَمُدُّ ← يَمُدُّ) ؛ يَقُولُ (يَقُولُ ← يَقُولُ) ؛ يَبِيعُ (يَبِيعُ ← يَبِيعُ) ؛ يَخَافُ (يَخَافُ ← يَخَافُ) ؛ يَدْعُو (يَدْعُو ← يَدْعُو) ؛ يَرْمِي (يَرْمِي ← يَرْمِي) ؛ يَرْضَى (يَرْضَى ← يَرْضَى)

Aşağıdaki zikrettiğimiz ses değişim kuralları, fiilin, özellikle son harfiyle ilgili olanlarıdır:

¹⁸ Muzaf olarak gelen ikil ya da düzenli eril çoğul bir ismin sonundaki *nûn*'un düşürülmesi onun, muzaf olduğunun temel alâmetidir.

-Arap Dilinde iki sessiz harf yan yana gelmemektedir. İki sessiz harfin yan yana geldiği durumlarda illet harfi düşmektedir¹⁹.

-Nâkıs fiillerin müfret çekimlerinde, ref' halinde, kelime sonunda damme'den sonra *vâv* gelmesi halinde damme; fetha'dan sonra *elif* gelmesi halinde fetha; kesra'dan sonra *yâ* gelmesi halinde kesra uzatılmaktadır (meddedilmektedir).

-Nâkıs fiillerin müfret çekimlerinde, cezm halinde, madmûm aynel-fiilden sonra gelen fiilin 3. kök harfi *vâv*; meftûh aynel-fiilden sonra gelen *elif* ve meksûr aynel-fiilden sonra gelen *yâ* harfleri düşmektedir.

-*Elif*, *vâv* ve *yâ* zamirleri, kendilerinden önceki harfin, kendi türünden bir hareke ile harekelenmiş olmasını zorunlu kılmaktadır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, ikil ve çoğul isimlerin sonuna getirilen *nûn* gibi, ef'âl-i hamse'nin sonuna getirilen *nûn*'lar i'râb alâmeti değil, onun, mücerret olduğunu, kendisine nasb ya da cezm edatının bitişmediğini gösteren bir alâmetidir. Ef'âl-i hamse çekimlerinde de -diğer tüm fiil çekimlerinde olduğu gibi- eğer mu'rab ise ses değişimine maruz kalacak harf, fiilin üçüncü kök harfi olmalıdır. Ses değişimine maruz kalan üçüncü kök harfe baktığımızda, söz konusu ses değişimlerinin, birlikte kullanıldığı edatlardan değil, kendisinden sonra gelen zamirden kaynaklandığını söylemeliyiz. Dolayısıyla burada, i'râba bağlı bir ses değişimi değil, i'lâla bağlı bir ses değişiminden söz edilebilir. Şu halde, muzari fiillerin müfret çekimleri dışındaki tüm çekimlerinin mebnî olduğunu söylemeliyiz.

Fiil çekimleri, i'râb alâmetleri ve i'râbına yönelik yaklaşımımız aşağıda tablolar halinde gösterilmiştir. Fiillerin mebnîlik ya da mu'râblık yönü ifade edilirken sadece lâmel-fiil dikkate alınmış, nasb ve cezm edatlarından kaynaklanmayan, sadece harfler arasındaki uyum çerçevesinde meydana gelen hazif ve i'lâl türünden ses değişimleri dikkate alınmamıştır. Nitekim kabul gören geleneksel yaklaşıma göre takdîr i'râbda yapılan şey de budur²⁰.

¹⁹ Bunun iki istisnası vardır. İlet harfinden sonraki harf şeddeli olduğunda (örn. ضَالٌّ gibi) ve vakf halinde (örn. سَهْلٌ gibi) iki sessiz harf yan yana gelebilmektedir.

²⁰ Takdîr i'râbda, kelimenin mevcut hali (yüzey yapısı) değil, ses değişimine uğramamış hali yani aslı (derin yapısı) dikkate alınmaktadır. Ortaya koyduğumuz yaklaşıma göre, lâmel-fiille ilgili hazif ve i'lâl türü ses değişimlerinin meydana geldiği müfret çekimler

1. Mazi Fiil Çekimleri ve Mebnîlik Durumları

تصريف الأفعال الماضية المختلفة مع الضمائر وإعرابها		
هو ، هي هما ، هما	كتب ، كتبت ، كتبنا ؛ مد ، مدت ، مدنا ، مدنا قال ، قالت ، قالوا ، قالتا ؛ رمى ، رميت ، رمينا ، رميتا * رضي ، رضييت ، رضيينا ، رضييتا ؛ دعا ، دعيت ، دعوا ، دعيتا *	مبني على الفتح
هم	كتبوا ، مدوا ، قالوا ، رموا * ، رضوا * ، دعوا *	مبني على الضم
هنّ ، أنت أنت ، أنا نحن ، أنتما أنتم ، أنتنّ	كتبنّ كتبْتِ كتبْتِ كُتِبْنَا ، كتبْتُمْ ، كتبْتُمْ مددْن مددْتِ مددْتِ مددْتِ مددْنَا ، مددْتُمْ ، مددْتُمْ قلْن قلْتِ قلْتِ قلْنَا ، قلْتُمْ ، قلْتُمْ رَمَيْنَ رَمَيْتِ رَمَيْتِ رَمَيْنَا ، رَمَيْتُمْ ، رَمَيْتُمْ رَضِينِ رَضَيْتِ رَضَيْتِ رَضِينَا ، رَضَيْتُمْ ، رَضَيْتُمْ دَعَوْنَ دَعَوْتِ دَعَوْتِ دَعَوْنَا ، دَعَوْتُمْ ، دَعَوْتُمْ	مبني على السكون

Tabloda da görüleceği üzere -bizce de- mazi fiiller, هو , هي , هما ve هما zamirlerine göre yapılan çekimlerinin tümünde feth üzere mebnîdirler (bu durum, مبني على الفتح şeklinde ifade edilir). Mazi fiil, هُم zamirine göre yapılan çekimlerde damm üzere mebnî iken (bu durum, مبني على الضم şeklinde ifade edilir), diğer zamir çekimlerinde (هنّ , أنت , أنت , أنا , نحن , أنتما , أنتم , أنتنّ zamir çekimlerinde) sükûn üzere mebnîdirler (bu durum, مبني على السكون şeklinde ifade edilir).

İ'râb edilirken söz konusu edilen takdîrî İ'râb, ef'âl-i hamse çekimlerini de kapsamına almalıdır. Çünkü, kelimenin, örneğin, el takılı ya da muzaf haldeki merfû ya da mecrûr müfret nâkis ismin İ'râbında, yalın haldeyken son harfi düşen merfû ya da mecrûr müfret nâkis ismin İ'râbında, nâkis fiillerin müfret mazi ve merfû muzari çekimlerinin ve aynel-fiilleri meftûh olan nâkis muzari fiillerin müfret mansûb çekimlerinin İ'râbında ses değişimine uğramadan önceki hâli dikkate alınmakta yani takdîrî İ'râb yoluna gidilmektedir. Aynı durum, ef'âl-i hamse çekimleri için de söz konusu edilmeli ve örneğin, يَمْشُونَ fiili İ'râb edilirken, "mebnî 'alâ dammi'l-yâ'il-mahzûf" denilmelidir. Yukarıdaki tabloda yanına yıldız (*) konulan çekimler de mahzûf olan lâmel-fiilin harekesi takdîrî olarak İ'râb edilmelidir (mebnî 'alâ dammi'l-yâ'il-mahzûf).

2. Muzari Fiil Çekimleri ve Mu'rablık/Mebnîlik Durumları

تصريف الأفعال المضارعة المختلفة مع الضمائر وإعرابها				
	علامة الإعراب	3. الفعل المجزوم	2. الفعل المنصوب	1. الفعل المرفوع
الأفعال المفردة	أنا	أَكْتُبُ أُرْمِي أَرْضِي أَدْعُو	أَكْتُبُ أُرْمِي أَرْضِي أَدْعُو	أَكْتُبُ أُرْمِي أَرْضِي أَدْعُو
	نحن	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو	نَكْتُبُ نَرْمِي نَرْضِي نَدْعُو
	هو	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو	يَكْتُبُ يَرْمِي يَرْضِي يَدْعُو
	هي أنت	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو	تَكْتُبُ تَرْمِي تَرْضِي تَدْعُو
	3. (أ) الأفعال الصحيحة الآخر : مجزوم بسكون ظاهر (ب) الأفعال المعتلة الآخر : مجزوم بسكون مقدّر على الحرف الأخير المحذوف	1. (أ) الأفعال الصحيحة الآخر : مرفوع بضمة ظاهرة (ب) الأفعال المعتلة الآخر : مرفوع بضمة مقدّرة على الحرف الأخير المحذوف 2. (أ) الأفعال كلها ما عدا الفعل الناقص المفتوح العين (أي الذي جاء على وزن يُفَعْل) : منصوب بفتحة ظاهرة (ب) الأفعال الناقصة المفتوحة العين (أي التي جاءت على وزن يُفَعْل) : منصوب بفتحة مقدّرة		

	الضمائر	1. الفعل المرفوع	2. الفعل المنصوب	3. الفعل المجزوم	علامة الإعراب
الأفعال الخمسة	هما (مد)	يَكْتُبَانِ ، يَرْمِيَانِ ، يَرْضِيَانِ ، يَدْعُوَانِ	يَكْتُبَانِ ، يَرْمِيَانِ ، يَرْضِيَانِ ، يَدْعُوَانِ	يَكْتُبَانِ ، يَرْمِيَانِ ، يَرْضِيَانِ ، يَدْعُوَانِ	مبني على الفتح
	هما(مو)، أنتما(مد،مو)	تَكْتُبَانِ ، تَرْمِيَانِ ، تَرْضِيَانِ ، تَدْعُوَانِ	تَكْتُبَانِ ، تَرْمِيَانِ ، تَرْضِيَانِ ، تَدْعُوَانِ	تَكْتُبَانِ ، تَرْمِيَانِ ، تَرْضِيَانِ ، تَدْعُوَانِ	الفتح
	هم	يَكْتُبُونَ ، يَرْمِيُونَ ، يَرْضَوْنَ ، يَدْعُونَ	يَكْتُبُونَ ، يَرْمِيُونَ ، يَرْضَوْنَ ، يَدْعُونَ	يَكْتُبُوا ، يَرْمُوا ، يَرْضَوْا ، يَدْعُوا	مبني على الضم
	أنتم	تَكْتُبُونَ ، تَرْمِيُونَ ، تَرْضَوْنَ ، تَدْعُونَ	تَكْتُبُونَ ، تَرْمِيُونَ ، تَرْضَوْنَ ، تَدْعُونَ	تَكْتُبُوا ، تَرْمُوا ، تَرْضَوْا ، تَدْعُوا	الضم
أنت	تَكْتُبِينَ ، تَرْمِيِينَ ، تَرْضَيْنِ ، تَدْعِينِ	تَكْتُبِينَ ، تَرْمِيِينَ ، تَرْضَيْنِ ، تَدْعِينِ	تَكْتُبِي ، تَرْمِي ، تَرْضِي ، تَدْعِي	مبني على الكسر	
أفعال نون النسوة	هن	يَكْتُبِينَ ، يَرْمِيِينَ ، يَرْضَيْنِ ، يَدْعُونِ	يَكْتُبِينَ ، يَرْمِيِينَ ، يَرْضَيْنِ ، يَدْعُونِ	يَكْتُبِينَ ، يَرْمِيِينَ ، يَرْضَيْنِ ، يَدْعُونِ	مبني على السكون
	أنتن	تَكْتُبِينَ ، تَرْمِيِينَ ، تَرْضَيْنِ ، تَدْعُونِ	تَكْتُبِينَ ، تَرْمِيِينَ ، تَرْضَيْنِ ، تَدْعُونِ	تَكْتُبِينَ ، تَرْمِيِينَ ، تَرْضَيْنِ ، تَدْعُونِ	السكون

Tabloda da görüleceği üzere -bizce- muzari fiiller, sadece müfret çekimlerinde (yani أنا , نحن , هو , هي ve أنت zamirlerine göre yapılan çekimlerde) mu'rabdır. Muzari fiiller, mu'rab olan çekimlerinde ya lafzen ya da takdîren *damme* ile merfû, ya lafzen ya da takdîren *fetha* ile mansûb ve ya lafzen ya da takdîren *sükûn* ile meczûmdur.

Muzari fiiller, diğer çekimlerinde ise mebnîdir. Muzari fiiller, هُنَّ ، هُمَا (للمذكر) ، هُمَا (للمؤنث) ، أَنْتُمَا ، هُنَّ (للمؤنث) zamir çekimlerinde olduğu gibi *sükûn*, أَنْتُمَا (للمؤنث) zamir çekimlerinde olduğu gibi *feth*, أَنْتُمْ (للمؤنث) zamir çekimlerinde olduğu gibi *damm* ve أَنْتِ (للمؤنث) zamir çekimlerinde olduğu gibi *kesr* üzere mebnîdirler. Ef'âl-i hamse'nin nasb ve cezm hâlinde kelime sonundaki *nûn* harfi düşmektedir.

3. Emir Fiili Çekimleri ve Mebnîlik Durumları

تصريف أفعال الأمر المختلفة مع الضمائر وإعرابها			
	الضمائر		
أفعال الأمر الساکنة اللام	أنتَ	أُكْتُبُ	مبني على السكون
		إِزْمُ ، إِزْضُ ، أَدْعُ	مبني على السكون المقدر على الحرف الأخير المحذوف
	أنتِ	أُكْتُبِينَ ، إِزْمِينَ ، إِزْضِينَ ، أَدْعُونَ	مبني على السكون
أفعال الأمر المتحركة اللام	أنتما (مذ، مؤ)	أُكْتُبُوا ، إِزْمُوا ، إِزْضُوا ، أَدْعُوا	مبني على الفتح
	أنتم	أُكْتُبُوا	مبني على الضم
		إِزْمُوا ، إِزْضُوا ، أَدْعُوا	مبني على الضم المقدر على الحرف الأخير المحذوف
	أنتِ	أُكْتُبِي	مبني على الكسر
		إِزْمِي ، إِزْضِي ، أَدْعِي	مبني على الكسر المقدر على الحرف الأخير المحذوف

Emir fiilleri ise ister Kufî yaklaşıma göre mu'rab, isterse Basrî yaklaşıma göre mebnî kabul edilsin, her iki yaklaşımda da emir fiillerinin tek bir kullanımı söz konusudur. Tek bir kullanımından söz edilen bir yapı-

nın mebnî olduğu belirtildiğine göre burada Basrî yaklaşım daha isabetlidir.

Tabloda da görüleceği üzere -bizce- emir fiilleri, أَنْتَ ve أَنْتُمْ çekimlerinde sükûn, أَنْتُمْ çekimlerinde feth, أَنْتُمْ çekiminde damm ve أَنْتَ çekiminde kesr üzere mebnîdir. Nâkıs emir fiillerinin, sonunda hazif türünden ses değişikliği meydana gelen çekimlerinde söz konusu olan mebnîlik, takdîrîdir. Yani, mebnîlik ifade edilecekse, bu, düşen harf için söz konusudur. Nâkıs emir fiillerinin lâme'l-filinin düşmesi ise i'lâl türü ses değişiminden kaynaklanmaktadır. Çünkü nâkıs bir fiilin sâkin olan son harfi, fetha'dan sonra gelen *elif*, damme'den sonra gelen *vâv* ve kesra'dan sonra gelen *ya* ise bu illet harflerinin düşmesi, yaygın bir ses değişim kuralıdır.

4. Tekit Nûnuna Bitişmiş Muzari Fiil Çekimleri ve Mebnîlik Durumları

تصريف الأفعال المضارعة المختلفة مع الضمائر وإعرابها				
	الضمائر	الفعل المضارع المؤكد بنون التأكيد الثقيلة	الفعل المضارع المؤكد بنون التأكيد الخفيفة	علامة الإعراب
الأفعال المفردة	أنا	أَكْتُبُ أَذْعُو	أَكْتُبُ أَذْعُو	مبني على الفتح
	نحن	نَكْتُبُ نَذْعُو	نَكْتُبُ نَذْعُو	
	هو	يَكْتُبُ يَذْعُو	يَكْتُبُ يَذْعُو	
	هي، أنت	تَكْتُبُ تَذْعُو	تَكْتُبُ تَذْعُو	
الأفعال الخمسة	هما (مذ)	يَكْتُبَانِ ، يَذْعَوَانِ ،	يَكْتُبَانِ ، يَذْعَوَانِ ،	مبني على الفتح
	هما (مؤ)، أنتما	تَكْتُبَانِ ، تَذْعَوَانِ ،	تَكْتُبَانِ ، تَذْعَوَانِ ،	مبني على الفتح
	هم	يَكْتُبُونَ ، يَذْعُونَ ،	يَكْتُبُونَ ، يَذْعُونَ ،	مبني على الضم
	أنتم	تَكْتُبُونَ ، تَذْعُونَ ،	تَكْتُبُونَ ، تَذْعُونَ ،	مبني على الضم

	مبني على الكسر		تَكْتَبِينَ ، تَزْمِنَ ، تَرْضَيْنَ ، تَدْعُونَ	أنتِ
أفعال نون النسوة	مبني على السكون	.	يَكْتُبَنَّ ، يَزْمِنَنَّ ، يَرْضَيْنَنَّ ، يَدْعُونَنَّ	هن
		.	تَكْتَبِينَ ، تَزْمِنَنَّ ، تَرْضَيْنَنَّ ، تَدْعُونَنَّ	أنتن

Tabloda da görüleceği üzere -bizce- *tekit nûnu*'na bitişmiş muzari fiiller, müfret çekimlerinde feth ve *nûn-ı nisve*'ye bitişmiş çekimlerde ise sükûn üzere mebnîdir. Ef'âl-i hamse çekimlerinde ise kendisine *elifu'l-isneyn* bitişen çekimler feth, *vâvu'l-cemâa* bitişen çekimler damm ve *yâul-muhâtaba'*ya bitişen çekimler ise kesr üzere mebnîdir.

5. Tekit Nûnuna Bitişmiş Emir Fiili Çekimleri ve Mebnîlik Durumları

تصريف أفعال الأمر المختلفة مع الضمائر وإعرابها				
		فعل الأمر المؤكد بنون التأكيد الخفيفة	الفعل المضارع المؤكد بنون التأكيد الثقيلة	الضمائر
أفعال الأمر الساكنة اللام	مبني على الفتح	أَكْتُبِي ، إِزْمِينِي ، إِرْضِينِي ، أَدْعُونِي	أَكْتُبِينَ ، إِزْمِينَ ، إِرْضِينَ ، أَدْعُونَ	أنتِ
	مبني على السكون	.	أَكْتُبَنَّ ، إِزْمِينَنَّ ، إِرْضَيْنَنَّ ، أَدْعُونَنَّ	أنتن
أفعال الأمر المتحركة اللام	مبني على الفتح	.	أَكْتُبَانِ ، إِزْمِينَانِ ، إِرْضِيَانِ ، أَدْعُونَانِ	أنتما (مذ، مؤ)
	مبني على الضم		أَكْتُبِي ، إِزْمِينِي ، إِرْضِينِي ، أَدْعُونِي	أنتم
	مبني على الكسر		أَكْتُبِينَ ، إِزْمِينِينَ ، إِرْضَيْنِينَ ، أَدْعُونِينَ	أنتِ

Tabloda da görüleceği üzere -bizce- *tekit nûnu*'na bitişmiş emir fiilleri, müfret çekimlerinde feth ve *nûn-ı nisve*'ye bitişmiş çekimlerde sükûn üzere mebnîdir. Ef'âl-i hamse çekimlerinde ise kendisine *elifu'l-*

isneyn bitişen çekimler feth, *vâvu'l-cemâa* bitişen çekimler damm ve *yâul-muhâtaba'*ya bitişen çekimler ise kesr üzere mebnîdir²¹.

Sonuç

Biz bu çalışmada, günümüze kadar yapılan fiil çekimlerinin, bu çekimler için oluşturulan tabloların zamir merkezli olduğunu ve bu yaklaşımın, sarf ilminden ziyade nahiv ilmi açısından daha uygun olacağını ortaya koymaya çalıştık. Fiil çekimleri, sarf ilminde ele alınacaksa bu, zamir merkezli değil, lâmel-fiil merkezli olmalıdır. Çünkü lâmel-fiil merkezli çekim tablolarında, aynı türden yapılar bir araya getirilmekte ve bir bütünlük arz etmektedir. Bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışılan diğer hususlar, aşağıda maddeler halinde özetlenmiştir:

-Arap dilinde 28 sessiz harfin meftûh (fethalı), madmûm (dammeli), mecrûr (kesralı) ve sâkin (sessiz) olmak üzere dört farklı kullanımı vardır. Nitekim, müfret isimlere baktığımızda onların son harflerinin ya meftûh ya madmûm ya mecrûr ya da sâkin olduğunu görürüz. Bu haliyle, cümle içinde herhangi bir ses değişimine uğramayan isimlerin mebnî, ses değişimine uğrayan isimlerin ise mu'rab olduğuna hükmedilir. Çünkü *i'râb*, bir kelimenin sonunun, cümle içindeki konumuna göre farklı hareke veya harflerle telaffuz edilmesi ve yazılması şeklinde ortaya çıkar.

-Bir kelime terkip içine girdiğinde, son harfinde meydana gelen ses değişimi *i'râb* olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla, kelimenin sondan önceki harflerinde meydana gelen ses değişimleri ile o kelimenin terkip içinde kullanılması arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Harekelerin, binâ harekeleri ve *i'râb* harekeleri olarak adlandırılması da bundan kaynaklanmaktadır. Harfler arasındaki ilişkiden kaynaklanan ses değişimleri (*i'lâl*, *ibdâl*, *hazif*, *med*, *idgâm*, *kalb*) de *i'râbla* ilgili olmayan hususlardır. Nitekim, *i'râb* alâmetinin takdir edilmesinin sebebi de *i'lâl* kuralları gereği meydana gelen ses değişimleridir. Ayrıca, meczûm nâkıs muzari fiilin

²¹ Genel kabul gören görüş, yukarıda zikrettiğimiz şekilde olsa da, tekit nûnu'na bitişen fiiller hakkında gerçekte üç farklı görüş bulunmaktadır: (1) İster direkt olarak bitişsin, isterse araları açılsın, tekit nûnu'na bitişen fiiller, mutlak olarak mebnîdir. Çünkü direkt olarak bitiştiğinde *ref'* alâmeti olan *damme*, *fetha'*ya dönüşmekte; diğer çekimlerde ise *ref'* alâmeti olan nûn (üç yerde) düşmektedir. (2) Tekit nûnu'na bitişmesinden önce de bitiştikten sonra da mutlak olarak muraptır. (3) Tekit nûnu'na direkt olarak bitiştiğinde mebnî, araları açıldığında mu'rabtır. Bkz. es-Suyûfî, *a.g.e.*, I, 68. Ayrıca bkz. Dağıl el-'Avvâd, *a.g.t.*, s. 110-112.

sonundaki lâmel-fiilin hazfi de -bizce- yine i'râbdan değil, i'râb dışı ses değişim kurallarından kaynaklanmaktadır.

-Muzari fiillerin mu'râb olduğu söylenir ve irabı yapılırken, müfret siygalarında ve *nûn-ı nisve* almış yapılarda kelimenin lâmel-fiiline karşılık gelen son harfine bakılmaktadır. Oysa ef'âl-i hamse çekimlerinde kelimenin sonuna getirilen ek'in (*nûn* harfinin) mevcudiyeti dikkate alınmaktadır. Bu bir çelişkidir. Ayrıca, ef'âl-i hamse çekimlerinin mu'râb olduğu kabul edilirse, muzari fiil ile i'râb alâmeti arasına bir zamir getirilmiş olur ki, bu durumda i'râb alâmeti, mu'râb kelimenin sonunda değil, başka bir kelimedenden (zamirden) sonra gelmiş olur. Bu da, i'râb'ın bizzat kendi tanımına aykırıdır. Nitekim, isimlerin mu'râb ya da mebnî oluşu belirlenirken lâmel-fiilin harekesi ya da lâmel-fiile bitişik harf türünden ekler; mazi olsun muzari ya da emir fiili olsun, fiillerin mu'râb ya da mebnî oluşu belirlenirken ise lâmel-fiilin harekesi dikkate alınmaktadır. Bu yaklaşım, kelimelerin bir kısmında değil, tümünde uygulanmalıdır. Buna göre, mazi, muzari (tekitli ya da tekitsiz) ya da emir hangi fiil siygası olursa olsun, fiillerin mu'râb ya da mebnî oluşu belirlenirken i'lâl ve hazif türü ses değişimleri dikkate alınmayıp, sadece lâmel-fiilin harekesi dikkate alındığında, muzari fiillerin müfret çekimleri dışındaki tüm çekimlerinin mebnî olduğuna hükmedilecektir.

Kaynaklar

İbn Mâlik, *Metnu Elfiyyeti'bn-i Mâlik* (talik: 'Abdullaîf b. Muḥammed el-Ḥatîb), Mektebetu Dâri'l-urûbe li'n-neşr ve't-tevzî', 1. baskı, Kuvvet 2006.

'Abbâs Ḥasan, *en-Naḥwu'l-vâfi*, 9-10. baskı, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ty.

Civelek, Yakup, *Arap Dilinde İ'râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003.

Daḥîl b. Ğuneym b. Ḥuseyn el-avvâd, *el-Mesâ'ilu'l-muttefaḳ 'aleyhe beyne'n-naḥviyyîn*, Basılmamış Doktora Tezi (Ummu'l-Ḳurâ Üniversitesi), Mekke 1423 h.

İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâ'îş* (thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr), Dâru'l-kutubi'l-Miṣriyye, trhsz.

İbn Hişâm el-Enşârî (ö. 761 h.), *Şerḫu Şuzûri'z-zehab* (Tertib ve Ta'lik: 'Abdulġanî ed-Daḳar), 2. baskı, Mu'essesetu'r-Risâle, ed-Dâru'l-Muttaḥide, Beyrut 1994.

- Muşafâ el-Ġalâeynî, *Câmi‘u‘d-durûsi‘l-‘Arabiyye*, 28. baskı, el-Mektebetu‘l-‘AŞriyye, Beyrut 1993.
- es-Suyûfi, *Hem‘u‘l-hevâmi‘ fi Őerĥi Cem‘i‘l-cevâmi‘* (thk. Aĥmed Şem-suddîn), *Dâru‘l-kutubi‘l-‘ilmiyye*, 1. baskı, Beyrut 1998.
- Temmâm Ĥassân, *el-Luġatu‘l-‘Arabiyye ma‘nâhâ ve mebnâhâ*, 3. baskı, el-Hey‘etu‘l-Mişriyyetu‘l-‘âmme li‘l-kuttâb, 1985.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Kelime Grupları ve Cümle Öĝeleri*, Vizyon Yayıncılık, Sivas 2006.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları ve Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*, Basılmamış YLS Tezi (CÜ SBE), 1997 Sivas.

ARAP DİLİNDE SÜLASÎ MÜCERRET SİYGALAR VE YAPISAL ÇOKANLAMLILIK YÖNÜ

Mehmet Ali ŞİMŞEK*

Özet

Arap dilinde isim ve fiiller için oluşturulan vezinler, birden fazla yapısal anlama sahip olduklarından dolayı, bir tür yapısal çokanlamlılığa neden olmaktadır. Vezinlerin yapısal çokanlamlılığı, onların birden fazla kategoriye ait olabilmesinden ve birden fazla gramatik fonksiyonda kullanılabilme kabiliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma, söz konusu edilen bu tür yapısal çokanlamlılığı, Arap dilindeki sülasî mücerret kelime yapıları çerçevesinde ele almakta, diğer bir ifadeyle sülasî mücerret kelime yapılarının yapısal çokanlamlılığını ortaya koymaktadır. Bu bakış açısıyla makalede anlam, çokanlamlılık, yapısal çokanlamlılık, sülasî mücerret kelime yapılarının yapısal çokanlamlılığı ve mümkün çözüm yolları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Vezinler, üç harfli (sülasî) isim ve fiiller, yapısal çokanlamlılık

Word Forms With Three Consonantal Roots In Arabic And Their Aspect Of Structural Polysemy

Abstract

Since word forms for nouns and verbs in Arabic have more than one structural meaning, they give rise to a kind of structural polysemy. Structural polysemy of the word forms has its source in

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi - Sivas (kapkaramurat@hotmail.com)

their relation to various categories and their capability to be used in more than one grammatical category. This study discusses the kind of structural polysemy in question for morphological structure of the word with three consonantal roots in Arabic. From this standpoint, it is focused here on meaning, polysemy, structural polysemy and the structural polysemy of the word forms with three consonantal roots and the available solutions of it.

Key Words: Word forms, verbs and nouns with three consonantal roots, structural polysemy

Giriş

Arap Dilinde fe-ayn-lam harflerinden oluşan yapılar (فعل), ister isim olsun ister fiil, sülâsî (üç kök harften oluşan) kelimelerin karşılığı olarak getirilmiş vezinlerdir. Eskiden beri dille ilgili yapılan çalışmaların sarfla ilgili bölümlerinde ya da münferit sarf kitaplarında, bir kelimeyi oluşturan harflerden hangisinin kök, hangisinin ek harf olduğunu göstermek için, daha ilk çalışmalarda yüzlerce kalıp (vezin, siyga, misâl) belirlenmiş¹, bu yolla benzer kelime guruplarını birbirinden ayırt etmek daha da kolaylaştırılmıştır.

Mîzân ya da vezin, kelimenin yapısını; zâid ve aslî harfleri ve bunlardan takdim ya da tehir etmiş veyahut hazfedilmiş olanı, harekeli ve sakîn olanları birbirinden ayırabilmenin yöntemini belirler. Sarf âlimleri Arapça kelimelerin ya üç, ya dört ya da beş kök harften oluştuğunu ve bunların çoğunun sülâsî olduğunu farkederek, bunların veznini belirlemek için üç harf üzerine kurdukları bir ölçüt ortaya koymuşlardır; bu, üç kök harften oluşan فعل yapısıdır. Bu yapının harekelenmesi ise mevzûn (ölçülen) kelimedede olduğu gibidir. *Fe*, kelimenin birinci; *ayn*, ikinci; *lâm* ise üçüncü harfine karşılık gelir. Kelimedeki harflerin harekeleri, karşılık geldiği harflere uyarlanır. Örneğin; كَتَبَ (yazdı) fiilinin vezni مَرَضَ; فَعَلَ (hastalandı, hasta oldu) fiilinin vezni كَرَّمَ; فَعَلَ (cömert oldu) fiilinin vezni

¹ es-Suyûtî (ö. 911 h.), *el-Muzhir* adlı eserinde vezinlerin sayısı hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: "İbnu'l-Kattâ' (ö. 515 h.), *el-Ebniye* adlı kitabında şunları zikretmiştir: ... Sibeveyh (ö. 161 h.), sadece isim vezinlerinden üçyüz sekiz misâl (vezin) zikretmiştir. İbn es-Serrâc (ö. 316 h.), Sibeveyh'in zikrettiklerine yirmi iki misâl daha eklemiştir. Sonra Ebû 'Amr el-Cermî (ö. 225 h.) ve İbn Hâleveyh (ö. 370 h.) bunlara birkaç tane daha eklemiştir. Zikretmedikleri ise zikrettiklerinden kat kat fazladır. Araştırma ve gayretlerimiz ve kitaplarda dağınık halde bulunanları derlemek suretiyle ulaştığımız misâl sayısı toplam 1210'dur." Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 4.

فَعْلٌ (ay) isminin vezni فَعْلٌ; جَمَلٌ (yük) isminin vezni فَعْلٌ şeklindedir. Kelimeler, bu mizana göre ölçülür ve birinci harfe *fâu'l-kelime*, ikinci harfe *aynu'l-kelime* ve üçüncü harfe de *lâmu'l-kelime* (ya da *lâmu'l-fil*) denir². Bu çalışmada, vezinlerle ilgili harf düşmesi (hazf), harf ilavesi (ziyâde), ta'vîz (düşen harfin, başka bir harfle telafi edilmesi) ve harflerin yer değiştirmesi (kalb mekânî) türünden olgulara değinilmeyecektir.

Makalenin konusu, sülasî mücerret kelime vezinlerinin yapısal çokanlamlılık açısından incelenmesi olduğundan, önce yapısal çokanlamlılıktan kısaca bahsedecek, daha sonra da bu çerçevede فعل yapısının yapısal çokanlamlılık yönü ele alınacaktır.

Kelimelerin en az iki tarafı vardır: Biçim ve anlam. İki arasındaki ilişkiyi sağlayan şey ise delâlettir. Delâlet/gösterge çerçevesinde, dâll/gösteren-medlûl/gösterilen ilişkisine baktığımızda karşımıza ilk önce sözcük ve onun karşılığında anlam çıkmaktadır. Anlamı, 'sözcüğün başlangıçtaki kavramı' olarak görür, ama sonradan aynı sözcüğün 'farklı terkiplerde yeni tepkilere karşılık olarak yeni kullanımlar elde ettiği' gerçeğini kabul eder, dolayısıyla, 'sözcüğün yansıttığı ilk kavramı ve edindiği yeni kullanımları³ bir bütün olarak onun anlamları' şeklinde bir değerlendirmeye gidersek; buna göre sözcüğün yansıttığı ilk kavramın, onun ilk anlamı olduğu sonucuna varırız. Buna göre kavram ile anlam aynı şeydir. Sözcüğün sonradan elde ettiği yeni kullanımlar ise onun kavramları değil anlamlarıdır. Bu ifadeye göre de anlamlar, sözcüğün kullanımlarıdır. Şu da var ki, bir sözcüğün birden fazla anlamı olabilir ama birden fazla kavramı olamaz. Çünkü, sözcüğün delalet ettiği ilk anlamı -ki bu tektir-, onun kavramıdır. Kavram ise, sözcük zikredildiğinde zihnimizde beliren o nesneye ait genelleme, o nesnenin özellikler toplamıdır⁴.

² Bkz. İbnu'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-ta'rif*, s. 6; el-Hamlâvî, *Şezâ'l-'arf fi fenni'ş-şarf*, s. 11; el-Halvânî, Muhammed Hayr, *el-Vâdîh fi 'ilmi'ş-şarf*, s. 60; İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-evzân*, s. 273.

³ Şubhî'ş-Şâlih, bunlardan kelime ve siyganın temel anlamı (الدلالة الوضعية الأولى) ve sonradan kazandığı anlam (الدلالة المكتسبة المتطورة) olarak sözeder. Bu iki delalet hakkında geniş bilgi için bkz. Şubhî'ş-Şâlih, *Dirâsât fi fi'khi'l-luğa*, s. 168-172.

⁴ Kavram, anlam ve bunlarla ilişkili hususlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve karîne İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000, Birinci Bölüm: Lafız-Anlam İlişkileri (s. 28-106).

Sözcüğün kavramı, anlamı ve kullanımları dışında, bir de onun yapısal anlamı vardır. Bir diğer ifadeyle sözcükler, iletişim amacıyla cümle içinde kullanılacağı zaman onlara yapısal anlamlar yüklenir. Çünkü yapısal anlamı olmayan sözcüklerle iletişim kurulamaz. İşte yapısal anlam, genel olarak, yukarıda bahsettiğimiz gibi sözcüğün doğrudan yansıttığı kavram ve anlamları dışında kalan, cümleyi anlamamızı sağlayan sözcükler arası ilişkilerdir⁵.

Charles C. Fries, “yapısal anlam, herhangi bir dilin gramatikal yapıyla ilişkili anlamları (yapısal anlamları: structural meanings) belirleyen ilişkilerden oluşur” diyor. Cümledeki vurgulama, istifham ya da rica gibi anlamlar, cümle terkinin belirlediği yapısal anlamlardandır. Yapısal anlamlardan biri de, kendilerine işaret edilen farklı unsurların yerine getirdiği görevlerle ilişkili olanlardır [Kim (من) ya da ne (ماذا) olayı ortaya koydu.... vs.]. Cinse, fiilin zaman ve şekline vs. ait olan yapı anlamlarının belirtilmesi, her hangi bir dil sisteminin işlevli hale getirilmesinin bir parçasıdır⁶. Buna göre yapısal anlam, cümledeki tek tek sözcüklerin sözlük anlamlarından ayrı olarak, diğer sözcüklerle olan ilişkisinden, cümle ve sözce içindeki yerinden ve işlevinden, hatta sözlü dilde vurgu ve titremeden doğan anlam⁷ olarak da tanımlanabilir.

Yapısal anlamı Arapça’da değerlendirecek olursak, “Arapça cümlede yapısal anlamı, cümle içindeki öğeler arası isnat, terkip, tebe’iyyet, tahsîs gibi nahvî ilişkiler ve te’hîr-takdîm gibi hususlar belirler” diyebiliriz. Ayrıca şunu da zikretmemiz gerekir ki, Türkçe gibi eklemeli bir dilde eklerin gördüğü fonksiyonların bir kısmı Arapça’da harekeler tarafından, diğer bir kısmı da edatlar (*edâvâtu’r-rabt*) aracılığıyla yerine getirilir. Eklemeli dillerde bazı yapısal anlamlar, kelimenin köküne getirilen fazlalıklarla ifade edilmekte iken, bu gibi anlamlar çekimli bir dil olan Arapça’da siygaların farklı şekillere sokulmasıyla elde edilmektedir. Örn. Türkçe’de git- eyleminden etken bir yapı elde edilmek istenince kelimenin köküne -en eki (yapım eki) eklenmekte (gid-en), Arapça’da ise فعل yapısı فاعل siygasına dönüştürülmektedir. Şu halde, Arapça’da ism-i fâil dediğimiz bu yapıda, zâid olarak getirdiğimiz *elif* harfinin yapısal bir anlamı, daha doğru bir ifadeyle yapısal bir anlam yükü vardır ve kelime bu anlamı,

⁵ Yapısal anlam için bkz. Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, s. 85-86.

⁶ es-Sa‘rân, *İlmu’l-luğa*, s. 231.

⁷ Koç, Nurettin, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, s. 304.

فاعِل vezniyle kazanır. Dolayısıyla, bir kelimeyi, kendi içinde incelemek bir sarf incelemesi olduğundan, sarf düzeyinde kelimenin yapısal anlamı demek, o kelimenin, o vezinde gelmesinden dolayı kazandığı anlamlar olduğu sonucu çıkacaktır. Kelimenin isim, fiil ya da harf olması, belirsiz/nekre ya da belirli/marife olması, tekil/müfret, ikil/müsenna ya da çoğul/cemi olması da o kelimenin yapısal anlamlarındandır.

Yeri gelmişken, İbn Cinnî (ö. 392 h.)'nin belirttiği, tek bir fiil için söz konusu edilebilecek delaletlere değinmekte yarar görüyoruz. İbn Cinnî'nin, delâlet ilişkileri çerçevesinde ele aldığı hususlardan biri fiilin delâletleridir. O, fiilin delâletini üçe ayırmaktadır: Lafzî, sınaî ve manevî delâlet. Bu üç delâlet arasında lafzî delâleti ilk sıraya, sınaî delâleti ikinci ve manevî delâleti de son sıraya koymaktadır. İbn Cinnî, tüm fiiller için bu üç delâletin de söz konusu olduğunu belirtmiştir. Örneğin قام fiilinin lafzî masdarına (lafzî delâlet), binası zamanına (sınaî delalet) ve anlamı da fâiline delâlet eder (manevî delalet). Bunlar, lafız, siyga ve anlamının delâletleridir⁸.

İbn Cinnî, sarf yapılarının yani vezinlerin delâletini de sınaî delâlet olarak görmektedir. İbn Cinnî'nin sınaî delalet olarak söz ettiği anlamı biz, yapısal anlam olarak belirliyoruz. O, قَطَعَ veznindeki قَطَعَ (küçük küçük parçalara kesmek) ve كَسَّرَ (küçük küçük parçalar halinde kırmak) kelimelerini örneklendirirken şunları söylemiştir: “Bu iki fiilin lafızları, hades (masdar/oluş) anlamı bildirir, biçimleri ise iki şey ifade eder: (1) Geçmiş zaman, (2) Fiilin çokça yapılmış olması. Aynı şekilde ضَارَبَ kelimesi, lafzen hadese (vurma eylemi), binasıyla geçmiş zamana ve fiilin iki şey tarafından gerçekleştiğine delâlet eder. Aynı kelime, anlamıyla da bir fâilinin olduğunu gösterir. Yani her bir fiilin toplam dört anlamı vardır⁹.

Yapısal anlamın ne demek olduğu belirlendiğine göre, yapısal çokanlamlılığa geçmeden önce çokanlamlılıktan da kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Çünkü yapısal çokanlamlılık, çokanlamlılığın yapısal kısmını oluşturur.

⁸ Bkz. İbn Cinnî, *el-Haşâ'î ş*, III, 98. İbn Cinnî'nin fiilin lafzî, sınaî ve manevî delâletlerine getirdiği yorumlar hakkında ayrıca bkz. Menkûr, ‘Abdulcelîl, *‘İlmu’ d-dilâle usûluhu ve mebâhîşuhu fi’ t-turâsî’ l-‘Arabî*, min Menşûrâti ittiḥâdî’ l-kuttâbi’ l-‘Arab, Dimeşek 2001.

⁹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Haşâ'î ş*, III, 101.

Sözcüklerin birden fazla anlam ifade etmeleri hususunda akla en yakın açıklama şudur: Başlangıçta her bir gösterge, mutlaka bir nesneyi, bir duyguyu, bir kavramı adlandırmalı, dolayısıyla, iletişimde kullanılacak her bir varlık, kavram, bir göstergeyle anlatılmış olmalıdır¹⁰. Oysa, günümüzde ister sözlüğe baktığımızda, isterse herhangi bir iletişime girdiğimizde, neredeyse hiçbir sözcüğün tek anlamlı olmadığını hemen farkederek, konuşurken ortaya koyduğumuz ses vurgusunu ve beden dilini (özellikle jest ve mimikleri) de dikkate aldığımızda, bir kelimenin farklı bağlamlarda nasıl farklı anlamlar için kullanılabildiğini anlarız. İşte, çok-anlamlılık, bir sözcüğün, asıl kavramını koruyarak, yeni kavramlar içermeye özelliğine sahip olması demektir. Bir başka deyişle, gösteren tek, gösterilen çoksa, çokanlamlılık söz konusudur¹¹.

Özellikle bağlamın belirlenememesi ve karînelerin ortaya konulamaması halinde iletişimde aksaklık çıkarabilecek bir yapıya sahip olan çokanlamlılık semantik, pragmatik ve sentaktik çokanlamlılık olmak üzere üç türde karşımıza çıkabilmektedir. Bunlardan, sentaktik çokanlamlılık, bir sözcüğün birden fazla kategoriye ait olması, dilde birden çok sentaktik görevde kullanılması olarak tanımlanmaktadır¹². Bizi burada ilgilendiren kısım işte bu sentaktik çokanlamlılık, diğer bir ifadeyle yapısal çokanlamlılıktır. Temmâm Hassân, yapısal çokanlamlılıktan “tek bir yapının işlevsel çokanlamlılığı” olarak bahsetmektedir¹³.

Dikkat edileceği üzere çokanlamlılık, bir göstergenin birden fazla anlamda kullanılabilme özelliği, yapısal çokanlamlılık ise kelime ya da cümlelerin, birden fazla kategoriye ait olması ya da bunların birden fazla görevde kullanılabilme özelliğidir.

Anlam ve çokanlamlılıktan kısaca bahsettikten sonra şimdi yapısal çokanlamlılık üzerinde biraz daha durmak konuyu daha da netleştirecektir.

İbn Fâris, *es-Sâhibî* adlı kitabında, فَعَلَ yapısının iki zıt manaya gelebileceğini söyleyerek şu örnekleri vermektedir: بعث الشيء: بعثه، واشترته (sat-

¹⁰ Bkz. Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, s. 123.

¹¹ Bkz. Koç, *Dilbilgisi Terimleri*, s. 71-72. “Gösteren” sözcüğü, sözcüksel çokanlamlılıkta sözcüğe, yapısal çokanlamlılıkta yapıya; “gösterilen” sözcüğü ise sözcüksel çokanlamlılıkta anlama, yapısal çokanlamlılıkta fonksiyon/işlev/vazifeye işaret etmektedir.

¹² Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, s. 119.

¹³ Bkz. Temmâm Hassân, a.g.e., s. 165.

tım/satın aldım), وشدّدته، وأرخيئته، رتوت الشيء: (serbest bıraktım/sıkıca bağladım), جمعته وفرقته شعت الشيء: (topladım/dağıttım) vb¹⁴. Örneklerde görülen, sarfî bir siyganın böylesine iki zıt manaya gelmesini biz, ezdâd kaynaklı yapısal çokanlamlılık türü olarak niteliyoruz.

Daha önce yaptığımız açıklamaları ve yukarıdaki örnekleri de dikkate alarak yapısal çokanlamlılığı şu şekilde tanımlayabiliriz: *Yapısal çokanlamlılık, bir siyganın, bir yapının, bir terkinin ya da bir cümlelerin, sözcüksel anlamları tek olduğu halde, birden fazla anlama gelebilmesi, birden fazla işlev için kullanılabilmesidir.* Buna göre kelime ve terkiplerin temel anlamları yanında birden fazla yan anlamda kullanılabilme özelliği sözcüksel çokanlamlılığın; sarfî (siyga) ve nahvî bir yapının (edâtların) birden fazla anlama gelebilme ihtimali de yapısal çokanlamlılığın konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla yapısal çokanlamlılığın hem nahvî hem de sarfî olmak üzere iki farklı boyutu vardır.

Şunu bilmeliyiz ki, tek bir yapı (cümle de dâhil), çokanlamlıdır ve siyak dışında kendisine nispet edilebilecek bütün anlamlara aynı düzeyde yaklaşır. Ancak, bir yapı, siyak içerisinde lafzî, manevî ve hâlî karînelerin belirlediği tek bir anlam ifade edecektir¹⁵. Arap dilinde, çekim yapılarına baktığımızda örneğin müenneslik *tâ'* sının bazen bir fiili (فتحت "açtı") bazen bir ismi (طالبة "bir bayan öğrenci") müennesleştirdiği, bazen de tek bir şeye delâlet etmek için kullanıldığını (تفاحة "bir elma"), hatta mübâlağa için (فعالة yapısında olduğu gibi) dahi geldiğini görebiliriz. Aynı şekilde *elif-nûn'* un bazen hakikî müsenna için (ألبينان gibi), bazen de mutabakat için (البيتان الجميلان gibi) geldiğini görürüz. Bazı durumlarda ise *elif-nûn'*, fiilin sonuna gelerek, *elif* harfi ikile, *nûn* harfi ise ref' alâmetine delâlet eder. Aynı şekilde, merfû ismin, hem fâil, nâib-i fâil, *kâne'* nin ismi, *inne'* nin haberi, mübteda, haber, hem de tâbi (na't, bedel, atf, tekit'ten biri) olarak gelebilmesi; yine, mansûp ismin, hem beş mef'ûlden biri (mef'ûlun bih, mef'ûlun fih, mef'ûlun anh, mef'ûlun lieclih, mef'ûlun

¹⁴ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, s. 190.

¹⁵ Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 164, 165, 371-372. er-Rummânî (ö. 384 h.)'nin *Ma'ânî'l-ğurûf* adlı kitabında bazı harflere yapmış olduğu taksimler sarfî yapısal çokanlamlılık cihetiyle ilgi çekicidir. O, kitabında, onbir çeşit *elif*ten, yedi çeşit *he'* den, on çeşit *ye'* den, sekiz çeşit *nûn'* dan ve yedi çeşit *te'* den bahsetmiştir. Bkz. er-Rummânî, *Kitâbu Ma'ânî'l-ğurûf*, (thk. 'Abdulfettâh İsmâ' il Şelebî), Dâru'ş-Şurûk, 2. baskı, Cidde 1981, s. 143-153.

mutlak), hâl, temyiz, müstesnâ, muzâf münâda, muhtas isim, müşteğal anı, hem de tâbi vb. olabilmesi de bir yapının birden fazla işlevselliği çerçevesinde yapısal çokanlamlılığa girmektedir¹⁶.

Yapısal çokanlamlılık dâhilinde, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşbehe vs. müştâk isimlerin vasfiyyet özellikleri unutulup alem (özel isim) olarak kullanılmaları (حَسَن ، أَشْعَب ، شَرِيف ، طَاهِر، gibi); masdarın isim oluşu unutulup fiilin yerine konulması (ضَرْبًا زَيْدًا gibi); fiilin fiilliği unutulup özel isim (*el-ismu'l-'alem*) olarak nakledilmesi (يَزِيدُ ، يَشْكُرُ gibi); zarftaki zarfiyet anlamı unutulup şart ya da istifham edâtları olarak kullanımı (مَتَى ، حَيْثُ ، أَيْنَ ، گibi); مُنْ ve مُنْذُ lafızlarının harf oluşu unutulup bunların cümlelerle birlikte getirilerek ibtidâ-i gâye anlamında zarf olarak kullanımı; مَنْ ، مَا ve مَآ lafızlarının ism-i mevsûl özellikleri unutulup bunların şart ya da istifham gibi üsluplarda kullanılmaları... bütün bunlar, nakil kabilinden ve tek bir sarfi yapının işlevsel çokanlamlılığı türünden örneklerdir¹⁷.

Fiil siygaları da böylesi bir çokluğa ve ihtimale müsaittir. Örneğin اُفْعَلْ siygasına bakarsak, bu siyganın anlamının ta'diye (geçişlilik), bir şeyin bir sıfatta bulunması, selb ve izâle (kelimenin delalet ettiği anlamın kendisinden giderilmesi), sayrûret (bir şeyi bir şey sahibi yapma, bir hâlden başka bir hâle dönüşme), duhûl (bir yere/zamana girme), istihkâk (hak etme/vakti gelme), ta'rîz (sunma, yüzyüze getirme), temkîn (imkân verme/yaptırma) olabileceğini; yine فَعَلْ yapısının anlamının teksîr (bir şeyi çokça yapma), bir şeyi fiilin aslına nispet etme, teveccüh (bir şeye/yere yönelme), bir şeyi kabul etme olabileceğini görürüz¹⁸.

Yapısal çokanlamlılık oluşturan bir diğer faktör de hem fiil hem de isim siygalalarının aynı vezinlerde gelebilmeleridir. Her ne kadar genel olarak isimlerin, sıfatların (müştakların) ve fiillerin kendilerine ait, diğerlerinden farklı siygaları olsa¹⁹ da, bazı siygalarda hem isim hem de fiil için ortak olarak kullanılabilir. Örneğin bu siygalardan şunları sayabiliriz: فَعَلَ ، فَعِلَ ، فَعُلَ ، فَعُلَّ ، فَعَلَّ ، فَعَلَّ . Bu siygalarda, şu örneklerde görüleceği üzere görünüş itibarıyla aynı olsa da birisi isim, diğeri fiil olarak gelmektedir:

¹⁶ Bkz. Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 164-165.

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 98, 119-120, 164-165.

¹⁸ Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 164.

¹⁹ Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 136.

جمل (erkek deve), كَتَبَ (yazdı); حَذِرَ (uyanık, dikkatli), عَلِمَ (bildi); أَبْيَضَ (beyaz), أَقْدَمَ (ileri atıldı); جَعْفَرَ (Ca'fer), دَحْرَجَ (yuvarladı); خَاتَمَ (yüzük), سَابَقَ (yarıştı) gibi²⁰.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra, şimdi de asıl konumuz olan فعل yapısının, ne gibi bir yapısal anlamı olabileceğine ve çokanlamlılığından kaynaklanan ne gibi problemler oluşturabileceğine geçebiliriz.

1. İsim Olarak Sülâsî Mücerret (فعل) Yapılar

Hepsi de bir kök harfine karşılık gelen sülâsî mücerret isimlerin toplamda on iki farklı vezni vardır: فُلَسَ (pul ve para), فَرَسَ (at), رَجُلَ (erkek insan), كَيْفَ (kürek kemiği, omuz), فُئِلَ (kilit), لُعَزَ (bilmece), عُنُقَ (boyun), دُبِلَ (çakal), رَجَلَ (ayak), عِنَبَ (üzüm), حَبِكَ (yol, yörünge), إِبِلَ (deve sürüsü) gibi. Misallerini verdiğimiz bu isimler, şu on iki vezinde gelmişlerdir: فَعَلَ، فَعُلَ، فَعِلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعُلَ، فَعِلَ.²¹

Sarf âlimleri, yukarıda saydığımız sülâsî aslî isim vezinlerinden (فَعُلَ ve فَعِلَ dışında) her birinin hem sıfat hem de isim olabileceğini söylemişlerdir²². سَهْمَ (ok), سَهْلَ (kolay); قَمَرَ (ay), بَطَلَ (kahraman); كَيْفَ (omuz), حَذِرَ (dikkatli, uyanık); عَضُدَ (pazu, güç), يَبْقُظَ (uyanık); حَمْلَ (yük), نَبْضَ (yıkık); عِنَبَ (üzüm), زَيْمَ (dağınık, ayrılmış parça); إِبِلَ (deve sürüsü), بِلَرَ (iri, kocaman); فُئِلَ (kilit), حُلُوَ (tatlı); صَرَدَ (bir tür karga), حُطَمَ (zâlim sert çoban, obur); عُنُقَ (boyun), نَاقَةَ سُرُوحَ (hızlı deve) gibi.

Biz bu vezinleri burada tek tek *isim*, *sıfat* ve *masdar* olabilme açılarından ele alacak, bu vezinlerde *çoğul* olarak gelmiş kelimeler varsa, bunu da ayrıca belirteceğiz.

²⁰ Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 338.

²¹ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 60-61; Ebû Hâyân, *el-Mubdi' fi't-ta'sîf*, s. 55; İbnü'l-Hâcib, a.g.e., s. 9-10; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 13-14; el-Halvânî, a.g.e., s. 141-143; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 39-40.

²² İbn Cinnî, *el-Munşif*, s. 18; Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 334; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 39-40.

1.1. فَعْلٌ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılır; فَهْدٌ (panter), كَلْبٌ (köpek) ve صَعْبٌ (zor), ضَخْمٌ (iri) gibi²³.

b) Müteaddî mücerret sülâsî fiilin -yaygın- masdar vezinlerindedir; رَدًّا رَدًّا (geri çevirmek, kabul etmemek), ضَرْبًا ضَرْبًا (vurmak, dövme) gibi²⁴.

فَعْلٌ vezninde gelen lâzım fiillerin kıyâsî masdarı, قَعْدٌ قُعُودًا؛ جَلَسَ جُلُوسًا، فَعْلٌ vezninde gelen lazım fiil illetliyse, bu tür fiillerin gelebileceği masdar vezinlerinden biri de فَعْلٌ'dir (örn. سَارَ سَارًا يَسِيرًا سِيرًا gibi)²⁵. Bu da فَعْلٌ vezninde hem müteaddî hem de lâzım masdarlar gelebileceğini göstermektedir. Hatta Kahire Arap Dil Kurumu, el-Ferrâ' (ö. 215? h.)'nın rivayet ettiği "فَعْلٌ vezninin masdarı hiç duyulmamışsa, Hicâz lehçesine uyararak فَعْلٌ; Necid lehçesine uyararak فُعُولٌ şeklinde getir²⁶" sözü ya da birçok lâzım fiilin masdarının فَعْلٌ vezninde gelmesinden yola çıkarak, lâzım فَعْلٌ siygasının masdarı olarak hem فَعْلٌ hem de فُعُولٌ veznini câiz görmüştür²⁷.

c) İsm-i tafdîl siygası أُنْفَعُلٌ vezninde gelip de çok kullanımdan dolayı hemzesi düşmüş üç lafız (حَبٌّ، شَرٌّ، خَيْرٌ) bu vezinde gelmiştir²⁸.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki, فَعْلٌ siygası, hem بَيْتٌ (ev) gibi muayyen bir isim, hem ضَرْبٌ (vurma, dövme) gibi masdar, hem de شَهْمٌ (anlayışlı, kibar) gibi sıfat (sıfat-ı müşebbehe) için uygun

²³ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 61; es-Suyûtî, a.g.e., II, 5; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 13, 147; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 141.

²⁴ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 417, 418, 419; İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 26-27; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 147, 240; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 42.

²⁵ el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 43. Bu türden bir fiil olduğu halde masdar olarak başka vezinlerde gelenler de vardır. Geniş bilgi için bkz. el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 43. Biz burada bu veznin, masdar vezinlerinden sadece biri olduğunu vurgulamak istiyoruz.

²⁶ Bkz. İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 26.

²⁷ Kahire Arap Dil Kurumunun aldığı karar (44. dönem 7. oturum) için bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 377.

²⁸ el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 49.

bir yapıdır. Bu üç anlamdan biri ancak karînelerle belirlenebilir. Örneğin العَدْل kelimesi için böyle bir durum söz konusudur. Bu kelimeyi siyak içerisinde ele alır, العَدْلُ أساس الملك (Adalet, mülkün temelidir) ve هو الحكم العَدْلُ هو اللطيف الخبير (O, âdil, latif ve bilen hakemdir) ifadelerine bakarsak, birincisinin masdar, ikincisinin ise sıfat-ı müşebbehe olduğunu farkedebiliriz²⁹.

1.2. فِعْلٌ Vezni

a) Sülâsî isim vezinlerinden olan bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılır; عَدْلٌ (adalet), جَدْعٌ (hurma ağacının gövdesi) ve نَقْضٌ (yıkık), نَضُو (eskiyip atılmış) gibi³⁰.

b) Arapça'da masdarı فِعْلٌ vezninde gelen sülâsî (masdar) kelimeler فِعْلٌ veznine getirilerek değişmekte ve ism-i mef'ûl (edilgen) anlamında sıfat-isim türünden bir yapıya dönüşebilmektedir. Bu durum, الذَّبْحُ (boğazlama) ve الذَّبْحُ (boğazlanan/kurban); القَتْلُ (öldürme) ve القَتْلُ (öldürülen, düşman) kelimelerinde açıkça görülmektedir³¹. Şu örnekler de bu çerçeveye girmektedir: كَسْرُ (kırmak), كَسْرُ البَيْتِ (evin yanı, kırıntı); نَقْضٌ (yıkım), نَقْضٌ (yıkık, çökmüş); سَقَطٌ (düşmek), سَقَطٌ (çakmak taşından çıkan kıvılcım)³².

²⁹ Bkz. Temmâm Hâssân, a.g.e., s. 147-149. Burada, masdarların, sıfat tamlamasında kullanılabilceğini de hatırlatalım. Masdarlar, sıfat tamlamasında kullanıldığında mevsûfu ister müzekker ister müennes, ister müfret ister müsenna isterse cem'î olarak gelsin, kendisi tek yapıda gelir.

³⁰ Bkz. İbn Cinnî, *el-Munşif*, I, 18; İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 61-62; İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 25; es-Suyûfî, a.g.e., II, 5; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 126-127, 151; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 42; el-Halvânî, a.g.e., s. 142.

³¹ İbrâhîm es-Sâmerâî, *el-'Arabiyye, târîh ve te'vuvur*, s. 209-210. Ayrıca bkz. Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 151.

³² Bkz. İbrâhîm es-Sâmerâî, a.g.e., s. 212. Bu vezin, ism-i mef'ûl anlamında geldiğinde, sıfatı olarak hem müzekker hem de müennes isimler için aynı yapı kullanılır; هذا دقيقٌ طِخْرٌ (Bu öğütölmüş un, bu da öğütölmüş buğdaydır) gibi. Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 151.

c) Masdar vezinlerinden biridir. Örneğin, حَلَمَ جَلْمًا (ağırbaşlılık, yumuşak huylu olmak) ve فَسَقَ فِسْقًا (günahkar/fâsık olmak), ذَكَرَهُ ذِكْرًا (anmak, zikretmek), قَالَ قَوْلًا/قِيَالًا (söylemek) عَلِمَ عِلْمًا (bilmek) gibi³³.

1.3. فُعْلُ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılabilir; فُرُطٌ (küpe), فُعْلٌ (kilit) ve مَرٌّ (acı), حُلُوٌّ (tatlı) gibi³⁴.

b) Kıyasî olmayan mübalağa siygalarından kabul edilmiştir; غُفْلٌ (meçhul, kapalı) gibi³⁵.

c) Lâzım ya da müteaddi fiillerin masdar siygalarından biridir; فَبِخٌ (çirkinlik), خَبَّتْ خُبْنًا (pis olma), نَضِجَ نَضِجًا (olgunlaşma), هَسَتْ هَسًا (has-ta/sıska olmak), شَرِبَ شُرْبًا (içmek), وَدَّ وَدًّا (sevmek/sevgi), كَفَرَ كُفْرًا (inkar etmek), جَاعَ جُوعًا (acıkmak), شَكَرَ شُكْرًا (şükretmek), شَعَلَ شُعْلًا (meşgul etmek/meşguliyet) gibi³⁶.

d) Çokluk bildiren cem-i teksîr siygalarıdır; أُسْدٌ (askerler), جُنْدٌ (aslanlar) gibi³⁷.

Bu siyga, sıfat olarak gelen ve müennesi فُعْلَاءُ vezninde olan أُنْعَالٌ siygasının kıyasî cem-i kesret veznidir; أَحْمَرٌ أَحْمَرًا . مُمْرٌ gibi³⁸. Bu özellikleri taşımadığı halde bu vezinde gelen başka kelimeler de vardır. نَاقَةٌ خَوَّارٌ وَخَوْرٌ (sütü bol) ve رَجُلٌ خَوَّارٌ وَخَوْرٌ (zayıf, korkak) gibi³⁹. Diğer taraftan bu vezinde gelenlerden aynel ve lamel-fiilleri sahîh olan ve mudaaf olmayanların

³³ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 418; İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 26.

³⁴ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 61; İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 25; es-Suyûtî, a.g.e., II, 5; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 127-128, 149; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 39; el-Halvânî, a.g.e., s. 142.

³⁵ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 149.

³⁶ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 418-419; İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 26; el-Halvânî, a.g.e., s. 161.

³⁷ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 104-112, 149. Çokluk bildiren diğer siygalardan bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 104-112.

³⁸ el-Hamlâvî, a.g.e., s. 64. Bunun tek istisnası olarak, فُعْلٌ vezninde gelmiş olan ve aslında فُعْلٌ şeklinde gelmesi gereken ثَلَاثٌ لَيْالٌ دُرْعٌ (başı siyah sonu beyaz/başlangıcı karanlık sonu aydınlık üç gece) örneği zikredilmiştir. Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 86.

³⁹ es-Suyûtî, a.g.e., II, 86.

aynel-fiilleri şiirde çoğu kere dammelendiği olur (أَجَلٌ بِنَجْلَاءٍ . نُجْلٌ) “geniş, güzel” gibi⁴⁰.

1.4. فَعْلٌ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılabilir; جَمَلٌ (deve), جَبَلٌ (dağ), فَرَسٌ (at) ve بَطَلٌ (kahraman), حَسَنٌ (iyi, güzel, hoş), شَلَلٌ (felç) gibi⁴¹.

b) Hem lâzım hem de müteaddi mücerret sülâsî fiillerin masdar vezinleri arasındadır; فَرِحَ فَرِحًا (sevinmek), حَوِيَ حَوِيًّ (göğsü sıkışmak, aşırı sevgi duymak), شَلَّ شَلًّا (felç olmak), كَرُمَ كَرْمًا (cömert olmak), حَلَبَ يَحْلِبُ حَلْبًا (sağmak), طَلَبَهُ طَلْبًا (istemek) gibi⁴².

1.5. فَعِلٌ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılır; كَيْدٌ (karaciğer), كَيْفٌ (omuz) ve وَجَعٌ (acı çeken/acılı), حَذِرٌ (uyanık/dikkatli) gibi⁴³.

Sıfat vezinlerinden biri olan فَعِلٌ vezninde gelen örneklerin çoğu aynı zamanda فَعْلٌ vezninde de gelmiştir; فَطِنٌ . فَطِنٌ (zeki) ve طَمِعٌ . طَمِعٌ (aşırı istekli) ve نَجِدٌ . نَجِدٌ (cesur) gibi⁴⁴. Yine, نَطَسٌ . نَطَسٌ (bir şeyde aşırıya giden); يَنْظُرٌ . يَنْظُرٌ (uyanık/dikkatli) ve نَكِرٌ . نَكِرٌ (zeki/dahi) örnekleri de böyledir⁴⁵.

⁴⁰ el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 64-65. عُنُقٌ kelimesi عُنُقٌ şeklinde okunabilir. فُعْلٌ kelimesinin de bir görüşe göre فُعْلٌ şeklinde okunabileceği belirtilmiştir. Çünkü عُسْرٌ ve عُسْرٌ kelimeleri عُسْرٌ şeklinde okunmuştur. Bkz. İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 13.

⁴¹ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 62; İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 25; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 5; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 39; İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 13, 127-128, 148. el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 141. ساقٌ، دارٌ، بابٌ، ساقٌ kelimeleri de فَعْلٌ vezninde gelen isimlerdendir. Zira bunların asılları فاعلٌ kelimesi gibi (ikinci kök harfi *vâv* asıllı) olup, ses değişiminden önceki hâlleri بوبٌ، دؤرٌ، سؤقٌ şeklinde idi. İlet harfi ve iki benzer harekenin birarada bulunması sebebiyle illet harfi *elif*'e dönüşmüştür. Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., II, 463.

⁴² Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 417-419; İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 26-27; İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 148, 240.

⁴³ Bkz. İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 25; es-Suyûtî, a.g.e., II, 5; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 39; İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 14, 126-128, 148-149; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 142.

⁴⁴ Bkz. İbrâhîm es-Sâmerâî, a.g.e., s. 212.

⁴⁵ Bkz. İbrâhîm es-Sâmerâî, a.g.e., s. 212-213. Bu vezinde sıfat olarak gelen ve mef'ûl (edilgen) anlamı veren iki tane kelime zikredilmiştir. Bunlar şunlardır: غلامٌ خدعٌ (kötü beslenmiş) ve غلامٌ سغلٌ (kötü beslenmiş). Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 83.

b) Kıyasî mübalağa siygalardan biridir; حَدِّزْ (teyakkuz halinde) gibi⁴⁶.

c) Masdar vezinlerinden biridir; حَرَمَهُ حَرِماً (mahrum bırakmak), سَرَقَهُ سَرِقاً (çalmak), حَتَفَهُ حَتِيفاً (boğmak), ضَحِكَ ضِحْكَ (gülmek), لَعِبَ لَعِباً (oynamak) gibi⁴⁷.

d) فُعِلْ vezninde gelip de ikinci harfi boğaz harflerinden olan kelimeler (örn. فَجِدْ gibi), فَخِذْ ve فَيْخِذْ ve فَيْخِذْ şeklinde de okunabilmektedir⁴⁸. Diğer taraftan, فُعِلْ veznindeki bazı sıfat-ı müşebbeheler için فُعِيلْ vezninin de kullanılacağı söylenmiştir: حَرٌّ وَحَرِيٌّ (örn. zikre değer) ve حَزِينٌ وَحَزِينٌ (üzgün) gibi⁴⁹.

1.6. فُعُلْ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem de nâdir de olsa sıfat için kullanılır; رَجُلٌ (adam), سَيْعٌ (aslan) ve حُدْتُ (tatlı dilli) خُلْتُ (şeyleri/olayları birbirinden ayırabilen) gibi⁵⁰.

1.7. فَعَلْ Vezni

a) Sülâsî isim vezinlerinden olup, hem isim hem de sıfat için kullanılır; عَوَضٌ (bedel/karşılık), ضِلَعٌ (kaburga kemiği), عِنَبٌ (üzüm) ve زَيْمٌ (dağınık, parçası ayrılmış), عَدَى (kıyı, düşmanlar, gurbetçiler) gibi⁵¹. Sıfat olarak sadece bu iki kelime zikredilmiştir⁵².

⁴⁶ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 149.

⁴⁷ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 417-419; İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 26.

⁴⁸ İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 12. كَتَفٌ kelimesi de كَتَفٌ ve كَتَفٌ şekillerinde okunmuştur. Bkz. İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 12-13.

⁴⁹ Zikredilenler ve başka örnekler için bkz. Don Yuhanna Marta, "Fevâ'id şarfiyye ve nahviyye", *el-Meşriki*, s. 648-649.

⁵⁰ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 62; es-Suyûtî, a.g.e., II, 5, 93; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 13, 148; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 142.

⁵¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Munşif*, I, 19; İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 62-63; Ebû Ĥayyân, a.g.e., s. 55; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 184; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 142.

⁵² Sibeveyh, فَعَلْ vezninde sıfat olarak sadece عَدَى örneğindeki illetli ismin geldiğini belirtmiştir. İbn Kuteybe, Sibeveyh dışındakilerin bu vezinde مَكَانٌ سَوِيٌّ (düz yer), زَيْمٌ gibi örnekleri de getirdiklerini zikretmiştir (Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, s. 392.). Bazı nahiv âlimleri, مَكَانٌ سَوِيٌّ (En'âm, 6/161), وَمَكَاناً سَوِيٍّ (Taha, 20/58) âyetlerinde geçen سَوِيٌّ ve قِيمٌ vb. kelimeleri ve مَاءٌ رَوِيٌّ, رِضَى gibi örnekleri konu dışı sayarken, bazıları da bunları tevîl etmektedirler (Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 6.). Örneğin İbn 'Uşfûr bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "مُسْتَعْوِيٌّ kelimesi ise "müstevi" anlamında olup müzekkerle müzekker, müennesle müennes olması gerekirken, müennesle birlikteyken müennes olarak

b) Çokluk bildiren cem-i kesret vezinlerindedir; عَمَلٌ gibi⁵³. Bu vezin, فَعْلَةٌ vezninde gelen isimlerin düzenli çoğul veznidir; كِسْرَةٌ , حِجَّةٌ حَجَّحَ , كِسْرَةٌ (kırıntı), فُرْيَةٌ فَرَى (yalan) gibi. Bununla birlikte حَلِيَّةٌ ve حَلِيَّةٌ kelimelerinin فُعَلٌ vezninde de çoğulları duyulmuştur. Yine فُعَلَةٌ veznindeki bir kelimenin de (örn. صُورَةٌ صَوَّرَ gibi) فُعَلٌ vezninde çoğulunun geldiği gözlenmiştir⁵⁴.

c) Bu vezin, sülâsî fiillerin masdar vezinleri arasında da zikredilmektedir; عَظُمَ عَظْمٌ (büyük/iri/yüce olma), سَمِنَ (şişmanlık) ve صَغُرَ (küçüklük) ve غِنَى (zenginlik) gibi⁵⁵.

1.8. فِعْلٌ Vezni

Sülâsî mücerret isim vezinlerinden olup, nâdiren kullanılan vezinlerden birisidir⁵⁶. Hem isim hem sıfat için gelebilir; اِئِدٌ (deve) ve اِئِدٌ (yaban eşeği) gibi⁵⁷. اِطَلٌ (bel) kelimesi اِطَلٌ şeklinde, اِئِدٌ kelimesi ise اِئِدٌ şeklinde de okunmuştur ki, ikinci örnek için meşhur olanın şeddeli hali olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla اِئِدٌ kelimesinin diğerinden tahfif edilmiş şekli olması mümkündür⁵⁸.

gelmemiştir. رُبْعَةٌ سُبُوٌّ (düz yurt/ev) gibi. Dolayısıyla bu kelime gerçekte sıfat değildir. قِيمٌ kelimesi de aslında masdardır. Fakat sıfat olarak kullanılmıştır. Yine مَاءٌ رَوَى، ماءٌ صَرَى gibi ifadelerde de فُعَلٌ vezninde gelen ve sıfat olarak kullanılan isimler, mevsûfuna mutabakat sağlamamıştır. Bunlardan رَوَى و صَرَى kelimeleri hem çoğul hem de tekil için kullanılabilir; مِيَاءٌ رَوَى، ومِيَاءٌ صَرَى، ومِيَاءٌ صَرَى (doyurucu) gibi. Dolayısıyla bu kelimeler gerçekte فُعَلٌ vezninde gelmiş sıfatlar değildir." Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 63-65. Ayrıca bakılabilir: Ebû Hâyyân, *el-Mubdi' fi't-taşrif*, s. 55.

⁵³ Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 5; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 104-112, 184.

⁵⁴ el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 65.

⁵⁵ Bkz. İbnü'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 26-27.

⁵⁶ Bu sebeple olmalı ki Sîbeveyh, bu vezinde sadece اِئِدٌ kelimesinin geldiğini söylemiştir. Bkz. Ebû Hâyyân, *el-Mubdi' fi't-taşrif*, s. 55; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 39.

⁵⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Munşif*, I, 18; İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 65; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 392; es-Suyûtî, a.g.e., II, 6, 65-66; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 184.

⁵⁸ İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 65. Ayrıca bakınız. Ebû Hâyyân, a.g.e., s. 55; es-Suyûtî, a.g.e., II, 6. es-Suyûtî, *el-Muzhir* adlı eserinde, فُعَلٌ vezninde ve lügat (lehçe) olarak görülen birçok örnek zikretmektedir. Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 6, 66.

1.9. فِعْل Vezni

Yaygın görüşe göre sülâsî mücerret isim vezinlerindedir, fakat kullanımı bulunmamaktadır. Çünkü damme'den kesra'ya ya da kesra'dan damme'ye geçiş Arapça'da çirkin görülmüştür⁵⁹. Bununla birlikte *ذات الحَبِك* (Zâriyât, 7) âyetinde geçen *الحَبِك* kelimesi, şâz olarak görülen bir kıraate göre فِعْل şeklinde okunmuştur. Kelimenin bu vezinde okunmasının gerekçesi olarak, bir görüşe göre *حَبِك* ve *حُبِك* (*حَبِك* kelimesinin çoğulu "gökyüzündeki yıldızların yolları/yörüngeleri") şeklindeki iki lügatin içiçe girerek *حَبِك* şekline dönüşmesi, diğer bir görüşe göre *ذات* kelimesine itbâ (çeşitli yollarla harekeleri birbirine uydurmak suretiyle aralarında ahenk oluşturmak) için *hâ* harfinin kesralanması gösterilmiştir⁶⁰.

1.10. فَعْل Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılır; نُعْر (bülbül), صُرْد (bir tür karga), ve لُبْد (evinden ayrılmayan mukim/çok), حُطَم (zâlim sert çoban, obur) gibi⁶¹.

b) Yaygın kullanıma göre başka bir vezinde gelmesi gereken bazı kelimeler, bu vezinde gelmiştir⁶². Müennes çoğulların manevi tekil lafızları da böyledir; بُعِع، كُنِع، بُصِع، جُمِع gibi. Bu lafızlar، كُنِعَاوَات، بُصِعَاوَات، جُمِعَاوَات، كُنِعَاوَات kelimelerinden dönüşmüşlerdir⁶³. İsm-i tafdîl siygasında gelen أَخْرُ kelimesinin müennesinin çoğulu olan أَخْرُ kelimesinin ise madul (başka bir vezinden dönüşmüş) bir sıfat olduğu belirtilmelidir; مَرْرَتْ بِرَيْنَبٍ وَفَتِيَاثٍ أَخْرُ; örneğinde olduğu gibi⁶⁴.

⁵⁹ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 60-61; es-Suyûfî, a.g.e., I, 247; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 39-40; İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 14, 184.

⁶⁰ İbnu'l-Ĥâcib, a.g.e., s. 10; el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 39-40. Ayrıca bkz. es-Suyûfî, a.g.e., II, 6.

⁶¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Munşif*, I, 19-20; İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 62; es-Suyûfî, a.g.e., II, 5-6; İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 14, 149; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 142.

⁶² Bazı nahiv âlimleri bu vezinde 15 tane özel isim zikretmişlerdir: عُمَرُ، زُفْرُ، زُحْلُ، نُعْلُ، حُشْمُ، مُصْرُ، هُبْلُ، هُدْلُ، قُتْمُ، دُلْفُ، عَصْمُ، جُحَى، بُلْعُ، مُضْرُ، هُبْلُ، هُدْلُ، قُتْمُ. Bütün bunlar فاعِل siygasından maduldur. Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 131-133.

⁶³ Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 149.

⁶⁴ Bkz. İmîl Bedî' Ya'kûb, a.g.e., s. 149.

c) Çokluk bildiren cem-i teksîr vezinlerindedir; دُمَى (kukla, biblo, küçük heykel) gibi⁶⁵. تُحْمَة (hazımsızlık)'nin çoğulu olarak gelen تُحْمٌ da böyledir. Bu vezin, فُعَلَةٌ ve فُعَلَى (فُعَلٌ) vezninin müennesi) vezinlerinin düzenli çoğulu olarak gelmektedir. Örneğin, عُرْفَةٌ عُرْفٌ (oda), مُدْيَةٌ مُدْيٌ (bıçak), حُجَّةٌ حُجَجٌ (delil), صُعْرَى صُعْرٌ (daha/en küçük), كُبْرَى كُبْرٌ (daha/en büyük) gibi⁶⁶.

d) فُعَلٌ vezni, mübalağa vezinlerinden birisi olarak da zikredilmiştir, عُذْرٌ (vefasız) gibi⁶⁷.

e) Masdar vezinlerindedir; هَدَى هُدًى (ulaştırmak, hidayete erdirmek) ve سَرَى سُرًى (gece yürümek, geçmek) gibi⁶⁸.

1.11. فُعَلٌ Vezni

Nâdir kullanılan sülasi isim vezinlerinden biridir. Bu vezinde sadece دُبْلٌ (bir hayvan adı ve Ebu'l-Esved ed-Du`elî'nin kabilesinin ismi) ismi geldiği söylenmiştir⁶⁹. Bu vezinde olduğu söylenen bir diğer isim de دُبْمٌ (dübüür) kelimesidir. Bu iki kelimenin de büyük bir ihtimalle sülâsî mücerret mazi fiilin meçhul yapısından menkûl isimler olduğu ileri sürülmüştür⁷⁰. Çünkü bu vezin (فُعَلٌ), sülâsî mücerret meçhûl mazi siygasına tahsis edilmiştir⁷¹. Bu vezinden olduğu söylenen bir diğer kelime olan وَعَلٌ ise وَعَلٌ (dağ keçisi, güçlü, efendi) kelimesinin bir lehçesi olarak görülmektedir⁷². Bu sebeple, sülasi mücerret isim vezinleri arasında sayılmamaktadır.

⁶⁵ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 104-112, 149; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 65.

⁶⁶ Fakat, *cesur* erkeğin bir sıfatı olan بُهْمَةٌ kelimesinin, فُعَلَةٌ veznindeki نُبْوَةٌ ve نُبْوَةٌ kelimelerinin, فُعَلَةٌ veznindeki لُبْيَةٌ kelimesinin ve فُعَلَةٌ vezninde gelen تُحْمَةٌ kelimesinin çoğulunun bu vezinde (فُعَلٌ) gelmesinin ise şâz olduğu belirtilmiştir. Bkz. el-Hamlâvî, a.g.e., s. 65.

⁶⁷ Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 243.

⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, a.g.e., s. 26; es-Suyûtî, a.g.e., II, 62.

⁶⁹ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 392; es-Suyûtî, a.g.e., II, 6, 49; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 151; el-Halvânî, a.g.e., s. 143.

⁷⁰ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 60-61; İbnü'l-Hâcib, a.g.e., s. 9.

⁷¹ Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 334.

⁷² Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 50.

1.12. فُعَلٌ Vezni

a) Bu vezin, hem isim hem sıfat için kullanılır; طُنْبٌ (çadır ipi, kiris), عُنُقٌ (boyun) ve سُرْحٌ (hızlı), حُنْبٌ (cünüp, uzak, yabancı) gibi⁷³. Sıfat olarak gelmesi halinde müzekker ve müennes yapıları aynı olur, diğer bir ifadeyle müennes için de müzekker şekli kullanılır; وهذا امرأة حُنْبٌ, وهذا رجل حُنْبٌ gibi⁷⁴.

b) Çokluk bildiren cem-i kesret vezinlerindedir; عُمْدٌ (direkler) ve كُتُبٌ (kitaplar) gibi⁷⁵.

Yukarıda isim olarak فَعْلٌ yapısının (daha doğru bir ifadeyle yapılarının) kullanımları hakkında verilen bu bilgiler, bu yapıların birden fazla fonksiyon icra ettiklerini ve buna bağlı olarak sarf düzeyinde yapısal bir çokanlamlılığa yol açabileceklerini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı durum, fiil olarak kullanılan فَعْلٌ yapısı/yapıları için de geçerlidir. Aşağıda bu konu üzerinde durulacaktır.

2. Fiil Olarak Sülasî Mücerret (فعل) Yapılar

Tüm harfleri aslı (kök) olan sülâsî fiillerin dört farklı vezni vardır. Bunlar şunlardır: فَعْلٌ , فَعِلٌ , فَعَلٌ , فَعُلٌ . Bu vezinler, aşağıda müteaddi (geçişli) ya da lâzım (geçişsiz) oluşları açısından ele alınacak, farklı bir kullanımı varsa bu durum ayrıca belirtilecektir.

2.1. فَعِلٌ Vezni

a) Sülasî mücerred mazi fiil vezinlerindedir; ضَرَبَ gibi⁷⁶.

b) Bu vezindeki mazi fiiller, müteaddi ya da lâzım olarak kullanılabilir; ضَرَبَ ve قَعَدَ gibi⁷⁷. Bu vezindeki tek bir fiilin bazen hem müteaddi hem de lazım olduğu da görülmektedir. İbn Kuteybe (ö. 276 h.)'nin verdiği örneklerden bazıları şunlardır: هَجَمْتُ عَلَى الْقَوْمِ (saldırmak), هَجَمْتُ عَلَى

⁷³ Bkz. İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 25; es-Suyûtî, a.g.e., II, 6; el-Hamlâvî, a.g.e., s. 39; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 14, 127-128, 150; el-Halvânî, a.g.e., s. 142.

⁷⁴ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 150.

⁷⁵ Bkz. el-Hamlâvî, a.g.e., s. 65; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 104-112, 150. فُعَلٌ vezninin çoğul vezni olarak gelebilmesi hakkında Kahire Arap Dil Kurumu'nun aldığı kararlar için bkz. Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 396-397.

⁷⁶ Bkz. İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 17; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 147.

⁷⁷ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 180; Ebû Hayyân, a.g.e., s. 108; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 157.

دَلَعَ الرَّجُلُ (dilini sarkması/dışarı çıkması), القوم غيري (kışkırtmak); زادَ لسانَه (dil çıkarmak); نَقَصَ الشَّيْءُ (eksik olmak/azalmak), نَقَصْتُهُ (eksiltmek); ارتَمَ (artmak), زَدْتُهُ (arttırmak); هَبَطَ ثَمْرُ السَّلْعَةِ (malın fiyatının düşmesi), هَبَطْتُهُ (malın fiyatını düşürmek); رَعَتْ الماشية (yayılmak), رَعَيْتُهَا (yaymak); وَفَرَ الشَّيْءُ (bol olmak), وَفَرْتُهُ (bolca bulundurmak); عَبَّ الشَّيْءُ وَعَيْتُهُ (kusurlu olmak, kusurlu bulmak/ayıplamak) gibi⁷⁸.

2.2. فَعْلٌ Vezni

a) Sülâsî mücerret mazi fiil vezinlerindedir; شَرِبَ gibi⁷⁹.

b) Bu bapta gelen mazi fiil, müteaddi ya da lâzım olabilir; عَلِمَهُ ve مَرِحَ gibi⁸⁰.

Hastalık, rahatsızlıklar ve hüznün ya da bu anlamların zıddını ifade eden fiiller çoğunlukla bu vezinde gelmiştir; سَقِمَ (hasta/iyice zayıf oldu), مرضَ (hastalandı), برئَ (iyileşti), حزنَ (üzüldü), فرحَ (sevindi) gibi⁸¹. Renk, kusur ve süs bildiren fiiller de hep bu vezinde gelirler. Fakat, سَمِرَ (kararmak, esmerleşmek), عَجَفَ (zayıf/sıska olmak), حَمِقَ (ahmak/saf olmak), حرقَ (ahmak olmak), عَجِمَ (dili anlaşılmasız olmak, yabancı gibi konuşmak), رعنَ (aptalca hareket etmek) örnekleri, aynel-fiilleri açısından hem kesralı hem de dammeli olarak gelmiştir⁸².

2.3. فَعْلٌ Vezni

a) Mücerret sülâsî mazi fiil vezinlerindedir; ضَحَّخَمَ gibi⁸³.

⁷⁸ Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 296.

⁷⁹ Bkz. İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 17; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 148.

⁸⁰ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 180; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 157.

⁸¹ İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 19.

⁸² İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 19; es-Suyûtî, a.g.e., II, 98-99.

⁸³ Bkz. İbnu'l-Hâcib, a.g.e., s. 17; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 148. سُدُّتُهُ babındaki (yani ecvef vâvî sülâsî fiillerin müteharrik ref' zamirine bitişmeleri durumundaki feu'l-fiilin harekesi olan) damme, hareketin nakli için değil, kelimenin vâv'lı olduğunu göstermek için olduğundan, örnekteki kelimenin vezni فَعْلٌ değil فَعْلٌ şeklindedir. Aynı durum, بَعْتُهُ babındaki (yani ecvef yâî sülâsî fiillerin müteharrik ref' zamirine bitişmeleri durumundaki feu'l-fiilin harekesi olan) kesra için de aynı durum söz konusu olup بَعْتُ kelimesinin vezni فَعْلٌ şeklindedir. Oysa, حَفَّتُ babındaki (yani ecvef vâvî sülâsî fiillerin müteharrik ref'

b) Bu babta gelen mazi fiil, hep lâzım olarak gelir; ظَرَفَ (zarif oldu), شَرُفَ (şerefli oldu) gibi⁸⁴. Renk, kusur ve süs bildirdiği halde فَعَلَ vezninde gelmesi gereken رَعِنَ، عَجِمَ، حَمِقَ، حَمِقَ، عَجِفَ، سَمِرَ، أَدِمَ gibi bazı kelimelerin, hem bu vezinde hem de فَعَلَ vezninde geldiğini، فَعَلَ vezniyle ilgili açıklamalarda belirtmiştik.

c) Taaccub maksadıyla aslı müteaddi olan ama lâzıma dönüştürülmüş kıyasî taaccub siygalardan biri olarak da kullanılır; فَهَمَّ الرَّجُلُ (Adam ne kadar da anlayışlı /zeki) gibi⁸⁵.

2.4. فَعَلَ Vezni

Mücerret sülâsî mazi fiilin siyga ya da lafzen meçhul olan veznidir; دُهِسَتْ (dehşete düştü/şaşırdı) gibi⁸⁶. Meçhûl fiil için, “îcaz ya da bilinmediği ya da korkulduğu ya da yüceltmek veya alçak göstermek (ya da öyle olmasından dolayı) veyahut dinleyiciye kapalı kalması istendiği için fâili söz içinde zikredilmeyen mazi fiil” şeklinde bir tanımlamaya gidersek, aynı zamanda hem meçhul fiilin tanımını vermiş hem de ma'lûm fiilin meçhûl siygaya dönüştürülmesinin maksadını açıklamış oluruz.

Meçhûl fiiller, genel olarak malûm yapılarından dönüştürülmüş fiillerdir. Fakat, Arap dilinde, sadece meçhûl olarak gelen fiiller de vardır. Bunlardan bazıları şunlardır; عُنِيَ فُلَانٌ بِحَاجَتِكَ (Fulan kişi, senin ihtiyacınla ilgilendi), زُهِيَ عَلَيْنَا (Bize karşı büyüklendi), فُلِحَ (Felç geçirdi), حَمَّ (Bedenini hummadan dolayı iyice ateş bastı), سُلَّ (Verem hastalığına yakalandı), جُنَّ (Delirdi/aqlını yitirdi), أُغْمِيَ عَلَيْهِ (Bayıldı) ve شُدَّ (şaşkınlaştı/şaşırdı) gibi⁸⁷.

zamirine bitişmeleri durumundaki fâu'l-fiilin harekesi olan) kesra, yapıyı açıklamaktadır yani mazi fiilin vezninin فَعَلَ değil، فَعَلَ şeklinde olduğunu göstermektedir. Bkz. İbnü'l-Hâcib, a.g.e., s. 19.

⁸⁴ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 180; Ebû Hayyân, a.g.e., s. 108; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 157. Müteaddî olarak kullanılan (أَيُّ رَحْبَتْ بِكَ) örneğinin şâz olduğu belirtilmiştir.

Bkz. İbnü'l-Hâcib, a.g.e., s. 19; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 70.

⁸⁵ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 148.

⁸⁶ Bkz. İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 150-151.

⁸⁷ Bkz. el-Hamlâvî, a.g.e., s. 31.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Arap dilinde فُعْلُ vezninde, دُئِلْ gibi tartışmalı bir ya da birkaç tane isim olması, bu veznin fiil vezinleri arasında sayılmasına yol açmıştır. Bu vezinde az sayıda isim gelmesi, bu veznin isim ya da fiil olma yönüyle oluşturacağı yapısal çokanlamlılığı da bir anlamda çözecektir. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi sarf âlimleri bu vezni, fiillere ait bir vezin olarak görmektedirler⁸⁸.

فعل sarf yapısının yapısal çokanlamlılığına geçmeden önce şunu da belirtmeliyiz ki, sülasî mücerret fiiller genelde fethu damme (فَعْلُ يَفْعَلُ), fethu kesra (فَعْلُ يَفْعِلُ), fethatân (فَعْلُ يَفْعَلُ) bablarında gelirler ve bunlar, hem lâzım hem de müteaddî olabilirler. Sadece dammetân (فَعْلُ يَفْعَلُ) babının lâzım olarak gelmesi ve kesratân (فَعْلُ يَفْعِلُ) babının da (sahîh fiiller için) kullanımının az olması (bu bâbda gelenler özellikle mu'tel fiillerdir)⁸⁹, sülasî mücerret fiil vezinleri arasındaki yapısal çokanlamlılığı Arap dilinde kullanımı en yaygın olan üç vezinle sınırlamamızı mümkün kılmaktadır.

3. Sülasî Mücerret (فعل) Yapıların Yapısal Çokanlamlılığı

Fe-ayn-lam harflerinden oluşan sülasî mücerret bir kelime, on iki farklı isim vezninde gelebilir. Bunlar şunlardır: فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ⁹⁰. Sülasî mücerret kelime vezinlerinin fiil ya da isim olabilme ihtimalini dikkate aldığımızda, fiil ve isim için ortak olan dört yapının (فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ ، فَعْلُ) yapısal bir çokanlamlılık oluşturduğunu görürüz. Bu dört yapı, yukarıda fiil yapısı ve isim yapısı olarak iki ayrı başlık altında incelenmişti. İlke olarak, bu yapılardan, cümle içine konulmalarından sonra, sırf kendileri için tahsis edilmiş fonksiyonları yerine getirmesi beklenir. Fakat, dilin ister sözlük birimleri olarak, isterse sarf ve nahiv birimleri olarak, kendilerine birden fazla fonksiyon/anlam yüklenebileceğini; cümle içindeki konumu itibariyle o yapının birden fazla anlama gelme ihtimalinin bulunabileceğini ve bu durumun da yapısal çokanlamlılık terimiyle ifade edildiğini daha önce belirtmiştik. Bu

⁸⁸ Muhakkiklerin isim vezinlerini on adet olarak kabul etmeleri de bundan kaynaklanmaktadır. Bkz. es-Suyûtî, a.g.e., II, 6; Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 334.

⁸⁹ Bkz. el-Ĥamlâvî, a.g.e., s. 18.

⁹⁰ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 60-61; İmîl Bedî' Ya' kûb, a.g.e., s. 13-14; el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 141-143.

başlık altında, sarf birimleri olarak yapısal çokanlamlılığa neden olan bu yapıların hangi durumlarda birden fazla fonksiyon yüklenebileceği, bunun da nasıl bir anlam kapalılığına sebep olabileceği ve bu anlam kapalılığının ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmayacağı ve eğer mümkünse bunun yolları üzerinde durulacaktır.

Bu arada şunu belirtmeliyiz ki, kelime sonundaki harfin harekesi binâ harekesi değil, irab harekesidir⁹¹. Dolayısıyla, kelime sonundaki harfi (örn. fetha ile) harekelemek, فعل yapısında gelip de, fiil ya da isim oluşu yönüyle meydana gelebilecek bir kapalılığı tamamıyla ortadan kaldırmayacaktır. Çünkü bu yapıdaki isimlerin de nasb durumunda son hareketleri fetha olacaktır.

Diğer taraftan kelimenin isim ya da fiil vezninde olduğu belirlense bile, vezinler için söz konusu olan kapalılık, veznin sadece isim soylu mu fiil soylu mu olduğunu belirleyememekten kaynaklanmaz. Aynı zamanda, söz konusu veznin, isim, sıfat, masdar gibi hangi türden isim olduğunu, hatta bunların tekil-çoğul olup olmadığını belirleyememekten veya hüt bu gibi ihtimallerin söz konusu olabilmesinden de kaynaklanır. Bütün bunların yanında, tek bir fiil yapısının birbirine zıt (ezdad) iki farklı anlama geldiği de görülebilmektedir⁹².

Bunlara geçmeden önce, bir ismin aynı anlamda birden fazla şekilde okunabileceğini de belirtelim⁹³. Bu bir açıdan konuşmacıya telaffuz kolaylığı sağlarken, diğer bir açıdan da yapısal çokanlamlılık alanını daha da genişletmektedir. İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib* adlı eserinde zikrettiği örneklerden bazıları şunlardır:

⁹¹ Bkz. İbn 'Uşfûr, a.g.e., I, 207.

⁹² Bazı dilciler, dilde asıl olanın açıklık ve anlamlılık olduğunu vurgulayarak, tek bir lehçe açısından ne iki yapının ne de iki farklı kelimenin aynı anlamda gelebileceğini ileri sürerler. Bunların başında İbn Durustevyh gelmektedir (Geniş bilgi için bkz. es-Suyûfî, a.g.e., I, 384-400.). İbn Kuteybe'nin فَعَلَ vezninin birbirine zıt iki anlam için geldiğini belirttiği kelimelerden bazıları şunlardır: بَعَثَ الشَّيْءَ (satın aldım, sattım), شَرَيْتُ الشَّيْءَ (satın aldım, sattım), رَوَّوْتُ الشَّيْءَ (sıkılaştırdım, gevşettim), خَفَيْتُ الشَّيْءَ (açığa vurdum, gizledim/ketmettim), شَعَبْتُ الشَّيْءَ (biraraya getirdim, dağıttım/tefrik), تَلَّوْتُ (susadım, suya kandım), تَهَجَّدْتُ (gece namaz kıldım, uyudum), تَبَيَّنْتُ وَشَكَّكْتُ (yakinen bildim, zannettim), لَمَّعْتُ (yazdım, sildim) gibi. Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 297.

⁹³ İbn Durustevyh, bu olguyu (yani bir kelimenin birden fazla vezinde okunmasını) lehçelere bağlamaktadır. Bkz. es-Suyûfî, a.g.e., II, 109.

Hem فَعَلْتُ hem de فَعُلْتُ vezinlerinde aynı anlamda gelen kelimeler; شَحَبَ (Uygun oldu/düştü), صَلَحَ الشَّيْءُ وَصَلَحَ (Sıcak oldu), سَخَنَ يَوْمُنَا يَسْخُنُ وَسَخُنَ (Rengi soldu)94.

Hem فَعِلْتُ hem de فَعُلْتُ vezinlerinde aynı anlamda gelen kelimeler; سَخِي سَخِي يَسْخُو وَسَخُو يَسْخُو (cömert olmak) gibi95.

İbn Kuteybe aynı eserinde فعل yapısında gelen ve lehçelerin farklı olmasından kaynaklanan birden fazla okuyuş şekillerine (lügat) de çok sayıda örnek getirmektedir. Konumuzla ilgili olarak zikrettiği örneklerden bazıları şunlardır96:

Bir ismin hem فَعُلُ hem de فَعُلُ şeklinde okunması: شَاةٌ يَبْسُ وَيَبْسُ (sütü kurumuş koyun), قَدَرُ اللهُ وَقَدَرُهُ (kader/takdir), الشَّلُّ والشَّلَلُ (felç), شَبَّحَ وشَبَّحَ (hayal/sanı), الفَحْمُ (nehir), النَّهْرُ والنَّهْرُ (saç), رجلٌ صَدَعٌ وَصَدَعٌ (zayıf/cılız), والفَحْمُ (kömür) gibi97.

Bir ismin hem فَعُلُ hem de فَعُلُ şeklinde okunması: حَجَرُ الْإِنْسَانِ وَحَجْرُهُ (kucak), حَدَعْتَهُ حَدْعًا (ölçü birimi), سَلَّمَ وَسَلَمَ (barış), الْجُرْسُ وَالْجُرْسُ (ses), بَضَعُ (yere çalmak/yıkmak), صَرَعْتُهُ صَرَعًا وَصَرَعًا (aldatmak, kandırmak), فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِكَ وَمِنْ (peşinden, akabinde), سِنِينَ وَيَضَعُ سِنِينَ (birkaç..), ائْتَرُ وَأْتَرُ (senin için) gibi98.

Bir ismin hem فَعِلُ hem de فَعُلُ şeklinde okunması: يَقِظُ * رجلٌ حَذِرٌ وَحَذُرٌ (yıldırım), قَدِرٌ وَقَدْرٌ * فَرِيحٌ وَفَرِيحٌ * فِطْنٌ وَفِطْنٌ * طِمَعٌ وَطِمَعٌ * عَجَلٌ وَعَجَلٌ * وَيُقِظُ gibi99.

94 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 310.

95 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 310-311.

96 Bir ismin hem فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ; فَعُلُ ve فَعُلُ ... şeklinde okunduğu çeşitli örnekler için bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 310-356.

97 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 349-350.

98 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 350-351.

99 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 352.

Bir ismin hem فُعْلٌ hem de فُعْلٌ şeklinde okunması: هُرُؤٌ وَهُرُؤٌ * فُئِلٌ وَفُئِلٌ * نُدْرٌ وَنُدْرٌ * عُدْرٌ وَعُدْرٌ * شُعْلٌ وَشُعْلٌ * بُعِدٌ وَبُعِدٌ * أَدْنٌ وَأَدْنٌ * نُكِرٌ وَنُكِرٌ * رُعِبٌ وَرُعِبٌ * أُكِلٌ وَأُكِلٌ * نُدْرٌ وَنُدْرٌ * عُدْرٌ وَعُدْرٌ * شُعْلٌ وَشُعْلٌ * بُعِدٌ وَبُعِدٌ * أَدْنٌ وَأَدْنٌ * نُكِرٌ وَنُكِرٌ * رُعِبٌ وَرُعِبٌ * أُكِلٌ وَأُكِلٌ gibi¹⁰⁰.

İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtib*'inde yer alan bu gibi örnekler¹⁰¹, Arapça bir kelimenin ister farklı lehçelere ait olmasından kaynaklansın¹⁰², ister tahfif amacıyla yapılmış olsun¹⁰³, ister itbâ kastedilsin sonuçta, bir kelimenin farklı şekillerde okunduğunu ve okunabileceğini göstermektedir¹⁰⁴. Dolayısıyla, bu gibi kelimelerin birden fazla vezinde gelmesi, söz-konusu veznin yapısal anlamında bir kapalılığa sebep olacaktır. Sülâsî

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 356-357. Bakara (2/260) ve Zuhruf (43/15) âyetlerinde geçen اَجْرٌ kelimesi; Kehf (18/73) âyetinde geçen عُسْرٌ kelimesi; Bakara (2/185) ve Şerh (94/5) âyetlerinde geçen يُسْرٌ kelimesi hem فُعْلٌ hem de فُعْلٌ şeklinde okunmuştur. Fakat, ekseriyet tahfif edilmekte yani فُعْلٌ şekli tercih edilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 357.

¹⁰¹ Konuyla ilgili örnekler için ayrıca bkz. es-Suyûfî, a.g.e., II, 88-89.

¹⁰² Örneğin Temîm lehçesinin, bazı fiil, isim, harf ve siygalara yaklaşımı Kureyş lehçesinininkinden farklılık arz etmektedir. Kureyş, mazi fiilin aynel fiilini fethalayararak حَقَّدَ ، حَقَّدَ ، زَهَّدَ ، حَقَّدَ فَرَاعاً فَرَاعاً derken; Temîm, kesralayarak حَقَّدَ زَهَّدَ . حَقَّدَ demektir. Kureyş, muzarinin aynel fiilini dammeleyerek يَفْرَعُ فَرَاعاً فَرَاعاً derken; Temîm, fethalayararak يَفْرَعُ فَرَاعاً فَرَاعاً demektir. Dikkat edilirse, iki fiilin masdarları, lehçe farklılığından dolayı değişmektedir. Bu durum, mazi ve muzari siygalarındaki aynel-fiilin hareke farklılığı yönüyle tek bir sülâsî fiilin birçok şekilde gelmesinin sebebini açıklamaktadır. Yani, tek bir fiilde birden fazla şekle cevaz verilmesinin gerçek sebebi, lehçelerin farklılığına dayanmaktadır. Bkz. Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 82-83.

¹⁰³ Konuyla ilgili olarak İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*'de şunları zikretmiştir: "İki damme tek bir harfte peşi peşine gelince tahfif edilebilir: رُسُلٌ وَرُسُلٌ ve كُتِبَ وَكُتِبَ gibi... Aynı şekilde iki kesra peşi peşine gelince tahfif edilerek اِئِلٌ وَاِئِلٌ şeklinde söylenebilir... عَضُدٌ ، فَجَدٌ ، كَيْدٌ gibi lafızları tahfif ettiklerinde, belki düşürdükleri harekeyi harfin başına alırlar ve ، كَيْدٌ ، فَجَدٌ ، عَضُدٌ şeklinde söylerler ve belki de birinci harfin harekesini olduğu gibi bırakırlar ve فَجَدٌ ، كَيْدٌ ، عَضُدٌ şeklinde söylerler. فُعْلٌ ، فُعْلٌ ya da فُعْلٌ veznindeki fiiller de tahfif edilmiştir. Örneğin نَعِمٌ ve نَيْسٌ fiillerinin asılları نَعِلٌ vezninde olup bu fiiller, bu şekilde tahfif edilmiştir. Fiillerden نَعِلٌ vezninde gelenler ise tahfif edilmezler." Bkz. İbn Kuteybe, a.g.e., s. 357-358; el-Halvânî, a.g.e., s. 143.

¹⁰⁴ Örneğin, فُعْلٌ vezninde gelip de ikinci harfi boğaz harflerinden biri olan bir ismin, kıyasî olarak dört farklı şekilde (فُعْلٌ، فُعْلٌ، فُعْلٌ، فُعْلٌ vezinlerinde) gelebileceği söylenmiştir. Bkz. Şubhî'ş-Şâlih, a.g.e., s. 103.

mücerret isim vezinleri olarak sayılan on veznin hem isim hem sıfat olarak gelebileceğinin söylenmesinin sebebi belki de budur.

Farklı lehçelere ait olması dışında, bir kelimenin birkaç vezinde gelmesinin sebeplerinden biri de, anlamların çok, bunları ifade yollarının da az olmasıdır. Sayıca kelimelerin, vezinlerden çok daha fazla olmasının bir sonucu olarak tek bir vezin farklı kelime kategorileri için kullanılma durumunda kalmıştır. Nasıl ki dilin temel birimi olan kelime, gerçekte tek bir anlamı yansıtmaması gerekirken sonradan birden fazla hatta birbirine zıt anlamlar bile kazanabilmekteyse, aynı şekilde bir kelimenin vezni de, temelde tek bir fonksiyon ifâ ederken, sonradan bir ihtiyaç gereği birden fazla fonksiyon (sarfi anlam) ifade eder bir hale gelebilmektedir. Örneğin, sülasî mezîd kelimelerin ism-i meful, ism-i zaman, ism-i mekân ve masdar-ı mimî'leri biçim açısından birdir ve vezinleri de aynıdır. Bunlardan hangisinin kastedildiği; hangi anlamın iletilmek istendiği, ancak siyak ve karîneler yardımıyla belirlenebilir¹⁰⁵. Konuyla ilgili olarak aşağıda çeşitli örnekler sunulmuştur:

1) فُلُّك (gemi) kelimesi hem müfret hem de çoğul için kullanılır. Bu kelime müfret olarak فُئُلٌ, çoğul olarak ise بُدُنٌ (şişmanlar) hükmündedir¹⁰⁶.

2) فُعِلٌ vezninde gelen صَبَّ ve قَرَّ kelimeleri hem isim hem de fiil olabilir. İsim ve fiil, birbirinden ancak siyakla ve isim ya da fiile has olan alâmetlerle ve son harekesiyle ayırt edilebilir. صَبَّ رَجُلٌ (aşık) ve يَوْمٌ قَرٌّ (soğuk) şeklindeki kullanımda isim (yani sıfat) olduğu anlaşılır. Çünkü bunların asılları صَبَبٌ ve قَرَّرٌ şeklindedir. صَبَبْتُ يَا رَجُلٌ ve قَرَّرْتُ يَا يَوْمًا ve صَبَبْتُ يَا رَجُلٌ ve قَرَّرْتُ يَا يَوْمًا şeklindeki kullanımda ise fiil olduğu anlaşılır. بَطِرَ فَهُوَ بَطِيرٌ ve حَذَرَ فَهُوَ حَذِيرٌ (kendini beğenmiş) şeklindeki tüm ifadeler de böyledir. Bu yapıda gelen kelimenin son harekesinin vakf ya da başka bir sebeple sâkin kılınması ve isim ya da fiil olduğunu belirleyecek alâmetin bulunmadığı durumlarda bir kapalılık meydana gelmektedir. Burada, kelimenin son harfinin harekesinin açıkça belirtilmesi durumunda bu kapalılık ortadan kalkacaktır. Kelime, feth üzere mebniyse fiil, değilse isimdir¹⁰⁷.

¹⁰⁵ el-^c Âyid, a.g.m., s. 102.

¹⁰⁶ el-^c Âyid, a.g.m., s. 103.

¹⁰⁷ el-^c Âyid, a.g.m., s. 139.

3) شَهَدَ اللهُ ifadesindeki شَهَدَ (bilmek/tanıklık etmek, bal) kelimesi, hem isim hem de fiil olabilir. Ancak, kelimenin son harekesi ve aldığı ekler ya da birlikte kullanıldığı kelimeler, kelimenin isim ya da fiil oluşunu belirleyecektir. طَلَبَ kelimesi de böyledir ve hem isim hem de fiil olarak kullanılmış olabilir¹⁰⁸. Örneğin *inne* vb. ismi ve mefullerden biri olması halinde onun, isim oluşundan bahsederiz.

4) Bazı durumlarda kelimeler, vezinleri farklı olsa da biçimsel açıdan birbirlerine benzeyebilirler. Örneğin, bazı mazi fiiller, görünüş itibarıyla, muzari çekiminde aynel fiili meftûh olan fiillerin emir fiilleriyle benzerlik oluştururlar. Söz konusu muzari fiilin mazisinde aynel-fiilin meksûr olması ya da meftûh olması farketmez.

Bunun bazı örnekleri şunlardır: فَرِحَ babında gelen خَصٌّ (fakir/ihtiyaç sahibi olmak), بَشَّ (yüzün güleç olması), مَلَّ (sıkılmak), لَذَّ (lezzetli olmak), بَحَّ (sesi kalın/sert olmak), صَبَّ (aşık olmak/dökmek), وَدَّ (sevmek, istemek); ضَرَبَ ve فَرِحَ bablarında gelen فَرَّ (sevinmek/soğumak, yerleşmek), هَشَّ (gevrek/kuru olmak, neşelenmek), ضَنَّ (cimrilik yapmak, kısmak), بَرَّ (makbul/saf/sâlih olmak); فَرِحَ ve نَصَرَ bablarında gelen مَرَّ (geçmek, acı olmak), مَسَّ (dokunmak), خَبَّ (koşmak, acele etmek, kandırmak); فَرِحَ ve مَنَعَ bablarında gelen عَضَّ (ısırmak); فَتَحَ, نَصَرَ, فَرِحَ bablarında gelen عَصَّ (takılmak) gibi. Bu fiiller -ki bunların muzari çekiminde aynel fiilleri meftûhtur-, hem emir fiil hem de mazi fiil olabilirler. Eğer emir fiili iseler, اَفْعَلُ veznindedirler. Çünkü emir siygası, muzari fiil siygasından türetilir; emir fiilin aynel fiili, muzarisinin aynel fiilinin harekesi ile aynıdır. Son harfi ise mebnû olarak sakindir. İdğamdan dolayı meydana gelen değişiklik ise vezni oluştururken dikkate alınmaz. Yukarıda örnek olarak verilen kelimelerin emir fiili olmaması halinde onların فَعِلَ ya da فَعَلَ vezninde gelmiş mazi fiiller olduğu anlaşılır¹⁰⁹.

5) Mudaaf sülasi mazi fiillerin meçhul yapıları ile bu yapıların emir fiilleri arasında da bir benzerlik söz konusudur ve bu benzerlik, her iki yapıya da ihtimalli olması dolayısıyla yapısal bir çokanlamlılık oluştur-

¹⁰⁸ Bkz. el-^c Âyid, a.g.m., s. 104.

¹⁰⁹ el-^c Âyid, a.g.m., s. 106.

maktadır. Örneğin, *خَلَّ* fiili, *فُعِلَ* vezninde meçhûl mazi fiil, *أَفْعُلَ* vezninde ise emir fiili olarak gelebilir. İdgâmla ilgili ses değişim kuralları uygulandıktan sonra, her iki çekim de yüzey yapıda *خَلَّ* biçimini almıştır¹¹⁰.

6) Lâmel ve aynel-fiili aynı cinsten olan mudaaf sülasî mazi fiiller, biçim yönüyle aynıdırlar. Bu tür fiillerin aynel-fiillerinin kesralı, fethalı ya da dammeli olması bu durumu değiştirmez. Örneğin, *رَدَّ*, *عَضَّ*, *كَبَّ* (vurmak/kırmak, akıllı olmak), *شَرَّ* fiilleri biçim yönüyle aynıdır fakat farklı vezinlerde gelmişlerdir. Bunlardan birincisinin vezni *فُعِلَ*; ikincisinin vezni *فُعَلَّ*; üçüncü ve dördüncüsünün vezni *فُعَلَّ* şeklindedir¹¹¹.

7) Aynı harf ve sıralamadan oluşan bazı kelimelerin anlatım kolaylığı bâbindan ya da anlamlarının farklı olmasından dolayı, farklı iki vezinde gelebildiği görülmektedir. Örneğin *قَرَّ* (soğuk olmak, yerleşmek), *ضَرَّ* (cimrilik yapmak, elinde tutmak), *بَرَّ* (kabul etmek, hayırlı olmak) fiilleri, hem *نَصَرَ* hem de *فَرَجَ* bablarında; *مَرَّ* (geçmek/gitmek, acı olmak), *مَسَّ* (dokunmak), *عَصَّ* (..ile tıkanmak), *خَبَّ* (aldatmak, koşmak) fiilleri ise hem *فَرَجَ* hem de *نَصَرَ* bablarında gelmişlerdir¹¹².

8) *فُعِلَ*, *فُعَلَّ* ve *فُعَلَّ* babında gelen tüm ecvef fiiller, vezinleri farklı olsa da biçim açısından birbirine benzerler. Örneğin, farklı vezinlerde gelen *خَافَ* fiillerinin mazi çekimleri, birinci harfleri meftûh, aynel fiilleri görünüşte sakın olarak gelmesi yönüyle aynıdırlar. Oysa birinci (*خَافَ*) ve ikinci (*هَابَ* 'korkmak') fiilin vezni *فُعِلَ*; üçüncü ve dördüncü fiilin vezni ise *فُعَلَّ* şeklindedir. Aynı durum, *فُعَلَّ* vezninde gelen *طَالَ* fiili için de sözkonusudur¹¹³.

9) Kök harflerinin yer değiştirmiş olup olmama ihtimali de bir kelimenin hangi vezinde geldiğinin belirlenememesine sebep olabilir. Örneğin, *رَجُلٌ هَائِلٌ* (korkak bir adam) ifadesinde sıfat olarak gelen kelimeler, aynel fiilleri (*vâv* ya da *yâ*) düşmüş *فَال* vezninde gelmiş olabilecekleri

¹¹⁰ Geniş bilgi için bkz. el-^c Âyid, a.g.m., s. 107 (ve dipnot 4)-108.

¹¹¹ Bkz. el-^c Âyid, a.g.m., s. 110.

¹¹² Bkz. el-^c Âyid, a.g.m., s. 110.

¹¹³ Bkz. el-^c Âyid, a.g.m., s. 110.

gibi, فَعِلٌ vezninde de gelmiş olabilirler. Bu durumda aynel-fiilleri *elif* harfine dönüştürülmüş olur. هَاعِ رَجُلٌ şeklinde sıfat olarak gelmesi durumunda ise فَاِلٌ vezninde geldiği ve kelimenin kök harflerinden birinin yer değiştirdiği (*el-kalbu'l-mekânî*) ortaya çıkar¹¹⁴.

Yine, يَوْمٌ طَائٌ (zengin), مَالٌ (çok mal), رَجُلٌ خَائٌ (aşırı korkak), (شديد الخوف) (çok korkmuş), يَوْمٌ رَائٌ (rüzgarlı), (ذو ریح) (çamurlu), (ذو طين) (yünü çok) كَبِشٌ صَائٌ (çok vücutlu), (كثير الصوف) (çok yünü) gibi kullanımlarda sıfatların فَعِلٌ vezninde olması da, aynel fiili hazfedilmiş olup فَاِلٌ vezninde gelmesi de ihtimal dâhilindedir. Eğer ... رَجُلٌ حَائٌ vb. denilecek olursa burada kelimenin kök harflerinden birinin yer değiştirdiği ortaya çıkar. Fakat, مَرَّتْ بِرَجُلٍ خَائٍ وَمَالٍ (korkak ve zengin bir adama uğradım) vb. ifadeler için yukarıda geçen her üç yorum da uygun düşer; yani kelime, فَاِلٌ . فَاِلٌ . فَاِلٌ vezinlerinde gelmiş olabilir¹¹⁵.

10) Bazı kelimelerin *î'lâl* ve *ibdâl* gibi yollarla birden fazla vezne ihtimali olması da sözkonusudur. Örneğin bunlardan bazıları, hem فُعْلٌ hem de فُعْلٌ vezninde gelme ihtimalinde olan دَبِكٌ , عَيْشٌ , فَيْلٌ gibi kelimelerdir. Çoğul anlam bildiren بَيْضٌ (beyaz kelimesinin çoğulu) ve حَيْرٌ (huriler) kelimeleri ise فُعْلٌ veznindedir. Çünkü çoğul vezinleri arasında فُعْلٌ vezni bulunmamaktadır¹¹⁶.

4. Sülasî Mücerret (فعل) Yapıların Yapısal Çokanlamlılığına Bazı Çözüm Yolları

Aşağıda maddeler halinde belirttiğimiz yöntemlerin, bir dereceye kadar yapısal çokanlamlılığı ortadan kaldırdığını düşünüyoruz:

1) Kelimelerin harekelenmesi. İrap ve binâ hareketleri en önemli karînelerden biridir. Farklı okumalara karşı en azından ilgili harflerin, özellikle de aynel-fiilin harekelenmesi gerekir. Mezid fiil soylu kelimelerde ilgili harfin üzerine şedde konulması bazı problemleri ortadan kaldıracaktır. Konuşma dilinde binâ hareketleri söylendiği için, bu açıdan bir sıkıntı çıkmaz ama yazı dilinde problem oluşturabilir. Bu sebeple, karşı tarafa iletmek istediğimiz mesajda, mümkün olduğu ölçüde yanlış anla-

¹¹⁴ Bkz. el-³Âyid, a.g.m., s. 128-129.

¹¹⁵ 'Ağîme, M. 'Abdulhâlîk, *el-Muğnî fi't-tağrîf*, s. 46; el-³Âyid, a.g.m. s. 129.

¹¹⁶ Örnekler hakkında farklı görüşler için bkz. el-³Âyid, a.g.m., s. 136-137.

şılma ihtimallerini uzaklaştıracak karîneler bulundurmamak yerinde olacaktır. Çünkü kelimenin birden fazla vezne ihtimalli olması, bazen birden fazla anlam ihtimaline de yol açabilir.

Örneğin, ikil ve çoğul eklerinden *elif-nûn* (ان) ve *vâv-nûn* (ون), nasb ve cer durumunda bulunan bir isme bitiştiklerinde biçimsel açıdan aynı olurlar. Burada hareketler devreye girer ve ikilde (tesniyede) *nûn* harfini meksûr, çoğulda meftûh yaparlar. Sonra, tesniye nûnu'ndan önceki harf meftûh, çoğulunkinden önceki ise meksûrdur. İki delaleti birbirinden ayırmak için istifade ettiğimiz şey burada fonetik ters/aykırı değerlerdir (قيم صوتية خلاقية)¹¹⁷.

2) Kelime sonunda bulunan irab alâmetleri. Örneğin, fiille isim arasındaki farklardan birisi, ismin sonuna gelen tenvin nûnu'dur. *خَدِرٌ* ve *عَلِمَ* ile *حَسَنٌ* ve *كَتَبَ* kelimelerini (fiil ve isim) birbirinden ayıran kelime sonundaki hareketlerdir. İrap hareketleri olarak adlandırılan bu hareketler, cümlenin anlaşılmasına yardımcı olan en önemli karînelerin başında gelmektedir. Çünkü irab hareketleri, nahvî anlamlar ifade eder¹¹⁸.

3) Cümle öğeleri arasındaki ilişkiler (kelimenin bulunduğu yer, birlikte kullanıldığı diğer kelimeler), diğer bir ifadeyle sözdizimi. Örneğin, fâil gizli değilse ve fiilden sonra mef'ûl getirilmişse, bu büyük bir ihtimalle nâib-i fâildir ve fiil meçhûl vezninde olacaktır.

4) Bunlar dışında vezinler hakkındaki bilgilerimiz, isim ve fiillerin kendilerine ait hususiyetleri, kelimenin isim ya da fiil oluşunu belirlemede ve bu yönüde yapısal çokanlamlılığın ortadan kaldırılabilmesinde yardımcı olabilir.

Son olarak şunu da belirtelim ki, burada belirttiğimiz hususlar ve örneklerin bazıları tamamen teoriktir ve pratikte böylesine bir kapalılık sözkonusu olmayabilir.

Sonuç

Her dilin kendine has özellikleri vardır. Çekimli diller grubunun tipik bir örneği olan Arapça'nın en önemli özelliği de onun söz varlığının neredeyse tümünün vezinler üzerine kurulu olmasıdır. Bu özellik kendisine, henüz söz varlığında olmayan yeni kelimelerin dile kazandırılma-

¹¹⁷ el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 224.

¹¹⁸ Bkz. el-Ĥalvânî, a.g.e., s. 224.

sında büyük imkân sağlar. Bu özellik, sadece yabancı dillerden geçebilecek olan kelimeleri Arapçalaştırma imkânı sunmaz, bunun yanısıra var olan isimleri fiilleştirerek yeni kelimelerin türetilmesini de beraberinde getirir.

Vezinler, belirli harflerden, hareke ve sükûnlardan oluşan kalıplardır. Bu kalıplarda harfler, ses uyumsuzluğundan kaynaklanan ve bunu ortadan kaldırmak için yapılan i'lâl, ibdâl ve kalb gibi veyahut i'râbın bir gereği olan hazif dışında neredeyse hiçbir değişiklik göstermezler. Bu kalıplar, isim ve fiiller için söz konusudur, çünkü harflerin belirli bir kalıpları yoktur.

Arap Dili'nde kök isim üç, dört ya da beş; kök fiil ise üç ya da dört harften oluşur. Bu, aynı zamanda isim ve fiilin kök harflerinin üçten daha az olamayacağı anlamına da gelir. Fakat bu durum, ilk adlandırma (*el-vaq'û'l-aşî*) açısından değildir. Kullanım açısından baktığımızda, bir fiilin tek bir harf'ten oluşabileceğini de görürüz. Örneğin, lefif mefrûk fiillerin emirlerinde böyle bir durum söz konusudur (كُ "koru" gibi). Benzeri bir durum isimler için de geçerlidir (örn. كَرِهٌ ve كَرِهٌ gibi).

Bu çalışmada sadece üç kök harfli kelimelere karşılık olarak konan ve fe-ayn-lâm harflerinden oluşan فعل yapısının farklı yapı hareketleriyle elde edilen 12 veznini ele aldık ve gördük ki bunlardan bazıları hem isim hem de fiil soylu kelimelerin vezni olabilmekte ama tümü hem isim hem sıfat olarak gelebilmekte, bazıları da hem isim hem sıfat hem masdar hem de çoğul olarak kullanılabilir. Vezinlerin bu şekilde farklı kategorilerde kullanılması, vezinlerin yapısal çokanlamlılığını oluşturmakta ve yapısal düzeyde bir iletişim problemine neden olabilmektedir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, hangi dil olursa olsun, iletişimde kullanılan dilin sözcükleri, farklı kişiler tarafından, farklı duygu, tasarım ve içerikle kullanıldığı ve her geçen gün yeni kavramlar çıktığı sürece -ki bu kaçınılmazdır-, çokanlamlılık denen olgu hep var olacaktır. Çokanlamlılık, dilin sadece sözcükleri için sözkonusu değildir; aynı zamanda hem sözcüklerin hem de cümlelerin yapıları, çokanlamlılık gibi iletişimde bir kapalılık meydana getirecek birden fazla durum ve fonksiyona ihtimalli olabilmektedir. Fakat çokanlamlılığın türü ne olursa olsun, bunun çözümü karînelere bağlıdır. Karîneler ise sadece sözcüksel değil, aynı zamanda yapısal da olabilir. Toplumsal, tarihî, sosyolojik, psikolojik hatta fiziksel karîneler de çokanlamlılığın çözümünde yardımcı olacak unsurlardır.

Kaynaklar

- ‘Ağîme, Muḥammed ‘Abdulḥâlîk, *el-Muğnî fi’t-taşrîf*, Dâru’l-ḥadîs, 3. baskı, Kahire 1962.
- el-‘Âyid, Suleymân b. İbrahim, “İḥtimâlu’s-şûrati’l-lafziyye li-ğayri vezn”, *Mecelletu Câmi‘ati Ummi’l-ḳurâ*, sene: 2, sayı: 3, ss. 96-144, Riyâd 1410.
- Başkan, Özcan, *Lengüistik Metodu*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1967.
- Civelek, Yakup, *İrap Dilinde İ‘râb Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- Don Yuhanna Marta, “Fevâ‘id şarfiyye ve naḥviyye”, *el-Meşriḳ*, yıl: 8, sayı: 13, 1905.
- Ebû Ḥayyân, *el-Mubdi‘ fi’t-taşrîf*, Mektebetu Dâri’l-‘urûbe, 1. baskı, Kuveyt 1982.
- el-Ḥalvânî, Muḥammed Ḥayr, *el-Vâḳiḥ fi ‘ilmi’s-şarf*, 4. baskı, Dâru’l-Me‘mûn li’t-turâs, Beyrut, 1987.
- el-Ḥamlâvî, *Şezâ‘l-‘arf fi fenni’s-Şarf* (şerh: Ḥacer ‘Âşî), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1. baskı, Beyrut 1999.
- İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ‘iş* (thk. Muḥammed ‘Alî en-Neccâr), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1952.
- _____, *el-Munşif fi şerhi’t-Taşrîf*, 1. baskı, Vizâratu’l-ma‘ârifî’l-‘umûmiyye, Kahire 1954.
- İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fiḳhi’l-luġati’l-‘arabiyye ve mesâ‘ilihâ ve suneni’l-‘Arab fi kelâmihâ* (thk. el-Mektebetu’s-Selefiyye), Maḥba‘atu’l-Mu‘eyyid, Kahire 1910.
- İbnu’l-Ḥâcib, *eş-Şâfiyye fi ‘ilmi’t-taşrîf* (thk. Ḥasan ‘Ahmed el-‘Uşmân), el-Mektebetu’l-Mekkîyye, Mekke 1995.
- İbn Ḳuteybe, *Edebu’l-kâtib* (şerh ve takdim: ‘Alî Fâ‘ûr), 1. baskı, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut 1988.
- İbn ‘Uşfûr, *el-Mumî‘ fi’t-taşrîf* (thk. Faḥruddîn Ḳabâve), Dâru’l-Ma‘rife, 1. Baskı, Beyrut 1987.
- İbrâhîm es-Sâmerrâî, *el-‘Arabiyye, târiḥ ve teṭavvur*, Mektebetu’l-Ma‘ârif, Beyrut 1993.

- İmîl Bedî' Ya' kûb, *Mu'cemu'l-evzân*, 'Âlemu'l-kutub, 1. baskı, Beyrut 1993.
- Koç, Nurettin, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1992.
- Menşûr, 'Abdulcelîl, *'İlmu'd-dilâle uşûluhu ve mebâhîsuhu fi't-turâsi'l-'Arabî*, min Menşûrâti ittiḥâdi'l-kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk 2001
- es-Sa' rân, Maḥmûd, *'İlmu'l-luġa*, Dâru'n-naḥḍati'l-'Arabiyye, Beyrut, trs.
- Şubḥî'ş-Şâliḥ, *Dirâsât fi fiḳhi'l-luġa*, 3. baskı, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1388 h.
- es-Suyûfî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luġati ve envâ ihâ* (şerh ve talik: komisyon), Mektebetu Dâri't-turâs, 3. baskı, Kahire trs.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve karîne İlişkisi*, SÜ SBE (Basılmamış doktora tezi), Konya 2000.
- Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 3. baskı, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmmeli'l-kuttâb, 1985.

ARAP DİLİNDE BAĞIMSIZ YARGI BİLDİREN CÜMLELERİ İSİMLEŞTİREN EDAT VE TERKİPLER

Mehmet Ali ŞİMŞEK*

Özet

Arap dilinde kendi içinde bağımsız bir yargı bildiren yapılar, isim ve fiil cümleleridir. Bağımsız yargı bildiren bu yapılar, çoğu kere, isimleştirilmek suretiyle daha karmaşık yargıların ifadesinde tek bir öğeye karşılık kullanılırlar. Cümleleri yargı bildirmekten çıkarıp kavramlaştıran edat, terkip ve siygalar şunlardır: Masdar edatları, şart edatları ve ism-i mevsûller, zarflaştırıcı yapılar (zarf edatları), nitelik bildiren müştak isim kalıpları (ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl siygaları), masdarlar, haber ve hâl öğeleri, sıfat ve isim tamlamaları ve atıf terkipleri.

Anahtar Kelimeler: cümle, isimleşmiş cümle, nitelik bildiren müştak isim siygaları, yargı, kavram

The Prepositions And Compounds Which Turn The Sentences Into A Noun (Nominalization) In Arabic

Abstract

The structures constituting a complete and satisfactory communication in Arabic are nominal and verbal sentences. These structures which pronounce independent judgments are mostly used in the expression of more complex judgments as a single item and also a part of them by way of their nominalization. The prepositions and the compounds and the forms of derived nouns which are used in nominalizing the sentences are the prepositions of verbal abstract, the prepositions of conditions, the conjunctive nouns, prepositions of adverb, forms of derived nouns which has adjectively definitions (forms of active and passive voice and superiority) and verbal abstracts, the components of haber (the

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi - Sivas (kapkaramurat@hotmail.com)

complementary unit in nominal sentence apart from subject) and hal (adverbials) of sentence, adjective and noun complements and the attributional compounds.

Key Words: sentence, nominalized sentence, forms of derived nouns, the judgment, the concept

Giriş

Bir yargının zihinde oluşabilmesi ve dile getirilebilmesi, genellikle en az iki ögenin varlığı ile mümkündür. Bunlar, müsnet ve müsnedun ileyhtir¹. Duygu ve düşüncelerin ifadesi için en az iki isim ya da bir isim ve bir fiil gerekir. Yargı için zorunlu olan bu iki öge, isim ve fiil cümlesini oluşturur. Örneğin, iki isimden oluşan هذا كتابٌ “Bu, bir kitaptır.” ve bir fiil ve isimden oluşan يكتب الطالب “Öğrenci yazıyor.” ifadeleri, bağımsız yargı bildiren birer cümledir. Çok sayıda isim, fiil ve harften oluşan الطالب الذي يدرس اللغة العربية يحاول أن يفهم ما كتب الأستاذ على السبورة من الجمل “Arap Dili okuyan öğrenci, hocanın tahtaya yazdığı cümleleri anlamaya çalışıyor” cümlesi de tek bir yargı bildirmektedir ve iki temel öğeden; müsnetileyh ve müsnet’ten oluşmaktadır. Bu gibi karmaşık bir cümlelerin öğelerine ve öğelere karşılık gelen kelime gruplarının bazı elemanlarına baktığımızda onlardan her birinin kendi içinde bağımsız yargı bildiren cümlelerden oluştuğunu, fakat sonradan isimleştiğini/kavramlaştığını görüyoruz.

Biz bu çalışmada, Arap dilinde kendi içinde bağımsız birer yargı bildiren isim ve fiil cümlelerini, tek bir öğeye ya da kelime grubunun bir elemanına karşılık kullanılabilmesi için isimleştiren yapı ve kullanımları (edatları, terkip ve öğeleri) ele alacağız. Bunlar; masdar edatları, şart edatları ve ism-i mevsûller, zarflaştırılan yapılar (zarf edatları); ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdil siygaları ve masdarlar; haber ve hâl öğeleri, sıfat ve isim tamlamaları ve atıf terkididir.

Yargı bildiren cümlelerin isimleştirilmesine/kavramlaştırılmasına geçmeden önce, kavram bildiren yapılardan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Dilin kavram bildiren yapıları denince akla ilk gelen, müfret kelimelerdir². Çünkü kelime’nin temel fonksiyonu, zihindeki soyut ya da

¹ Bkz. İbn Ya’îş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, I, 83; es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, I, 11; el-Galâyeynî, *Câmi’u’d-âdurûsi’l-Arabîyye*, I, 13, 28-29. Müsnet, isim cümlesinde haber, fiil cümlesinde fiil; müsnedun ileyh ise isim cümlesinde mübteda, fiil cümlesinde fâil ögesine karşılık gelir.

² İki ve daha çok kelimedenden oluşan yapılar ise kelime gruplarıdır ve kelime grupları bütün olarak tek bir kavram bildirirler.

somut bir kavramı dile getirmektir. Herhangi bir özelliği dikkate alınmaksızın kelime'den bahsedince akla gelen ilk yapı da isimlerdir. Bu yaklaşımı, kelime için yapılan aşağıdaki tanımlarda da görmek mümkündür.

Bir nahiv terimi olarak *kelime*, "vaz' (adlandırma/ad koyma) yoluyla müfret bir anlama delâlet eden lafız"³, "müfret anlama delâlet eden müfret lafız"⁴, "müfret bir anlam için vaz' edilen lafız"⁵, "başlı başına bir anlama karşılık gelen müfret (diğer bir ifadeyle basît) lafız"⁶ şeklinde tanımlanmakta ya da ondan, kısaca "müfret lafız"⁷ veyahut "müfret söz (*ķavol*)"⁸ şeklinde bahsedilmektedir. Burada, "müfret" ile kastedilen, delâlet ettiği anlamın bir bütünlük oluşturması, ama kelimenin bir kısmının, anlamının da bir kısmına delâlet etmemesidir. Çünkü, lafzının bir kısmı, anlamının da bir kısmına delâlet eden ifadeler, "mürekkep" olarak adlandırılmaktadır⁹.

"Müfret lafız" ve "müfret anlam" ifadelerine, kelimelerin isim, fiil ve harf şeklinde yapılan üçlü taksiminde de rastlamaktayız. Nitekim kelimeler üçe ayrılırken iki farklı yol izlenmektedir. *Birincisinde*, cümle içinde müsnet ya da müsnetileyh olarak gelip gelmediğine bakılmaktadır. Buna göre, İbn Mu'î (ö. 628 h.)'nin de belirttiği üzere, "kelimelerden sadece müsnet olarak gelenler fiil, hem müsnet hem de müsnetileyh olarak gelenler isim, ne müsnet ne de müsnetileyh olarak gelemeyenler ise harftir"¹⁰. *İkincisinde* kelimelerin isnât yönü dikkate alınmaksızın, sadece delâlet ettiği anlama bakılmaktadır. Bu çerçevede kelime, ya müstakil bir anlama delâlet eder ya da müstakil bir anlama delâlet etmez. Müstakil bir anlama delâlet etmeyenler, harftir. Müstakil bir anlama delâlet eden ke-

³ Bkz. ez-Zemaşşerî, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, s. 6; el-Muṭarrizî, *Kitâbu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, s. 51; er-Rağî, *Şerhu'r-Rağî 'ala'l-Kâfiye*, I, 19 vd.; İbn Ya'îş, *a.g.e.*, I, 18-19.

⁴ Bkz. İbn Mu'î, *el-Fuşûlu'l-ḥamsûn*, s. 149.

⁵ Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, I, 19; İbn 'Aķîl, *Şerhu'-bni 'Aķîl*, I, 16.

⁶ Bkz. es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 3; Aḥmed el-Hâşimî, *el-ķavâ'idu'l-esâsiyye li'l-luġati'l-'Arabiyye*, s. 8.

⁷ Bkz. Ebu'l-Beķâ' el-'Ukberî, *Mesâ'il ḥilâfiyye fi'n-naḥv*, s. 46.

⁸ Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehab*, s. 15, *Şerhu ķaṭri'n-nedâ*, s. 11.

⁹ Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu ķaṭri'n-nedâ ve belli's-şadâ*, s. 11, *Şerhu Şuzûri'z-zehab*, s. 16; es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 3; er-Rağî, *a.g.e.*, I, 22. Yargı bildirmeyen tüm yapılar, müfret anlam yani tek bir kavram bildirirler.

¹⁰ Bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, I, 36-37; İbn Mu'î, *a.g.e.*, s. 150; el-Muṭarrizî, *a.g.e.*, s. 53; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, II, 6.

lime, üç zamandan birine bağlı ise fiildir, değilse isimdir¹¹. Burada müstakil anlam ile kastedilen yine müfret anlamdır; yargı değil kavramdır.

Yukarıda verilen kelime tanımlarına baktığımızda en önemli özelliğinin, zihinde tek başına bir kavrama ve bir cümle ögesine karşılık gelebilmesi olduğunu görüyoruz ki, bu, daha çok isme uygun düşer. Oysa kelimenin diğer türlerine bu açıdan bakıldığında, ya harfler gibi tek başlarına bir kavrama karşılık gelmediği ve tek başlarına bir cümle ögesi olarak kullanılmadığı veyahut fiiller gibi kavram bildirmekten ziyade yargı bildirdikleri görülecektir.

Dilin sözvarlığını da ekseriyet isimler oluşturur. Fakat bunlara, delalet ettiği anlamlar açısından baktığımızda, aralarında farklılıklar olduğunu görüyoruz. Bu farklılıklar dikkate alınarak çeşitli tasnifler yapılmıştır. İsimler, öncelikle anlamları açısından somut (*ismu 'ayn*) yani duyu organlarıyla idrak edilebilen ve soyut (*ismu ma'nâ*) yani duyu organlarıyla idrak edilemeyenler olarak ayrıca ikiye ayrılmıştır¹². İster somut olsun ister soyut, bunlar da özel ya da tür/cins ismi; biçim açısından yalın (basit), türemiş ve bileşik (murekkeb izâfî, murekkeb mezcî ve murekkeb isnâdî) isim olabilirler. İsimlerin delâlet ettiği çeşit çeşit nesnelere, kendi aralarında bir takım sınıflara ayrıldığı gibi farklı nesnelere karşılıyan isimler de karşıladıkları nesnelere, yani manalarına göre kendi aralarında bir takım kelime çeşitlerine ayrılmışlardır¹³. İsim, fiil ve harf şeklinde yapılan tasnifte, -harf ve fiil dışındaki- farklı nesnelere karşılık gelen ve dilde ayrı ayrı vazifeler gören tüm kelimeler, geniş manası ile "isim" adı altında toplanmaktadır. İsim kategorisine giren farklı kelime yapılarından ikisi (salt isim grubuna giren masdarlar ve nitelik bildiren müştak isimler), bizim bu çalışmamızda ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü cümlelerin isimleştirilmesi, bu iki tür isim çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bağımsız bir yargı bildiren cümlelerin isimleşmesi, bu çalışmada ele almayacağımız bazı yaklaşımların ya da tartışmaların da arka planını oluşturmuştur. Örneğin, "kelime", "cümle" ve "kelam" terimleri üzerine

¹¹ Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, I, 30; es-Suyûfî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, II, 7, *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 4.

¹² Bkz. Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 315-316. Ayrıca bkz. el-Ġalâyeynî, *a.g.e.*, II, 315. Bunlar da nitelik bildirenler ve bildirmeyenler şeklinde iki gruba ayrılabilir.

¹³ En ayrıntılı kelime tasnifi için bkz. Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, s. 90-132.

yapılan tartışmalar¹⁴ kısmen, burada ele alacağımız hususa işaret etmektedir. Nitekim, bazı âlimler, cümle ve kelam terimlerini aynı anlamda görürken, bazı âlimler ikisini birbirinden ayrı görürler. İkinci yaklaşıma göre her kelam cümledir ama her cümle, kelam değildir. Çünkü cümle, müstakil olarak değerlendirildiğinde “sözün devam edileceğine yönelik bir beklenti içinde bırakmayacak kadar tam bir fâide/yargı bildiren”¹⁵ yapı iken, büyük (ana) cümlelerin/kelamın (ya da üslup içinde) bir ögesine karşılık kullanıldığında, -teknik olarak- müsnetileyh ve müsnetten oluşsa da yeni kullanımında artık bağımsız bir yargı bildirmez.

İbn Hişâm'ın, özellikle *el-Muğnî* adlı eserinde yaptığı büyük cümle-küçük cümle ayrımı¹⁶ da kısmen, burada ele alacağımız hususlara işaret etmektedir. İbn Hişâm'ın, küçük cümle olarak bahsettiği hususlar, bu çalışmada, kavramlaşmış isimler olarak ele alınacaktır.

İbn Cinnî ise kısmen bu konuya işaret eden “*bâb fi't-tâmm yuzâdu 'aleyh feye 'ûdu nâkişân*” (<Tâm olduğu halde, yeni bir kelime eklenmesiyle nâkışlaşan/nâkıs hâle gelenler bahsi>) adıyla ayrı bir bâb açmıştır¹⁷. İbn Cinnî, orada şunları söylemiştir: “*فام زيد* cümlesi tâm bir sözdür. Başına bir *ek* getirir ve ... *إن فام زيد* dersin, şart haline dönüşür ve cevaba ihtiyaç duyar. *زيداً منطلقاً* cümlesi de böyledir. Bu cümle, müstakil bir cümledir. Bu cümlelerin önüne *أن* ekler ve ... *أن زيداً منطلقاً* dersin, *أن* ve silasına amel edecek bir âmile ihtiyaç duyar. Örneğin, *زيداً منطلقاً* denir. *زيداً منطلقاً* cümlesi de böyledir. Başına *أعلمتُ* eklersen, iki isimle yetinmez, *أعلمتُ بكراً زيداً*. *أعلمتُ* demen gerekir”¹⁸.

İbn Cinnî şu şekilde devam ediyor: “Sözün özü şudur: Bağımsız her bir sözün başına, başkasıyla bağıntılı olmayan, başka bir şey gerektirmeyen bir eklemeye bulunursan, söz, eklemeden önceki halinde olduğu gibi *tam* olarak kalır. Eğer bağımsız bir sözün başına, başkasıyla ba-

¹⁴ Örneğin bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, II, 432-433; es-Suyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi*, I, 12-13, *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir*, II, 213-214; Ebu'l-Beğâ' el-'Ukberî, *Mesâ'il lîlâfiyye fi'n-naḥw*, 1. Me-sele (s. 41-48).

¹⁵ Bkz. Hâlid el-Ezherî, *Şerḥu't-Taşriḥ*, I, 20-21.

¹⁶ Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, II, 437-440.

¹⁷ Bkz. İbn Cinnî, *el-Ḥaşa'îş*, II, 273-274.

¹⁸ İbn Cinnî, *el-Ḥaşa'îş*, II, 273.

ğıntılı, başkasını gerektiren bir eklemede bulunursan, söz, artık *nâkıs* hale gelir¹⁹.

زيد قائم. ← ما زيد قائم/قائماً. // قام محمد. ← قد قام محمد. // ما قام محمد. // هل قام محمد؟
زيد أخوك. ← إن زيداً أخوك. // كان زيداً أخاك. // ظننتُ زيداً أخاك.

türünden cümleler, birinci gruba giren örneklerdir. Fakat, قام زيد. cümlesinin başına *in* ilave edilip ... قام زيد şeklinde söylendiğinde, artık ikinci gruba girer, yani *nâkıs* bir söz olur²⁰.

“İrâpta mahalli olan cümleler” meselesi de büyük oranda yargı bildiren cümlelerin isimleşmesi/kavramlaşması olgusuna dayanır. Diğer bir ifadeyle “müevvel müfret” terimi, Arap Dili’nde özellikle *îrâbta* mahalli olan cümleler meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Bunun sebebi, *îrâbta* mahalli olan cümlelerin -çoğunlukla- diğer bir cümlenin ögesi olmasından ya da diğer kelime ve kelime gruplarıyla birlikte bir bütün olarak cümlenin tek bir ögesine karşılık gelmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, bir cümlenin *îrâbta* mahallinin olabilmesi, onun, “müfret” olarak tevil edilebilmesine bağlıdır²¹. Bu yaklaşım da cümle öğelerinin müfret olarak gelmesini ya da müfret olarak tevil edilebilir olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim, cümlelerin “*îrâbta* mahalli olan ve olmayan cümleler” şeklinde yapılan tasnifte, *îrâbta* mahalli olan cümlelere bakıldığında²² bunların ya cümle ögesine (örn. haber, fâil, mefûlbih ve hâl gibi) karşılık geldiğini ya da kelime grubu (örn. muzâfun ileyh ve tâbi olarak gelen cümleler gibi) oluşturduğunu görüyoruz.

İrâb ve cümle arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir: Cümle, müfret mevki’inde bulunmadığı, onun yerine geçmediği ve müfret olarak takdir edilmediği sürece *îrâbta* mahalli olmaz. Diğer bir ifadeyle, bir cümlenin *îrâbta* mahalli olabilmesi için yargı bildirmemesi ve içeriğinin

¹⁹ İbn Cinnî, *el-Haşa iş*, II, 273.

²⁰ İbn Cinnî, *el-Haşa iş*, I, 274.

²¹ Bkz. es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ îr*, II, 24; el-Muṭarrizî, *a.g.e.*, s. 54; el-Ġalâyeynî, *a.g.e.*, III, 285.

²² İrâbta mahalli olan, diğer bir ifadeyle müfret yerine geçen ve onun gibi *îrâb* edilen cümleler, cumhura göre yedi, İbn Hişâm (ö. 761 h.)’a göre dokuzdur (Bkz. İbn Hişâm, *Muġnî’l-lebîb*, II, 472-491.; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ îr*, II, 24.). Ebû Ḥayyân (ö. 745 h.), bunları alt başlıklara ayırmış ve otuzüç’e kadar çıkarmıştır (Bkz. es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ îr*, II, 24-30; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 138.). Beyân âlimleri ise çerçevesini daraltmışlar ve üç ile sınırlamışlardır. Bunlar; haber, sıfat ya da hâl olarak gelen cümlelerdir. Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 138.

müfret olarak tevil edilebilmesi gerekir. Bu gibi durumlarda cümlenin düşürülüp yerine müfret ismin getirilebilmesi (getirilmeye uygun olması) gerekir. er-Rağî (ö. 688 h.) ise şunu söylemiştir: "Cümlenin mahalli olması, onun müfretle takdir edilmesini gerektirmez. Cümlenin i'râbta mahallinin olması şu anlama gelir: Cümleler, buldukları yere müfret kelimenin gelmesinin/getirilmesinin sahîh olduğu bir yerde gelmişlerdir"²³.

Kendi içinde müstakil bir yargı bildiren cümlelerin, isimleştirdiğini, dolayısıyla kavramlaştığını gösteren delillerimizi şu şekilde özetleyebiliriz:

-İsimleşmiş cümleler, tek başlarına müstakil bir yargı bildirmezler. Örneğin, şartın fiil cümlesi (örn. ... إِنْ رَأَيْتَنِي gibi) ve zarf cümlesi (örn. عِنْدَمَا ... رَأَيْتَكَ gibi) tek başlarına yargı bildirmezler.

- İsimleşmiş cümleler, daha büyük bir kelime grubunun, bütün olarak tek bir elemanına karşılık gelebilirler. Örneğin, sıfat tamlamasının sıfat (örn. ... رَجُلًا رَأَيْتُهُ gibi), atıf grubunun ma'tûf (örn. ... أَنْ يَقُومَ وَيَكْتَبَ gibi) ve izâfet tamlamasının muzâfun ileyh (örn. ... رَأَيْتَكَ وَفَتَّ رَأَيْتَكَ gibi) elemanlarına karşılık gelen cümleler, yargı bildiren bir cümlenin değil, tek bir ögeye karşılık gelen kelime grubunun tamamlayıcı unsuru durumundadırlar.

- İsimleşmiş cümleler, büyük (ana) cümlenin, bütün olarak tek bir ögesine karşılık gelirler. Örneğin, haber (örn. سَيَّارَتُهُ حَمْرَاءُ gibi) ve hâl (örn. رَأَيْتُ الْمَدْرَسَ يَقُودُ سَيَّارَتَهُ الْحَمْرَاءَ gibi) öğelerine karşılık gelen cümleler, müstak isim konumunda ve tek bir öge değerindedir. Oysa bağımsız bir cümle, en az ve en fazla iki temel öğeden; müsnedun ileyh ve müsnet'ten oluşmalıdır. Verilen örneklerde müsnedun ileyh birinci cümlede 'öğretmen', ikinci cümlede 'ben', müsnet ise birinci cümlede 'arabanın kırmızı olması', ikinci cümlede 'görmek'tir. Bu iki öge dışındakiler, tamamlayıcı/yardımcı öğelerdir.

-İzâfet tamlamasında, muzâfun ileyh olarak gelen cümlelerin isimleştirdiğini gösteren hususlardan bir diğeri de, muzâfun ileyh olarak gelen yapının, mecrûr konumunda ve isim olma zorunluluğudur.

²³ Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, II, 298. eş-Şemânî (ö. 442 h.) de cümlenin i'râbta yerinin olup olmadığını belirlemek için, cümleyi düşürüp yerine müfret bir isim getirebilmenin mümkün olup olmadığına ve bu durumda, anlamın bir bütünlük oluşturup oluşturmamasına (müstakil olup olmamasına) bakılması gerektiğini belirtir. Bkz. eş-Şemânî, *el-Fevâ'id ve'l-ğavâ'id*, s. 177.

Aşağıda, öncelikle yargı bildiren cümleler üzerinde kısaca durulacak, sonra cümleleri isimleştiren/kavramlaştıran edat, terkip ve kullanımlar, “cümlelerin, nitelik bildiren müştak isim konumunda kullanıldığı yerler” ve “cümlelerin, müevvel masdar olarak kullanıldığı yerler” ana başlıkları altında incelenip örneklendirilecektir.

1. İsim ve Fiil Cümlesi

Bağımsız yargı bildiren bir cümle (burada cümle ile kastedilen kelâm'dır), karşımıza farklı şekillerde çıkabilmektedir²⁴. Şöyle ki, bir cümle (yani kelâm), (1) الدَّيْنُ الْمُعَامَلَةُ ve الصَّدَقُ مُنْجٍ örneklerinde olduğu gibi iki isimden; (2) ظَهَرَ الْحَقُّ ve الْعَدْلُ أَسَاسُ الْمُلْكِ örneğinde olduğu gibi üç isimden; (3) كَانَ اللَّهُ غَفُورًا örneğinde olduğu gibi bir fiil ve bir isimden; (4) عَلِمْتُ اللَّهَ وَاجِدًا örneğinde olduğu gibi bir fiil ve iki isimden; (5) أُرِيتُ زَيْدًا الْبَدْرَ طَالِعًا örneğinde olduğu gibi bir fiil ve üç isimden; (6) الظُّلْمُ آخِرُهُ نَدَمٌ ve الْحَقُّ يَعْلُو örneğinde olduğu gibi bir isim ve bir cümleden; (7) إِنْ تُرِدِ السَّلَامَةَ فَاسْلُكْ سَبِيلَ الْأَسْتِقَامَةِ örneğinde olduğu gibi iki cümleden oluşabilmektedir. Burada sekiz maddede özetlenen yapılar, temel yapılar olup, yargı bildiren bir yapının *asgari* kelime sayısını vermektedir. Çünkü bir cümleyi, içerebileceği kelime sayı açısından sınırlamak mümkün değildir.

Öncelikle, kuruluşu, öğeleri, öğelerin í'râbı, geldiği şekiller, takdimi, tehiri, hazfi ... gibi hususlara girmeden, mûsnet ve mûsnedun ileyh'ten oluşan ve yargı bildiren, herhangi bir öğesi cümle içermeyen farklı yapılara örnekler vermek istiyoruz. Çünkü daha sonraki başlıklar altında, bu tür cümlelerin nasıl isimleştirildiği üzerinde durulacaktır. Aşağıda vereceğimiz örnekler, isim ve fiil cümlelerinin en basit halleridir ve öğelerden herhangi birisi, isimleşmiş bir yargı içermemektedir.

Mûsnet ve mûsnedun ileyh'ten oluşan isim cümlelerine örnekler:

إِنَّ الرَّجُلَيْنِ طَوِيلَانَ. كَانَتِ النِّسَاءُ طَوِيلَاتٍ. أَحْمَدُ طَالِبٌ مُجْتَهِدٌ. الدَّرْسُ مَكْتُوبٌ فِي الصَّفِّ. أَخُو الطَّالِبِ مُدَرِّسٌ. صَدِيقِي أَحْمَدُ رَجُلٌ طَيِّبٌ. إِنَّ الطَّالِبَ وَأُمَّه مَاشِيَانِ. الْمُعَلِّمُونَ مُبْتَسِمُونَ وَمُتَكَلِّمُونَ. كَانَ الْمُعَلِّمُ وَالطَّالِبُ مُبْتَسِمِينَ وَمُتَكَلِّمِينَ. أَنَا طَالِبٌ الطَّالِبِ الْجَدِيدِ فَاهِمًا الدَّرْسَ فَهْمًا تَامًا. أَنَا مُعَلِّمٌ الْمُدَرِّسِ الطَّالِبِ الْجَدِيدِ فَاهِمًا الدَّرْسَ فَهْمًا تَامًا.

Mûsnet ve mûsnedun ileyh'ten ve fiilin *tamamlayıcı* öğelerinden oluşan fiil cümlelerine örnekler:

²⁴ el-Hâşimî, a.g.e., s. 10.

نام الضيوف مُرتاجين. يُكْتَبُ الدرسُ في الصف. يُدْرَسُ الطَّالِبُ الجَدِيدُ. لا يفهم الطَّالِبَانِ الجَدِيدَانِ الدرسَ الصَّعْبَ. سَيَرُورِي صَدِيقِي أَحْمَدُ. دَخَلَ الْمُعَلِّمُ وَالطَّالِبُ. ذهب إلى السوق صَدِيقِي مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ. نَمَّتْ كِتَابَةُ الدرسِ الجَدِيدِ فِي الدَفْتَرِ القَدِيمِ أَمْسَ. خَرَجَ مِنَ الصَّفِّ أَحَدُ عَشَرَ طَالِباً وَاحْدَى عَشْرَةَ طَالِبَةً لِلذَّهَابِ إِلَى المَخْتَبِرِ. رَأَيْتُ الْمُعَلِّمَ وَالطَّالِبَ مُتَسِمِّينَ وَمُتَكَلِّمَيْنِ أَمْسَ فِي حَدِيقَةِ المَدْرَسَةِ. أَفْهَمَنِي الفَاهِمُ الدرسَ الصَّعْبَ إِفْهَاماً تَاماً. سَافَرْتُ إِلَى بَلَدٍ عَرَبِيٍّ قَبْلَ ثَلَاثَةِ أَعْوَامٍ طَلِباً لِلْعِلْمِ. ظَنَنْتُ الطَّالِبَ الجَدِيدَ فَاهِماً الدرسَ فَهْماً تَاماً. أَغَلَمْتُ المَدْرَسَ الطَّالِبَ الجَدِيدَ فَاهِماً الدرسَ فَهْماً تَاماً.

Örneklere baktığımızda, isim cümlesinin bir ya da birden fazla kelimededen oluşan mübteda ve haber; fiil cümlesinin ise müsnet (yüklem) olarak gelen fiil dışında yine bir ya da birden fazla kelimededen oluşan fâil, beş mef'ûl (الْمَفَاعِيلُ الْمُحْسَنَةُ) ve hâl öğelerinden oluşabileceğini görürüz. Bazı öğeler, birden fazla kelimededen oluşsalar (-örneklerde altları çizilmiştir-) da tek bir kavram bildirirler. Aşağıda, yukarıda zikrettiğimiz ve yargı bildiren isim ve fiil cümlelerinin, ana (büyük) cümlenin ögesine ya da kelime grubunun bir elemanına karşılık gelince, yargı bildirmekten çıkıp kavram bildirmesi ve bu yolla isimleşmesi üzerinde durulacaktır.

2. Cümlelerin, Nitelik Bildiren Müştak İsim (Sıfat-İsim) Konusunda Kullanıldığı Yerler

Cümleler, bazen bir cümle ögesine karşılık geldiğinde, bazen de kelime grubunun bir elemanı olarak kullanıldığında sıfat-isim haline gelirler.

2.1. Bir Cümle Ögesine Karşılık Gelen İsimleşmiş Cümleler

Bir cümle, büyük (ana) cümlenin haber, hâl ve mef'ûlun bih öğelerine karşılık kullanılabilen ve bu yolla isimleşmektedir. "Haber, hâl ve na'tta (sıfat) asıl olan, müfret olarak gelmeleridir"²⁵ şeklindeki ifadeler de bu konumdaki cümlelerin isimleştiğini gösterir.

2.1.1. Haber Ögesi Olarak Kullanılması

Müstakil bir yargı bildiren isim ya da fiil cümlesi, kendisiyle bağlantılı *marife* bir isimden sonra geldiğinde -asıl yargı bu iki öge arasında ise- haber olarak kabul edilir. Haber olarak gelen cümleler, bir bütün olarak tek bir kavram²⁶ bildirmek suretiyle isimleşirler, diğer bir ifadeyle sıfat-isim görevinde kullanılırlar. Bu durum, kendisiyle bağlantılı marife

²⁵ Bkz. İbn Hişâm, *Muğnî'l-lebîb*, II, 516.

²⁶ Çünkü haberde asıl olan müfret olarak gelmesidir (Bkz. el-Galâyeynî, *a.g.e.*, II, 265). Ayrıca haber, sıfat ve hâl, birer vasıftır. Bkz. İbn Hişâm, *Evçâhu'l-mesâlik*, s. 203, 212.

bir isimden sonra gelen şart cümlesi ve şibih cümle için de geçerlidir²⁷. Aşağıda, büyük (ana) cümlelerin müştak isim konumundaki haber ögesine (altları çizilmiştir) karşılık gelen isim ve fiil cümlelerine çeşitli örnekler verilmiştir.

الاجْتِهَادُ فِي الدُّرُوسِ مِنْ ضُرُورَاتِ النَّجَاحِ. الْعُصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ. الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ. الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الْإِمْتِحَانِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. فِي الصَّفِّ طَالِبًا. الطَّلَابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدَرِّسِ. سَيَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. أَحْمَدُ مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الْإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا. أَحْمَدُ إِذْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. الِدَّرْسِ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.	الاجْتِهَادُ فِي الدُّرُوسِ مِنْ ضُرُورَاتِ النَّجَاحِ. الْعُصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ. الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ. الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الْإِمْتِحَانِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. فِي الصَّفِّ طَالِبًا. الطَّلَابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدَرِّسِ. سَيَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. أَحْمَدُ مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الْإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا. أَحْمَدُ إِذْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. الِدَّرْسِ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.	الاجْتِهَادُ فِي الدُّرُوسِ مِنْ ضُرُورَاتِ النَّجَاحِ. الْعُصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ. الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ. الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الْإِمْتِحَانِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. فِي الصَّفِّ طَالِبًا. الطَّلَابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدَرِّسِ. سَيَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. أَحْمَدُ مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الْإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا. أَحْمَدُ إِذْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. الِدَّرْسِ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.
---	---	---

Haber olarak gelen fiil ve isim cümlelerinin müştak isim konumunda olduğunu gösteren delillerden biri, onların yerine müştak isim getirilebilmesidir. Cümle olarak gelen haber ögesini, şu şekilde müştak isim olarak tevil/takdir edebiliriz:

1. Haber ögesi, şibih cümlesi olarak geldiğinde “ثابت، موجود، كائن” gibi kelimelerle takdir edilebilir²⁸. Örnekler:

الْعُصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. ← الْعُصْفُورُ (مَوْجُودٌ) فَوْقَ الشَّجَرَةِ. الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ. ← الطَّالِبُ (مَوْجُودٌ) فِي الصَّفِّ.

²⁷ Bu yaklaşım, sadece isim cümlesinin haber ögesi için değil, *inne* vb. ve *kâne* vb.nin haberi, *zanne* vb.nin ikinci mef'ûlü, *a'leme* vb.nin üçüncü mef'ûlü için de geçerlidir.

²⁸ Örneğin bkz. el-Galâyeynî, *a.g.e.*, II, 265.

2. Haber ögesi, fiili müteaddi olan malum yapıdaki bir fiil cümlesi olarak geldiğinde fiil, ism-i fâil veznine konularak takdir edilir. Örnek:

الطَّالِبُ يَفْهَمُ الدَّرْسَ. ← الطَّالِبُ (فَاهِمٌ) الدَّرْسَ.

3. Haber ögesi, fiili, lâzım olan bir fiil cümlesi olarak geldiğinde fiil, ya ism-i fâil ya da sıfat-ı müşebbehe veznine konulur. Örnekler:

الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الإِمْتِحَانِ. ← الطَّالِبُ (نَاجِحٌ) فِي الإِمْتِحَانِ. // الطَّالِبُ يَفْرَحُ. ← الطَّالِبُ (فَرِحٌ).

4. Haber ögesi, fiili meçhûl yapıdaki bir fiil cümlesi olarak geldiğinde fiil, ism-i mef'ûl veznine konulur. Örnek:

الدَّرْسُ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ. ← الدَّرْسُ (مَكْتُوبٌ) فِي الصَّفِّ.

Haber ögesinde, fiille ilgili zamirin beş mef'ûllerden biriyle ilişkilendirilmesi durumunda isnat fiili müştak isim olarak tevil edilirken, ism-i mef'ûl veznine başvurulması gereken durumlar olabilir. Örneğin, fâili zikredilmek istenmezse, fiil, ism-i mef'ûl veznine konulmalıdır.

قرأ محمد الرسالة التي أرسلها أبوه إليه. ← قرأ محمد الرسالة (المُرسلَة) إليه.

5. Haber ögesi, içinde lafzen isnat fiili içeren bir isim cümlesi olarak geldiğinde iki yol takip edilir. (a) Sırasıyla 1, 2, 3 ve 4. maddelerde zikredilenler uygulanır. (b) İsm-i fâil olarak "كائنٌ" takdir edilir. Örnekler:

أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← أَحْمَدُ (مُدْرَسٌ) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. [أَحْمَدُ (كَائِنٌ) أَبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ].

أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← أَحْمَدُ (كَائِنٌ) أَبُوهُ (مُدْرَسًا) فِي الْمَدْرَسَةِ.

6. Haber ögesi, içinde lafzen isnat fiili içermeyen bir isim cümlesi olarak geldiğinde ism-i fâil olarak "كائنٌ" (vb.) takdir edilir. Örnekler:

أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← أَحْمَدُ (كَائِنٌ) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.

أَحْمَدُ أَبُوهُ سَيَّوَسِيٌّ. ← أَحْمَدُ (كَائِنٌ) أَبُوهُ سَيَّوَسِيًّا. أَحْمَدُ (سَيَّوَسِيٌّ) أَبُوهُ.

7. Haber ögesi, şart cümlesi olarak geldiğinde ise hangi türden müştak isimle tevil edileceğini cevap cümlesi belirler ve şartın fiili, tevil edilen cümleye "fi hâleti ...// vaqte ... // fi vaqti ... // fi mekâni ... //..." (vb.) ifadelerinden uygun birinden sonra masdarı zikredilerek²⁹ bağlanılabilir. Şartın cevap cümlesine gelince o, şart cümlesinin asıl yargısını taşımaktadır. Yukarıda bahsedilen durumlar, şartın cevap cümlesi için de geçerlidir. Örnekler:

أَحْمَدُ إِذْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الامْتِحَانِ. ← أَحْمَدُ نَاجِحٌ فِي الامْتِحَانِ فِي حَالَةِ الدَّرَاسَةِ.

أَحْمَدُ مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الامْتِحَانِ يَشْرَبُ الشايَ كَثِيرًا. ← أَحْمَدُ شَارِبٌ الشايَ كَثِيرًا وَقْتُ إِتْيَانِ الامْتِحَانَاتِ.

²⁹ Çünkü şart edatı, şartın fiilini masdarlaştırır ve kendi içinde yargı bildiren şartın fiil cümlesi ise şart edatı ile birlikte, artık yargı değil kavram bildirir hale gelir.

محمدٌ إنْ تساعدهُ في دروسه ينجح في الامتحانات. ← محمدٌ ناجحٌ في الامتحانات في حالةِ مُساعدتكِ إياه في دروسه.

محمدٌ إلا تساعدهُ في دروسه يرُسبُ في الامتحانات. ← محمدٌ راسِبٌ في الامتحانات في حالةِ عَدَمِ مُساعدتكِ إياه في دروسه.

2.1.2. Hâl Ögesi Olarak Kullanılması

Müstakil bir yargı bildiren isim ya da fiil cümlesi, kendisiyle bağlantılı *marife* bir isimden sonra geldiğinde -asıl yargı bu iki öge arasında değilse- hâl olarak kabul edilir³⁰. Hâl olarak gelen cümleler, -haber ögesinde olduğu gibi- bir bütün olarak tek bir kavram bildirmek suretiyle isimleşirler, diğer bir ifadeyle sıfat-isim görevinde kullanılırlar. Bu durum, kendisiyle bağlantılı *marife* bir isimden sonra gelen şart cümlesi ve şibih cümle için de geçerlidir. Aşağıda, müştak isim konumunda cümle olarak gelen hâl ögesine (altları çizilmiştir) çeşitli örnekler verilmiştir.

الْعَصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ.	الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ.
الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ.	الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي الصَّفِّ.
الطَّالِبُ قَدَّ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ.	الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ.
أَحْمَدُ وَأَبُوهُ مُدْرَسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ.	الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ.
أَحْمَدُ وَأَبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدْرَسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ.
أَحْمَدُ وَأَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ.
الطُّلَّابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدْرَسِ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.
أحمدٌ متى يأت وقت الامتحان يشربُ الشاي كثيراً.	الطُّلَّابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدْرَسِ.
أحمدٌ إنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الامتحان.	أحمدٌ متى يأت وقت الامتحان يشربُ الشاي كثيراً.
الدرسُ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.	أحمدٌ إنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الامتحان.
الدرسُ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.	الدرسُ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.

Hâl olarak gelen fiil ve isim cümlelerinin de müştak isim konumunda olduğunu gösteren delillerden biri, -haber ögesinde olduğu gibi- onların yerine müştak isim getirilebilmesidir³¹. Cümle olarak gelen hâl

³⁰ Genel kullanım, hâl ögesinin nekra, sâhib-i hâl'in ise marife olması şeklindedir. Genel kullanım dışında gelen örnekler ve yorumları için bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 122-124; İbn Mu'î, *a.g.e.*, s. 67, 187-188; İbn Hişâm, *Şerhu Kaḫri'n-nedâ*, s. 236-237, *Evḫaḫu'l-mesâlik*, s. 207-208; İbn 'Aḫîl, *a.g.e.*, II, 256-265; Aḫmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 227; el-Ġalâyeynî, *a.g.e.*, III, 88-89.

³¹ Genel kullanım, hâl ögesinin müştak isim olmasıdır. Genel kullanım dışında gelen örnekler ve yorumları için bkz. İbn Mu'î, *a.g.e.*, s. 187; er-Raḫî, *a.g.e.*, II, 32 vd., 289-290;

öğesini, -yine haber öğesinde olduğu gibi- aşağıdaki şekillerde müstak isim olarak tevtil/takdir edebiliriz:

- 1) Örnekler: رَأَيْتُ الْعَصْفُورَ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. ← رَأَيْتُ الْعَصْفُورَ (مَوْجُودًا) فَوْقَ الشَّجَرَةِ.
رَأَيْتُ الطَّالِبَ فِي الصَّفِّ. ← رَأَيْتُ الطَّالِبَ (مَوْجُودًا) فِي الصَّفِّ.
- 2) Örnek: رَأَيْتُ الطَّالِبَ يَشْرَحُ الدَّرْسَ. ← رَأَيْتُ الطَّالِبَ (شَارِحًا) الدَّرْسَ.
- 3) Örnekler: رَأَيْتُ الطَّالِبَ قَدْ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. ← رَأَيْتُ الطَّالِبَ (نَاجِحًا) فِي الْإِمْتِحَانِ.
رَأَيْتُ الطَّالِبَ يَفْرَحُ بِهِ. ← رَأَيْتُ الطَّالِبَ (فَرِحًا) بِهِ.
- 4) Örnek: رَأَيْتُ الدَّرْسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ. ← رَأَيْتُ الدَّرْسَ (مَكْتُوبًا) فِي الصَّفِّ.
- 5) Örnekler: رَأَيْتُ أَحْمَدَ وَأَبُوهُ يَدْرُسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (مُدْرَسًا) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. [رَأَيْتُ أَحْمَدَ (كَائِنًا) أَبُوهُ يَدْرُسُ فِي الْمَدْرَسَةِ. رَأَيْتُ أَحْمَدَ (كَائِنًا) أَبُوهُ (مُدْرَسًا) فِي الْمَدْرَسَةِ].
رَأَيْتُ أَحْمَدَ وَأَبُوهُ مُدْرَسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (كَائِنًا) أَبُوهُ (مُدْرَسًا) فِي الْمَدْرَسَةِ.
- 6) Örnekler: رَأَيْتُ أَحْمَدَ وَأَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (كَائِنًا) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.
رَأَيْتُ أَحْمَدَ وَأَبُوهُ سَيَّاسِيًّا. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (كَائِنًا) أَبُوهُ سَيَّاسِيًّا. [رَأَيْتُ أَحْمَدَ (سَيَّاسِيًّا) أَبُوهُ].

7. Hâl öğesi, şart cümlesi olarak geldiğinde ise haber olarak gelmesinde söz konusu olduğu üzere hareket edilir. Örnekler:

- رَأَيْتُ أَحْمَدَ إِذْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (نَاجِحًا) فِي الْإِمْتِحَانِ فِي حَالَةِ الدَّرَاسَةِ.
رَأَيْتُ أَحْمَدَ مَتَى بَاتَ وَقْتُ الْإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا. ← رَأَيْتُ أَحْمَدَ (شَارِبًا) الشَّايَ كَثِيرًا وَقْتُ إِتْيَانِ الْإِمْتِحَانَاتِ.
رَأَيْتُ مُحَمَّدًا إِذْ تَسَاعَدَهُ فِي دَرَسِهِ يَنْجَحُ فِي الْإِمْتِحَانَاتِ. ← رَأَيْتُ مُحَمَّدًا (نَاجِحًا) فِي الْإِمْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ فِي دَرَسِهِ.
رَأَيْتُ مُحَمَّدًا إِذَا تَسَاعَدَهُ فِي دَرَسِهِ يَرْتَبُّ فِي الْإِمْتِحَانَاتِ. ← رَأَيْتُ مُحَمَّدًا (رَاسِبًا) فِي الْإِمْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ عَدَمِ مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ فِي دَرَسِهِ.

2.1.3. Mef'ûlun Bih Öğesi Olarak Kullanılması

Müstakil bir yargı bildiren isim ya da fiil cümlesi, başka bir fiilin mef'ûlun bih öğesine karşılık gelebilir. Başka bir fiilin ikinci ya da üçüncü mef'ûlun bih öğesine karşılık gelen cümleler ise bir bütün olarak -haber öğesinde olduğu gibi- tek bir kavram bildirmek suretiyle isimleşirler, diğer bir ifadeyle sıfat-isim görevinde kullanılırlar. Bu durum, kendisiyle

bağlantılı marife bir isimden sonra gelen şart cümlesi ve şibih cümle için de geçerlidir. Aşağıda, daha önce zikrettiğimiz ve müştak isim konumunda cümle olarak gelen haber öğelerinin bulunduğu örneklerin, *ẓanne* ve *a'leme* fiillerine uyarlanarak mef'ûlun bih (altları çizilmiştir) haline getirilmiş biçimleri verilmiştir.

الْعَصْفُورُ فَوْقَ الشَّجَرَةِ.	الطَّالِبُ فِي الصَّفِّ.
الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ.	الطَّالِبُ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ.
الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ.	الطَّالِبُ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ.
أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ.
أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدَرِّسُ الْعَرَبِيَّةَ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ يُدَرِّسُ الْعَرَبِيَّةَ.
أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.	أَحْمَدُ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ.
فِي الصَّفِّ طَالِبًا.	فِي الصَّفِّ طَالِبًا.
الطَّلَابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدَرِّسِ.	الطَّلَابُ يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمُدَرِّسِ.
أَحْمَدُ مَتَى تَأْتِ الْامْتِحَانَاتُ يَشْرَبُ الشايَ كَثِيرًا.	أَحْمَدُ مَتَى تَأْتِ الْامْتِحَانَاتُ يَشْرَبُ الشايَ كَثِيرًا.
أَحْمَدُ إِنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْامْتِحَانِ.	أَحْمَدُ إِنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْامْتِحَانِ.
الدرسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.	الدرسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ.

Cümle olarak gelen, *ẓanne*'nin ikinci ve *a'leme* fiilinin üçüncü mef'ûlun bih öğelerini, -haber olarak gelen cümlelerde olduğu gibi- aşağıdaki şekillerde müştak isim olarak tevil/takdir edebiliriz:

- 1) Örnekler: ظننْتُ الْعَصْفُورَ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. ← ظننْتُ الْعَصْفُورَ (مَوْجُودًا) فَوْقَ الشَّجَرَةِ.
ظننْتُ الطَّالِبَ فِي الصَّفِّ. ← ظننْتُ الطَّالِبَ (مَوْجُودًا) فِي الصَّفِّ.
أَعْلَمْتُ حَسَنًا الْعَصْفُورَ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. ← أَعْلَمْتُ حَسَنًا الْعَصْفُورَ (مَوْجُودًا) فَوْقَ الشَّجَرَةِ.
أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ فِي الصَّفِّ. ← أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ (مَوْجُودًا) فِي الصَّفِّ.
- 2) Örnekler: ظننْتُ الطَّالِبَ يَفْهَمُ الدرسَ. ← ظننْتُ الطَّالِبَ (فَاهِمًا) الدرسَ.
أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ يَفْهَمُ الدرسَ. ← أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ (فَاهِمًا) الدرسَ.
- 3) Örnekler: ظننْتُ الطَّالِبَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. ← ظننْتُ الطَّالِبَ (نَاجِحًا) فِي الْإِمْتِحَانِ.
ظننْتُ الطَّالِبَ يَفْرُحُ بِهِ. ← ظننْتُ الطَّالِبَ (فَرِحًا) بِهِ.
أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ. ← أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ (نَاجِحًا) فِي الْإِمْتِحَانِ.
أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ يَفْرُحُ بِهِ. ← أَعْلَمْتُ حَسَنًا الطَّالِبَ (فَرِحًا) بِهِ.
- 4) Örnekler: ظننْتُ الدرسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ. ← ظننْتُ الدرسَ (مَكْتُوبًا) فِي الصَّفِّ.

أَعْلَمْتُ حسناً الدرس يُكْتَبُ في الصَّفِّ. ← أَعْلَمْتُ حسناً الدرس (مَكْتُوباً) في الصَّفِّ.

5) Örnekler:

ظننتُ أحمدَ أبوهُ يُدرِّسُ في المَدْرَسَةِ. ← ظننتُ أحمدَ (مُدْرَساً) أبوهُ في المَدْرَسَةِ. [ظننتُ أحمدَ (كائناً) أبوهُ يُدرِّسُ في المَدْرَسَةِ. ظننتُ أحمدَ (كائناً) أبوهُ (مُدْرَساً) في المَدْرَسَةِ.]

أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ أبوهُ يُدرِّسُ في المَدْرَسَةِ. ← أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (مُدْرَساً) أبوهُ في المَدْرَسَةِ. [أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (كائناً) أبوهُ يُدرِّسُ في المَدْرَسَةِ. أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (كائناً) أبوهُ (مُدْرَساً) في المَدْرَسَةِ.]

6) Örnekler:

ظننتُ أحمدَ أبوهُ في المَدْرَسَةِ. ← ظننتُ أحمدَ (كائناً) أبوهُ في المَدْرَسَةِ.

ظننتُ أحمدَ أبوهُ سيواسياً. ← ظننتُ أحمدَ (كائناً) أبوهُ سيواسياً. [ظننتُ أحمدَ (سيواسياً) أبوهُ.]

أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ أبوهُ في المَدْرَسَةِ. ← أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (كائناً) أبوهُ في المَدْرَسَةِ.

أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ أبوهُ سيواسياً. ← أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (كائناً) أبوهُ سيواسياً. [أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (سيواسياً) أبوهُ.]

Zanne vb. fiillerin ikinci ve *a'leme* vb. fiillerin üçüncü ögesi, şart cümlesi olarak geldiğinde ise hangi türden müştak isimle tevil edileceğini -haber olarak gelmelerinde söz konusu olduğu üzere- cevap cümlesi belirler ve şartın fiili, tevil edilen cümleye "fî hâleti ...// vakte ... /fî vakti ... // fî mekâni ... //... (vb.)" ifadelerinden uygun birinden sonra masdarı zikredilerek bağlanılabilir. Örnekler:

ظننتُ أحمدَ إنَّ دَرَسَ نَجَحَ في الامتحان. ← ظننتُ أحمدَ نَاجِحاً في الامتحان في حالة الدَّرَاسَةِ.

ظننتُ أحمدَ متى يأت وقتُ الامتحان يشربُ الشاي كثيراً. ← ظننتُ أحمدَ شَارِباً الشاي كثيراً وقتَ إِيْتَانِ الامتحاناتِ.

ظننتُ محمداً إنَّ تساعدهُ في دروسه يَنجُحُ في الامتحانات. ← ظننتُ محمداً نَاجِحاً في الامتحانات في حالة مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ في دروسه.

ظننتُ محمداً إلاَّ تساعدهُ في دروسه يَرُسُبُ في الامتحانات. ← ظننتُ محمداً رَاسِباً في الامتحانات في حالة عَدَمِ مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ في دروسه.

Verilen örneklerde geçen ظننتُ yerine أَعْلَمْتُ حسناً getirilirse, *zanne*'nin ikinci mef'ûlun bihi'si, *a'lame*'nin üçüncü mef'ûlun bihi'sine dönüşür ve aynı şekilde müştak isim olarak yorumlanabilirler. Örnek:

أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ إنَّ دَرَسَ نَجَحَ في الامتحان. ← أَعْلَمْتُ حسناً أحمدَ (نَاجِحاً) في الامتحان في حالة الدَّرَاسَةِ.

2.2. Kelime Grubunun Bir Elemanına Karşılık Gelen İsimleşmiş Cümleler

Cümleler, kelime grubunun bir elemanı olarak kullanıldığında da isimleşirler ve tek bir kavrama karşılık gelirler. Kelime grubunun bir

elemanı olarak kullanılan cümlelerin sıfat-isim ya da masdar anlamında kullanıldığını görüyoruz. Aşağıda bu konu üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Sıfat Tamlamasının Sıfat Elemanı Olarak Kullanılması

Müstakil bir yargı bildiren isim ya da fiil cümlesi, kendisiyle bağlantılı nekra bir isimden sonra geldiğinde sıfat olarak kabul edilir³². Sıfat olarak gelen cümleler, bir bütün olarak tek bir kavram bildirmek suretiyle isimleşirler, diğer bir ifadeyle sıfat-isim görevinde kullanılırlar. Bu durum, kendisiyle bağlantılı nekra bir isimden sonra gelen şart cümlesi ve şibih cümle için de geçerlidir. Aşağıda, sıfat elemanı müştak isim konumunda cümle olarak gelen sıfat tamlamasına çeşitli örnekler verilmiştir.

عُصْفُورٌ فَوْقَ الشَّجَرَةِ // طَالِبٌ فِي الصَّفِّ // طَالِبٌ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ // طَالِبٌ نَجَّحَ فِي الإِمْتِحَانِ // طَالِبٌ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ // طَالِبٌ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ // طَالِبٌ سَيَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ // طَالِبٌ مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيراً // طَالِبٌ إِنْ دَرَسَ نَجَّحَ فِي الإِمْتِحَانِ // دَرَسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ

Sıfat tamlamasının sıfat elemanı olarak kullanılan fiil ve isim cümleleri -haber ögesine karşılık geldiği durumlarda olduğu gibi- müştak isim olarak tevîl/takdir edilirler.

- 1) Örnekler: عُصْفُورٌ فَوْقَ الشَّجَرَةِ ← عُصْفُورٌ (مَوْجُودٌ) فَوْقَ الشَّجَرَةِ
طَالِبٌ فِي الصَّفِّ ← طَالِبٌ (مَوْجُودٌ) فِي الصَّفِّ
- 2) Örnek: طَالِبٌ يَفْهَمُ الدَّرْسَ ← طَالِبٌ (فَاهِمٌ) الدَّرْسَ
- 3) Örnekler: طَالِبٌ نَجَّحَ فِي الإِمْتِحَانِ ← طَالِبٌ (نَاجِحٌ) فِي الإِمْتِحَانِ
طَالِبٌ يُفْرِحُ بِهِ ← طَالِبٌ (فَرِحٌ) بِهِ
- 4) Örnek: دَرَسَ يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ ← دَرَسَ (مَكْتُوبٌ) فِي الصَّفِّ
- 5) Örnekler: طَالِبٌ أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ ← طَالِبٌ (مُدَرِّسٌ) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. طَالِبٌ (كَائِنٌ) أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ
طَالِبٌ أَبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمَدْرَسَةِ ← طَالِبٌ (كَائِنٌ) أَبُوهُ (مُدَرِّسٌ) فِي الْمَدْرَسَةِ
- 6) Örnekler: طَالِبٌ أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. ← طَالِبٌ (كَائِنٌ) أَبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ
طَالِبٌ أَبُوهُ سِيَوَاسِيٌّ. ← طَالِبٌ (كَائِنٌ) أَبُوهُ سِيَوَاسِيًّا (طَالِبٌ سِيَوَاسِيٌّ أَبُوهُ)

³² Çünkü, "cümleler, nekradır". Diğer bir ifadeyle, nekradan sonra gelen cümlelerin sıfat olması, cümlelerin nekra olduğunu gösterir. Çünkü cümleler, marife isme sıfat olarak gelmezler. Bkz. er-Rağî, a.g.e., III, 16 (er-Rağî, cümlelerin marife isme sıfat olarak gelmeyeceğini belirtir ama cümlelerin, nekra ya da marife olmasını kabul etmez. Bkz. a.g.e., II, 298.)

7. Sıfat, şart cümlesi olarak geldiğinde ise hangi türden müştak isimle tevîl edileceği, haber, hâl ve yukarıda anlatılan mefûlun bih öğelerinde olduğu gibidir. Örnekler:

طَالِبٌ إِنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الامْتِحَانِ ← طَالِبٌ (نَاجِحٌ) فِي الامْتِحَانِ فِي حَالَةِ الدَّرَاسَةِ
طَالِبٌ مَتَى بَاتَ وَقْتُ الامْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا ← طَالِبٌ (شَارِبٌ) الشَّايَ كَثِيرًا وَقْتُ إِتْيَانِ الامْتِحَانِ
طَالِبٌ إِنْ تَسَاعَدُهُ فِي دُرُوسِهِ يَنْجَحُ فِي الامْتِحَانَاتِ ← طَالِبٌ (نَاجِحٌ) فِي الامْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ مُسَاعَدَتِكَ إِتَاهِ فِي
دُرُوسِهِ
طَالِبٌ إِلَّا تَسَاعَدُهُ فِي دُرُوسِهِ يَرُسِبُ فِي الامْتِحَانَاتِ ← طَالِبٌ (رَاسِبٌ) فِي الامْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ عَدَمِ مُسَاعَدَتِكَ إِتَاهِ
فِي دُرُوسِهِ

Sıfat ve mevsûftan oluşan sıfat tamlaması, bir bütün olarak tek bir öğeye karşılık kullanılabilmesi gibi atıf grubu ve izâfet tamlaması gibi yeni kelime gruplarının oluşumunda da kullanılabilir. Örnekler:

مُحَمَّدٌ طَالِبٌ يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ. // إِنَّ مُحَمَّدًا طَالِبٌ يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ. // كَانَ مُحَمَّدٌ طَالِبًا يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ.
مُحَمَّدٌ طَالِبٌ أَبَوَاهُ يَنْتَسِمَانُ دَائِمًا. // عَائِشَةُ صَدِيقَةُ طَالِبٍ أَبَوَاهُ يَنْتَسِمَانُ.
رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ طَالِبًا يَدْخُلُ فِي الصَّفِّ وَإِخْدَى عَشْرَةَ طَالِبَةٍ تَخْرُجُ مِنَ الصَّفِّ.
عَلِمْتُ نَتَائِجَ أَحَدِ عَشَرَ طَالِبًا دَخَلَ فِي الامْتِحَانِ وَإِخْدَى عَشْرَةَ طَالِبَةٍ دَخَلَتْ دَخْلًا فِي الامْتِحَانِ.
مُحَمَّدٌ طَالِبٌ حَامِئِيٌّ، يَتَكَلَّمُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ وَيَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ وَيَجْلِسُ الْآنَ فِي المَقْصَفِ، وَأَعْرِفُهُ مُنْذُ وَقْتِ طَوِيلٍ.
رَأَيْتُ طَائِرًا فَوْقَ غُصْنٍ. // رَأَيْتُ طَائِرًا عَلَى غُصْنٍ. // رَأَيْتُ طَالِبًا يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ.
أَمَامَ الكَلِيَّةِ سَيَّارَةٌ طَالِبٍ إِشْتَرَاهَا أَبُوهُ. // أَحْمَدُ طَالِبٌ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ وَأَبٌ يُحِبُّ أَوْلَادَهُ.
فِي الحَقِيقَةِ كُتِبَ طَالِبٌ يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ وَطَالِبَةٌ تَدْرُسُ اللُّغَةَ الْإِنْجِلِيزِيَّةَ.

2.2.2. Atıf Grubunun Ma'tûf Elemanı Olarak Kullanılması

Ma'tûfun aleyh, atıf harfi³³ ve ma'tûf elemanlarından oluşan atıf grubunun ma'tûf elemanına karşılık gelen³⁴, kendi içinde müstakil bir yargı bildiren isim ya da fiil cümlesi, *bir bütün olarak tek bir öğeye karşılık kullanılırsa*, tek bir kavram bildirmek suretiyle isimleşir. Ma'tûf olarak gelen cümle ise ma'tûfun aleyh elemanına bağlı olarak onun gibi ya mas-

³³ Atıf harfleri/edatları [vâv, fâ, şumme, em, ev, bel, lâ, lâkin, hattâ, immâ] ve kullanıldıkları anlamlar için bkz. İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥw*, II, 55-59; İbn Cinnî, *el-Luma*, s. 149-157; ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-naḥw*, s. 17; ez-Zemaḥşerî, *el-Mufaṣṣal*, s. 303-305; İbn Mu'tî, *a.g.e.*, s. 236-237; İbn Hişâm, *Şerḥu Kaṭri'n-nedâ*, s. 301-308; el-Galâyeynî, *a.g.e.*, III, 244-250.

³⁴ İsmi isme, cümlenin cümleye atfedilmesi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat fiilin fiile atfı meselesi, farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, s. 325; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, III, 244; Hâlid el-Ezherî, *Şerḥu't-Taşrîh*, II, 152-153; es-Suyûtî, *Hem'û'l-hevâmi*, II, 140; Faḥruddîn Kaḇâve, *a.g.e.*, s. 245-247.

dar ya da sıfat-isim görevinde kullanılır. Aşağıda, atıf grubunun ma'tûf elemanının masdar ya da müştak isim konumunda cümle olarak geldiği (-altları çizilmiştir-) çeşitli örnekler verilmiştir.

Masdar görevinde kullanılan ma'tûf cümlelere örnekler:

أُرِيدُ أَنْ (أُدْهَبَ إِلَى الْكَلْبَةِ) وَأَسْتَمِعَ إِلَى الْأُسْتَاذِ . // سَمِعْتُ أَنَّ (الطَّالِبَ سَيُؤَابِسِي) وَالطَّالِبَةَ سَيُؤَابِسِيَّةً.
إِنَّ (يَقُومُ زَيْدٌ) وَيُخْرِجُ أَبُوهُ أُكْرِمُهُمَا. // بلغني (اجتهادك) وَأَنَّكَ حَسَنُ الْخُلُقِ. // علمتُ (جميعة) وَأَنَّكَ مُنْصَرَفٌ.

Sıfat-isim görevinde kullanılan ma'tûf cümlelere örnekler:

الطَّالِبِ (تَكَلَّمَ وَابْتَسَمَ). الطَّالِبِ (تَكَلَّمَ فَابْتَسَمَ). الطَّالِبِ (تَكَلَّمَ ثُمَّ ابْتَسَمَ).
(طَالِبِ يَمْشِي وَيَتَكَلَّمُ) // (طَالِبِ أَبُوهُ مُدَرِّسٌ وَأُمُّهُ مُهَنْدِسَةٌ)

Nitekim, atıf için yapılan tanımların üzerinde durduğu temel noktalar; *tâbi ile metbû arasına bir atıf edatı getirilmesi, her iki unsurun da i'râb ve -harfın fonksiyonuna bağlı olarak- anlam (yargı) açısından hükme ortak olması ve birbirine atfedilen unsurların müfret ya da cümle olabileceğidir*³⁵. Birbirine atfedilen unsurların yapısal açıdan birbirinden farklı olması durumunda ma'tûf unsur, ma'tûfun aleyh unsur gibi takdir edilir. Örneğin, müfret kelime ya da kelime grubunun bir cümleye ya da cümlenin, müfret bir kelime ya da kelime grubuna atfedilmesi durumunda ma'tûf, ma'tûfun aleyh cinsinden takdir edilir. Bu sebeple, bir fiile atfedilmiş bir isme, bir isme atfedilmiş bir fiile rastlandığında ismin fiil (yani fiil cümlesi), fiilin de isim takdirinde olması gerektiği söylenmiştir³⁶.

³⁵ Bkz. İbn 'Uşfûr, *el-Muḥarrab*, I, 229; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, III, 244; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 297. Atıf tanımlarını toplu olarak bir arada görmek için bkz. 'Alî Ḥasan Maṭar, *Muṣṭalaḥât naḥviyye* 18, s. 207-214. Ma'tûfun aleyh, i'râb ve naḥvî anlam açısından ma'tûf hükmünde olduğu için, ma'tûfun düşürülmesi durumunda cümlenin kuruluşunda herhangi bir bozulma olmamalıdır. Bu sebeple, haber, hâl, sıfat... vb. konumunda gelen ma'tûflar, haber, hâl, sıfat... olarak gelebilmeye uygun bir yapıda olmalıdır. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Ḥâcib, *Kitâbu'l-Emâli'n-naḥviyye*, s. 34.

³⁶ Bkz. İbn 'Uşfûr, *el-Muḥarrab*, I, 229 (yani atfedilen unsurlar, ya ikisi de müfret ya da ikisi de cümle olmalıdır); Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 299; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 265; 'Alî Ḥasan Maṭar, *Muṣṭalaḥât naḥviyye* 18, s. 211. Muzari fiilin *vâv*, *fâ*, *şumme* ve *ev* gibi atıf harflerinden sonra gelip de mahz isme (masdar ve diğer câmit isimler gibi müştak ve fiil teviline olmayan câmit isme) atfedilmesi gerektiği yerlerde gizli bir "û" ile mansûb yapılarak müevvel masdara dönüştürülmesinin (Bkz. İbn Mu'î, *a.g.e.*, s. 203-206; el-Ġalâ'eynî, *a.g.e.*, II, 174.) sebebi de budur. Bununla ilgili örnekler, isim ve fiil cümlelerinin masdar edatlarıyla birlikte kullanımları ele alınırken verilecektir.

2.2.3. Sıla Grubunun Sıla Cümlesi Olarak Kullanılması

Dilbilgisi kitaplarında sıla grubu iki yerde söz konusu edilmektedir. (1) İsm-i mevsûl ve sıla cümlesinden oluşan bütün, (2) Masdar harfi ve sıla cümlesinden oluşan bütün³⁷.

Yukarıda, haber ve hâl öğelerine ve kendisiyle ilgili nekra bir isimden sonra gelen ve sıfat (na't) olarak kullanılan (şart cümlesi ve şibih cümle dâhil) bütün cümlelerin sıfat-isim görevinde ve nekra olduklarını söylemiştik. İsm-i mevsûl ve sıla cümlesinden oluşan bütün³⁸ (sıla grubu) ise sıfat-isim görevinde kullanılan nekra cümlelerin marifeleşmiş halidir³⁹. Çünkü ism-i mevsûller⁴⁰, kendilerinden sonraki nekra cümleleri, marife haline getirir. İsm-i mevsûl ve sıla cümlesinden oluşan bütünün, sıfat tamlamasında kullanılmak istenildiğinde marife bir mevsûfa ihtiyaç duyulması da bundan kaynaklanmaktadır. Örnekler:

الذی فَوْقَ الشَّجَرَةِ // الذی فِي الصَّفِّ // الذی يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ // الذی نَجَحَ فِي الإِمْتِحَانِ // الذی أُوذِيَ مُدَرِّسٌ فِي الْمُدْرَسَةِ // الذی أُبُوهُ يُدَرِّسُ فِي الْمُدْرَسَةِ // الذی أُبُوهُ فِي الْمُدْرَسَةِ // الذی سَيَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ // الذی مَتَى تَأْتِ الامتحانات يَشْرَبُ الشاي كثيراً // الذی إن دَرَسَ نَجَحَ فِي الامتحان // الذی يُكْتَبُ فِي الصف

³⁷ Masdar harfi ve sıla cümlesinden oluşan bütün, nitelik bildirmediği için bir sonraki başlık altında incelenecektir.

³⁸ İsm-i mevsûl ve sılası, bir bütün olarak müfret isim (tek isim) takdirindedir/konumundadır. Bkz. İbnu's-Serrâc, a.g.e., II, 68; ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-nağv*, s. 362, 367; er-Rağî, a.g.e., III, 11; Aşmed el-Hâşimî, a.g.e., s. 104. Bunların, sıaları ile birlikte bir bütün olduğunu gösteren hususlardan biri de atıf olgusudur. Örneğin, الذی فِي الدَّارِ ضربت الذی في الدَّارِ # زيداً ما في الدَّارِ أخرجت ما في الدَّارِ # زيداً # زيداً (”زيد“), ma'tûfun aleyh'e bir bütün olarak atfedilmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nağv*, II, 68.

³⁹ Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: Nekra olan cümleleri (şart cümlesi ve şibih cümle dâhil) marife yapmanın yolu, önlerine özellikle *el* takılı (örn. الذی, الي, ... gibi) olan ism-i mevsûllerini getirmektir. Çünkü cümleler, marife isme sıfat olarak gelmezler (er-Rağî, a.g.e., III, 16; Fağruddîn Kabâve, a.g.e., s. 140.). Oysa ism-i mevsûller, genellikle marife isim türlerinden bahsedilirken ele alınmakta ve başka özellikleri yanında “İsm-i mevsûller, sıla cümlesi ile marife olurlar” ya da “Sıla cümlesi, ism-i mevsûllere marifelik kazandırır” şeklinde açıklamalar yapılmaktadır (Örneğin bkz. ‘Abbâs Hâsan, *en-Nağv u'l-vâfi*, I, 340, 341, 342.). İsm-i mevsûller, -bizce- nekra ismi marife yapan *el* takısı konumunda olup, marifeliğini kendisinden sonraki cümleden almazlar; aksine, kendisinden sonraki cümlelere marifelik kazandırılır. Çünkü cümlelerin kendileri -daha önce de geçtiği üzere- nekradır.

⁴⁰ İsm-i mevsûllerin en yaygın olanları şunlardır: ، الذی ، التی ، اللدّان ، اللدّین ، اللّتان ، اللّئین ، اللّذین ، الأولى ، اللّائی ، اللّائی ، اللّائی ، اللّوائی ، ما ، مَنْ ، أيّ ، أمة ، ذا ، ال

İsm-i mevsûlden sonra sıla cümlesi olarak gelen fiil ve isim cümleleri -haber ögesine ve sıfat tamlamasının sıfat elemanına karşılık geldiği durumlarda olduğu gibi- müştak isim olarak tevil/takdir edilirler. Fakat, ism-i mevsûlden sonra gelen sıla cümlesini müştak isim olarak takdir ederken, marifeleşmiş olduğundan, önüne *el* takısı da getirilmelidir.

1) Örnekler:

الذي فَوْقَ الشَّجَرَةِ ← (المَوْجُودُ) فَوْقَ الشَّجَرَةِ // الذي فِي الصَّفِّ ← (المَوْجُودُ) فِي الصَّفِّ

2. Örnek:

الذي يَفْهَمُ الدَّرْسَ ← (الفَاهِمُ) الدَّرْسَ

3. Örnekler:

الذي نَحَى فِي الْإِمْتِحَانِ ← (النَّاجِحُ) فِي الْإِمْتِحَانِ // الذي يَفْرَحُ بِهِ ← (الْفَرِحُ) بِهِ

4. Örnek:

الذي يُكْتَبُ فِي الصَّفِّ ← (المَكْتُوبُ) فِي الصَّفِّ

5. Örnekler:

الذي أُبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ ← (المُدْرَسُ) أُبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ. (الكَائِنُ) أُبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ

الذي أُبُوهُ يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ ← (الكَائِنُ) أُبُوهُ مُدْرَسًا/يُدْرَسُ فِي الْمَدْرَسَةِ

6. Örnekler:

الذي أُبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ ← (الكَائِنُ) أُبُوهُ فِي الْمَدْرَسَةِ

الذي أُبُوهُ سِيَوَايَسِيَّ ← (الكَائِنُ) أُبُوهُ سِيَوَايَسِيًّا (:السِّيَوَايَسِيُّ أُبُوهُ)

7. Sıfat, şart cümlesi olarak geldiğinde ise hangi türden müştak isimle tevil edileceğini yine cevap cümlesi belirler. Örnekler:

الذي إِنْ دَرَسَ نَجَحَ فِي الْإِمْتِحَانِ ← (النَّاجِحُ) فِي الْإِمْتِحَانِ فِي حَالَةِ الدَّرَاسَةِ

الذي مَتَى يَأْتِ وَقْتُ الْإِمْتِحَانِ يَشْرَبُ الشَّايَ كَثِيرًا ← (الشَّارِبُ) الشَّايَ كَثِيرًا وَقْتُ إِتْيَانِ الْإِمْتِحَانَاتِ

الذي إِنْ تَسَاعَدَهُ فِي دَرُوسِهِ يَنْجَحُ فِي الْإِمْتِحَانَاتِ ← (النَّاجِحُ) فِي الْإِمْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ فِي دَرُوسِهِ

الذي إِلَّا تَسَاعَدَهُ فِي دَرُوسِهِ يَرْسُبُ فِي الْإِمْتِحَانَاتِ ← (الرَّاسِبُ) فِي الْإِمْتِحَانَاتِ فِي حَالَةِ عَدَمِ مُسَاعَدَتِكَ إِيَّاهُ فِي

دَرُوسِهِ

İsm-i mevsûl ve sıla cümlesinden oluşan sıla grubu, bir bütün olarak tek bir ögeye karşılık kullanılabileceği gibi, sıfat ve izâfet tamlaması ve atıf grubu gibi yeni kelime gruplarının oluşumunda da kullanılabilir. Sıfat tamlamasında sıfat ya da mevsûf olarak kullanılması durumunda, diğer elemanının da marife olması zorunludur. Örnekler:

(كِتَابُ الطَّلَبِ الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ) // (سَيَّارَةُ الطَّلَبِ الَّتِي إِشْتَرَاهَا أَبُوهُ) // (كِتَابُ الطَّلَبِ الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ

الْعَرَبِيَّةَ وَدَقَّتْ الطَّالِبَةُ الَّتِي تَدْرُسُ اللُّغَةَ الْإِنْجِلِيزِيَّةَ) // (وَالِدَا الطَّلَبِ الَّذِي يَدْرُسُ الْعَرَبِيَّةَ وَالطَّالِبَةُ الَّتِي تَدْرُسُ الْإِنْجِلِيزِيَّةَ)

مُحَمَّدٌ هُوَ الطَّلَبُ الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ. // مُحَمَّدٌ أَخُو الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ. الطَّلَبُ الْجَامِعِيُّ، الَّذِي يَتَكَلَّمُ

اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ وَيَجْتَهِدُ فِي دَرُوسِهِ وَيَجْلِسُ الْآنَ فِي الْمَقْصَفِ، وَالَّذِي أَعْرَفُهُ مُنْذُ وَقْتِ طَوِيلٍ هُوَ مُحَمَّدٌ. // رَأَيْتُ الطَّائِرَ

الَّذِي عَلَى الْعُصْنِ. كُتِبَ الطَّلَبِ الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ وَالطَّالِبَةُ تَدْرُسُ اللُّغَةَ الْإِنْجِلِيزِيَّةَ فِي الْحَقِيقَةِ.

أَمْ مَنْ رَأَيْتَهُمْ يَلْعَبُونَ فِي الْحَدِيثِ أَعْمَالُهَا الْمُنْزِلَةُ كَثِيرَةٌ. // لَنْ يَنْدَمَ مَنْ قَرَأَ كَثِيرًا. مَنْ قَرَأَ كَثِيرًا لَنْ يَنْدَمَ. // إِنَّ الطَّالِبَ
الَّذِي يَدْرُسُ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ يَمُشِي فِي الشَّارِعِ. // جَاءَنِي الضَّارُّهُ زَيْدًا. // ضَرَبْتُ الَّذِي إِنَّهُ قَائِمٌ. // أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ التَّنْقِطَ
عَلَى الحُرُوفِ الْعَرَبِيَّةِ نَصْرُ بْنُ عَاصِمٍ. // اقْبِلْ عُذْرَ مَنْ اعْتَذَرَ إِلَيْكَ. // الَّذِي قَصَدَهُ أَحْوَكُ رَاكِبًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ زَيْدًا. //
الَّذِي إِنْ تَأْتِيهِ يَأْتِيكَ زَيْدًا. // أَيُّهُمْ فِي الدَّارِ أَحْوَكُ. (: الَّذِي فِي الدَّارِ أَحْوَكُ). //

ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض. (Hac, 22/18) // ما عندكم ينفذ وما عند الله باقي.

(Nahl, 16/96) // أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين. (Mü'minûn, 23/68)

3. Cümlelerin, Müevvel Masdar Olarak Kullanıldığı Yerler

Cümleler, bazı durumlarda masdar görevinde kullanılır. Nitekim, sırf bu görev için tahsis edilmiş masdar edatları bulunmaktadır. Fakat bazı örneklerde cümlelerin, lafzî herhangi bir edat olmadan da masdarlaştığını görebiliyoruz. Bu iki husus, aşağıda ayrı başlıklar altında incelenecektir. Fiil ve isim cümlelerinin masdar olarak tevîl edilmesinde ise aşağıdaki yöntem takip edilir:

1. İster malum isterse meçhul yapıda gelsin, ister müteaddi olsun isterse lâzım olsun, herhangi bir fiil cümlesini masdar olarak tevîl edenken o fiilin masdarı kullanılır. Örnekler:

عَجِبْتُ مِنْ أَنْ يُضْرِبَ عَمْرُو زَيْدًا. ← عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ عَمْرُو زَيْدًا.

عَجِبْتُ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ زَيْدًا. ← عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ.

عَجِبْتُ مِنْ أَنْ يَنَامَ زَيْدٌ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمُبَكَّرَةِ. ← عَجِبْتُ مِنْ نَوْمِ زَيْدٍ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمُبَكَّرَةِ.

2. Lafzen isnat fiili içeren bir isim cümlesini masdar olarak tevîl ederken, iki yoldan biri takip edilebilir. (a) İsnat fiilinin masdarı kullanılır. (b) Mübteda ve haber öğeleri, کَوْنُ masdarıyla birbirine bağlanır:

بَلَّغَنِي أَنَّ عَمْرًا يُضْرِبُ زَيْدًا. ← بَلَّغَنِي ضَرْبُ عَمْرُو زَيْدًا. // بَلَّغَنِي أَنَّ زَيْدًا يُضْرَبُ. ← بَلَّغَنِي ضَرْبُ زَيْدٍ.

بَلَّغَنِي أَنَّ الطَّالِبَ فِي الْامْتِحَانِ. ← بَلَّغَنِي كَوْنُ الطَّالِبِ فِي الْامْتِحَانِ.

3.1. Masdar Edatları Olmaksızın Kullanılması

Buraya kadar verilen örnek ve yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere, müfret olarak takdir edilen/edilebilen cümleler ya masdar ya da müştak isim olarak takdir edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, müfret olarak takdir edilen/edilebilen cümleler ya masdarın ya da müştak ismin yerini tutarlar. Bir cümlelerin, masdar edatı olmaksızın ve izâfet terkiplerine girmeksizin masdarlaşması, mahkî cümle (aktarma/alıntı söz) olması durumunda söz konusudur. Mahkî cümleler, kendi içinde bir yargı bildirirse de başka bir cümle içinde bir öğeye ya da kelime grubunun elemanına karşılık olarak kullanıldığında, tek bir isim yerine geçer. Mahkî sözlerin, aslında tam olarak kavramlaşması söz konusu değildir, çünkü anlamından

ziyade lafzı kastedilmektedir. Tırnak içinde gösterilebilecek olan bu tür yapılar, nitelik bildirmeyen bir isim konumundadır. Nitekim, "تسمع بالمعدي" "تسمع بالمعدي" "خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ (أَي سَمَاعُكَ) (<Mu‘aydî‘yi duyman, onu görmenden daha hayırlıdır>) cümlesi, herhangi bir masdar edatı kullanılmadan, masdar olarak tevil edilen cümlelerden birine; fiil cümlesinin, zamandan soyutlanmış hades bildirmesine örnek olarak verilmektedir⁴¹. Aşağıda, mahkî cümlelere çeşitli örnekler verilmiştir:

"جاء زيد" جملة فعلية. // "زيدٌ جاء" جملة اسمية. // "تسمع بالمعدي" خير من أن تراه.

حين "تقوم" cümlesi ise "تقوم" (Tûr, 52/48) âyetinde geçen "تقوم" cümlesi buradaki fiilin masdarıyla takdir edilmektedir. Fiil cümlesi burada da herhangi bir masdar harfi olmasa da masdar mevkiinde gelmiştir⁴². Çünkü cümle, muzâfun ileyh konumundadır. Aşağıdaki örneklerde masdarların cümleye de izâfet edildiği açıkça görülmektedir.

المنطق علمٌ "كيف نفكر"، والتحو علمٌ "كيف نتكلم". // علمٌ "ما الوقاية" قبل علمٌ "ما العلاج".

Aynı durum, "رغم", "حسبان", "ظن", "وخدان", "رواية", "دراية" gibi bazı kalb fiillerinin masdarları için de söz konusudur (cümleye izâfet edilebilir)⁴³. Cümlelerin muzâfun ileyh olarak kullanılması, aşağıda ayrı bir başlık altında incelenecektir.

3.2. Masdar Edatları İle Birlikte Kullanılması

Yukarıda, sıla grubundan bahsederken masdar harfi ve sıla cümlesinden oluşan bütünün tek bir öğeye karşılık geldiğini ve kendi içinde yargı bildiren bir cümleyi, masdar haline getirmek suretiyle isimleştiren⁴⁴

⁴¹ Bkz. *Bustânü'l-i‘râb*, kavâ‘id ‘âimme bölümü (29. madde), a.g.y. *En*'in gizli olarak geldiği ve merfû bir isim şeklinde takdir edildiği ve kıyâsî olmayan yerler için bkz. er-Rağî, a.g.e., IV, 80. Müfret makamındaki mahkî cümleye izâfeti yaygın olan kelimelerden bazıları şunlardır: "قول", "مباحث", "نداء", "معنى", "سؤال", "دعاء", "قراءة", "تحال", "موضع", "اعراب", "باب", "إعراب", "موضوع", "تحال", "قراءة", "دعاء", "سؤال", "معنى", "نداء", "مباحث", "قول". Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, a.g.e., s. 228-229.

⁴² Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, a.g.e., s. 135-136. Cümle mübtedâ, fâil, müstesnâ ya da muzâfun ileyh konumunda geldiğinde masdarın yerine geçer. Bu durum, haber ve mef‘ûlun bih olarak gelen cümleler için de geçerlidir; müfret isme ya da i‘râbta mahalli olan bir cümleye (-ki o da müfret hükmündedir-) tâbi olduğunda da böyle olabilir. Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, a.g.e., s. 136.

⁴³ Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, a.g.e., s. 230.

⁴⁴ "يسرني عملك الخير" cümlesinin yerine "سرني أن تفهم الدرس" şeklinde; "يسرني عملك الخير" cümlesinin yerine "يسرني أن تعمل الخير" şeklinde; "يعجبني قولك الحق الآن" cümlesinin yerine "يعجبني ما تقول الحق" şeklinde; "يعجبني قولك الحق الآن" cümlesinin yerine "يسرني أن تعمل الخير" şeklinde söylebilmesi (Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Ḳaḫri'n-nedâ*, s. 260, *Evḫaḫu'l-mesâlik*,

edatların başında masdar harfleri geldiğini söylemiştik. Bunlar; *en, enne, key, mâ, lev* ve *hemze*'dir⁴⁵. Her biri için aşağıda çeşitli örnekler verilmiştir.

يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. ← سَرَّيْنِي أَنْ يَجْتَهِدَ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. // نَصَحْتُ الطَّالِبَ كَيْ يَجْتَهِدَ فِي دُرُوسِهِ. //
يَسُرُّنِي مَا يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. // أَوْدُ لَوْ يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. سَرَّيْنِي أَنَّ الطَّالِبَ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ.
سَرَّيْنِي مَا نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الإِمْتِحَانِ. // وَدَدْتُ لَوْ نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الإِمْتِحَانِ. // لا يَسْتَوِي عِنْدِي أ نَجَحَ الطَّالِبُ فِي
الإِمْتِحَانِ أَمْ لَمْ تَنْجَحْ

En edatı ve sıla cümlesinden (fiil cümlesi olarak gelir) oluşan “müevvel masdar”, bir bütün olarak, -aşağıdaki örneklerde olduğu gibi- büyük cümlelerin tek bir ögesine (ya da kelime grubunun bir elemanına) karşılık gelerek isimleşirler.

نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الإِمْتِحَانِ. ← يَسُرُّنِي أَنْ يَنْجَحَ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. // سَرَّيْنِي أَنْ نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الإِمْتِحَانِ⁴⁶.
وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (Bakara, 2/184) // مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ (Munafikûn, 63/10)

Enne (أَنَّ) ve sıla cümlesinden (isim cümlesi olarak gelir) oluşan “müevvel masdar”, bir bütün olarak, büyük cümlelerin tek bir ögesine (ya da kelime grubunun bir elemanına) karşılık gelerek isimleşirler⁴⁷. Örnekler:

سَمِعْتُ أَنَّ الطَّالِبَ يَجْتَهِدُ فِي دُرُوسِهِ. // سَمِعْتُ أَنَّ الطَّالِبَ نَجَحَ فِي الإِمْتِحَانِ. // سَمِعْتُ أَنَّ أَحْمَدَ أَبُوهُ مُدْرَسٌ فِي الْمَدْرَسَةِ.
// سَمِعْتُ أَنَّ الَّذِي فِي الصَّفِّ هُوَ صَدِيقِي. // بَلَّغَنِي أَنَّ أَحْمَدَ طَالِبٌ مُجْتَهِدٌ. // عَلِمْتُ بِأَنَّ أَحْمَدَ الطَّالِبَ مُدْرَسٌ. //
يَظْهَرُ أَنَّ الْعَصْفُورَ فَوْقَ الشَّجَرَةِ. // سَمِعْتُ أَنَّ يَجْتَهِدُ الطَّالِبُ فِي دُرُوسِهِ. // سَمِعْتُ أَنَّ نَجَحَ الطَّالِبُ فِي الإِمْتِحَانِ.
أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ لَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا (Tâhâ, 20/89) // عِلْمٌ أَنْ سَيَكُونُ (Müzzezzemil, 73/20)

Fiil cümlesini masdarlaştıran diğer bir edat ise *mâ'*dir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere *mâ*, kendisinden sonraki cümleyi masdarlaştırmaktadır. Örnekler:

s. 261; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, III, 93-94; Ahmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 305-306; el-Ğalâbeynî, *a.g.e.*, III, 277.) masdarların fiilleşebileceğini ve fiillerin de masdarlaşabileceğini gösterir.

⁴⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Luma'*, s. 254; er-Rummânî, *Ma'ânî'l-ħurûf*, s. 34, 71-73, 89, 99, 101, 162-163; İbn Hişâm, *Evâğıhu'l-mesâlik*, s. 51; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, I, 141; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 81; Ahmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 99-100, 363; el-Ğalâbeynî, *a.g.e.*, II, 245-246, III, 262.

⁴⁶ *En*, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, muzari fiilli bir fiil cümlesinin başına gelebileceği gibi mâzi fiilden önce de gelebilir ve حَرَحْتُ أَنْ حَرَحْتُ örneğinde olduğu gibi yine masdar anlamı verir; takdiri حَرَحْتُ حَرَحْتُ şeklindedir. Bkz. er-Rummânî, *Ma'ânî'l-ħurûf*, s. 72.

⁴⁷ *Enne'*den tahfif edilmiş olan أَنَّ de aynı işlevi görür; kendisinden sonraki cümleyi masdarlaştırır.

صَاقَتْ عَلَيْهِمْ (Tevbe, 9/128), وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ (Âl-i İmran, 3/118), عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ (Tevbe, 9/118), فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا (Secde, 32/149), كَيْفَ نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا (Tevbe, 9/118), بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (Sâd, 38/26)

مَدَّةٌ دَوَامِي حَيًّا (Meryem, 19/31) vb. örneklerde geçen *mâ* ise kendisinden sonraki cümleyi masdarlaştırma fonksiyonu yanında, zaman anlamı da bildirir. Çünkü bu tür cümlelerin anlamı, مَدَّةٌ دَوَامِي حَيًّا ... şeklindedir⁴⁸.

Aşağıdaki örnekler ise kullanımı *en*, *enne* ve *mâ*'ya göre daha az olan *key*, *lev* ve tesviye hemzesi'ne yöneliktir:

وَدِدْتُ لَوْ تَجْتَهَدُ. // أَوْدُ لَوْ أَشَارَكَكَ فِي عَمَلٍ نَافِعٍ. // وَدِدْتُ لَوْ رَأَيْتَكَ مَعِيَ فِي النَّزْهَةِ.
زُرْتُكَ لَكِنِّي أَطْمَئِنُّ عَلَيْكَ. // أَسْرَعْتُ إِلَى الْمَحَطَّةِ لِكَيْلَا أَتَأَخَّرَ عَنِ الْقَطَارِ.
سِوَاءَ عَلِيٍّ أَقَمْتُ أُمَّ قَعْدَتِ. // مَا أَبَالِي أَقَمْتُ أُمَّ قَعْدَتِ. (ما أبالي بقيامك وعدمه)

Masdar edatları arasında *en*'in özel bir yeri vardır; *en*, hem zâhir hem de gizli olarak kendisinden sonraki muzari fiili nasb etmek⁴⁹ yönüyle diğerlerinden ayrılır⁵⁰. *En*'in diğer masdar edatlarından ayrıcalığı, özellikle muzari fiille birlikte kullanıldığında ortaya çıkmaktadır. Muzari fiil, hem zâhir olarak gelen *en*'den sonra, hem de bazı edatlarla birlikte gizli bir *en*'den sonra mansûb olur ve bu gibi durumlarda muzari fiil masdar olarak tevil edilir, diğer bir ifadeyle masdara dönüştürülür⁵¹.

Gizli bir *en* ile mansûb muzari fiilin müevvel masdar olarak atfedilmesine örnekler:

⁴⁸ Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 334.

⁴⁹ *En*'den sonra gelen muzari fiilin mansûb olmamasının örnek ve yorumları için bkz. İbn Ya'îş, *a.g.e.*, VII, 15; er-Rağî, *a.g.e.*, IV, 35; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, I, 39; Hâlid el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih*, II, 232; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, IV, 5.

⁵⁰ *En*, gizli (muzmar/mukadder) olarak da muzari fiili nasb eder. Muzari fiilin gizli bir *en* ile mansûb olduğu ve zikredilmesi de mümkün olan yerler için bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehb*, s. 383, 404, *Evdahu'l-mesâlik*, s. 395-396; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 338-339; el-Ğalâyeynî, *a.g.e.*, II, 173-176. Muzari fiilin gizli bir *en* ile mansûb olduğu yerler ve *en*'in düşürülmesinin zorunlu oluşu hakkında bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehb*, s. 384-387; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, IV, 8-17; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 339-342; el-Ğalâyeynî, *a.g.e.*, II, 176-182.

⁵¹ *En*'in, gizli olarak gelip muzari fiili nasb ettiği yerler için bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, IV, 30 vd.; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehb*, s. 381-407, *Evdahu'l-mesâlik*, s. 392-395; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 338-342; el-Ğalâyeynî, *a.g.e.*, II, 173-182. Nasb edatları ve bunların kullanımları hakkında bkz. ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-naḥw*, s. 7, 182-196; İbn Ya'îş, *a.g.e.*, VII, 15 vd.; İbn Hişâm, *Şerhu Kaḥri'n-nedâ*, s. 57-79; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 337-342.

أَرْضَى بِالْفِرَارِ وَأَسْلَمَ. // تَعْبُكَ فَتَنَالَ الْجَدَّ خَيْرٌ لَكَ. // يَرْضَى الْجَبَانُ بِالْهَوَانِ ثُمَّ يَسْلَمُ. // الْمَوْتُ أَوْ يَبْلُغُ الْمَرْءَ التَّجَاحُ
أُولَى بِهِ. // مَذَاكِرَتِكَ وَتَفَوُّزَ خَيْرٌ مِنَ الْفِشْلِ // مَذَاكِرَتِكَ ثُمَّ تَفَوُّزَ خَيْرٌ مِنَ الْفِشْلِ.

Ma'iyyet (birliktelik, beraberindelik) bildiren *vâv*'dan sonra gizli bir *en* ile mansûb olan muzari fiile (yani müevvel masdara) örnekler: لا
gibi. *زُرِّي وَأَكْرَمَكَ*.

Sebebiyet bildiren *fâ*'dan sonra gizli bir *en* ile mansûb olan muzari fiile (yani müevvel masdara) örnekler: لا تُخَاطِرُ // لا تُخَاطِرُ
فَتَسَلَّمَ. // هَلْ تَسْمَعُ فَأَحَدْتَنِكَ. // لَيْتَ لِي مَالًا فَأَتَصَدَّقَ بِهِ. // لَعَلَّكَ تُسَافِرُ فَتُرَوِّتُنَا. // أَلَا تَرَوْنَا فَتُنَكِّرُ مَكَ.

Hattâ'dan sonraki muzari fiilin gizli bir *en* ile mansûb olması ve müevvel masdar olarak cer mahallinde gelmesine örnekler: اجْتَهَدَ حَتَّى تَنَحَّجَ #
gibi. *صُمَّ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ*.

Aşağıda ise masdar edatları ve sıla cümlelerinden oluşan bütünün masdar olarak tevili edilişi örneklendirilmiştir.

يُعْجِبُنِي أَنْ تَجْتَهَدَ. ← يُعْجِبُنِي اجْتِهَادَكَ. // بَلَّغَنِي أَنَّكَ فَاضِلٌ. ← بَلَّغَنِي فَضْلَكَ. // أَعْجِبُنِي مَا تَجْتَهَدُ. ← أَعْجِبُنِي
اجْتِهَادَكَ. // وَدِدْتُ لَوْ تَجْتَهَدُ. ← وَدِدْتُ اجْتِهَادَكَ. // جِئْتُ لِكَيْ أَتَعَلَّمَ. ← جِئْتُ لِلتَّعَلُّمِ.
وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ (Yâsîn, 36/10) ← إِنْذَارُكَ وَعَدَمُ إِنْذَارِكَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ.

Masdar harfi ve sıla cümlesinden oluşan sıla grubu, bir bütün olarak tek bir öğeye karşılık kullanılabileceği gibi, atıf grubu ve izâfet tamlaması gibi yeni kelime gruplarının oluşumunda da kullanılabilir:

(جَمَالٌ أَنْ يَبْتَسِمَ : جَمَالٌ ابْتِسَامَهُ) // (مَشَقَّةٌ أَنْ يُنْطَفَ الْبَيْتُ : مَشَقَّةٌ تَنْطِيفِهِ الْبَيْتِ) // (أَنْزُرُ أَنْ ابْتَسَمَ : أَنْزُرُ
ابْتِسَامَهُ) // (خَبِيرٌ أَنْ وَصَلَتْ إِلَيْكَ رِسَالَةٌ) // (خَبِيرٌ أَنْ مُحَمَّدًا وَصَلَ إِلَى الصَّفِّ) // (حُبٌّ وَتَوَابٌ أَنْ يَغْرِسَ الْغَرْسَ)
// (حُبٌّ أَنْ يَغْرِسَ الْغَرْسَ وَتَوَابُهُ)

3.3. İzafet Tamlamasının Muzâfun İleyh Elemanı Olarak Kullanılması

Elemanları (muzâf ve muzâfun ileyh) tek bir kelime hükmünde olan izâfet terkibi⁵² de, muzâfun ileyh olarak gelen cümleleri isimleştiren yapılarıdır⁵³. Diğer bir ifadeyle öğeleri tât olan bir cümle, izâfet tam-

⁵² Bkz. el-Ĥarîrî, *Şerhu Mulḥati'l-i'râb*, s. 138; Temmâm Ḥassân, *a.g.e.*, s. 203.

⁵³ Nitekim, kelime ve kelime türleri açısından muzâf ve muzâfun ileyh arasındaki ilişkiye baktığımızda, izâfetin her iki öğesinin de isim olduğunu, bununla birlikte bazı isimlerin zorunlu olarak cümlelere izâfet edildiğini (Geniş bilgi için bkz. ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-naḥw*, s. 61-63; İbn 'Aqîl, *a.g.e.*, III, 51 vd.; Ğalâyeynî, *a.g.e.*, III, 219-220; Aḥmed el-Ĥâşimî, *a.g.e.*, s. 272.) görüyoruz ki, bu durumda cümleler, isimleşmektedir. Çünkü izâfet, isimlere âit bir özelliktir. Fiiller ve edatlar hiçbir zaman ne muzâf ne de muzâfun ileyh olarak gelmezler. Lafız yönüyle muzâfun ileyh olarak görünen, fiiller değil, fiil ve

lamasının muzâfun ileyh elemanına karşılık olarak geldiğinde nâkıs hale gelir. Aşağıda masdar olarak tevil edilen cümleye izâfeti zorunlu olan zarflar arasında zikredilen *iz*, *izâ*, *hayşu*, *lemmâ*⁵⁴, *muz* ve *munzu*'ya ait örnekler zikredilmiştir⁵⁵. Örnekler⁵⁶:

حَثُّ إِذْ جَاءَ سَلِيمٌ. // ذَهَبْتُ إِذِ الْقَوْمُ لَاهُونَ. // جَلَسْتُ حَيْثُ جَلَسَ أُخُوكَ. // انزَلْتُ حَيْثُ صَدِيقُكَ نَازِلًا. // إِذَا زُرْتَنِي أَكْرَمْتُكَ. // لَمَّا تَكَلَّمْتُ الْأَسْتَاذَ أَصْغَيْتَنِي. // مَا اجْتَمَعْنَا مُنْذُ غَابَ رُفْقَاؤُنَا. // مَا رَأَيْتُهُ مِذَّ يَوْمَانِ.

Muzâfun ileyhleri sadece cümle olarak gelen bu gibi terkipler, kendisine bir ismin izâfet edildiği, kendisiyle birlikte masdar yapıcı bir harf bulunmadığı halde masdar olarak takdir edilen cer mahallindeki cümleler⁵⁷ olarak görülmektedir.

Zarf olarak kullanılan isimler arasında zikredilen ... حين، وقت، يوم، gibi kelimeler (mübhem mutasarrıf zaman zarfları)⁵⁸, cümlelerin muzâfun ileyh olarak gelebileceğini gösteren en güzel örneklerdir⁵⁹. Örnekler:

زُرْتُكَ يَوْمَ جَاءَ أُخُوكَ. // أَقْبَلْتُ حِينَ الْقَوْمِ مُنْصَرِّفُونَ. // جَاءَ الْأَمِيرُ عَلِيٌّ حِينَ يَكْتُبُ الْوَزِيرُ اسْتِفَالَتَهُ. // يَوْمَ هُمْ بَارُؤُونَ (Mü'min, 40/16)

fâillerinden oluşan cümlelerdir ve cümleler, -ister fiil ister isim cümlesi olsun- muzâfun ileyh olarak geldiklerinde masdar anlamında tevil edilmektedirler. Fakat bazı âlimler tarafından fiilin muzâfun ileyh olarak da gelebileceği belirtilmektedir. Bkz. İbn Ya'îş, *a.g.e.*, III, 16-17. Ayrıca bkz. eş-Şemânîni, *a.g.e.*, s. 60; er-Rağî, *a.g.e.*, I, 50, III, 172-173.

⁵⁴ Bazı nahivciler *lemmâ*'yı harf, bazıları ise isim olarak kabul eder. Harf olarak kabul edildiğinde i'râbta mahalli olmazken, *iz* anlamında isim olarak kabul edildiğinde kendisinden sonraki cümleye izâfet edilmiş olur. Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, III, 230; el-Galâyeyni, *a.g.e.*, III, 219; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 217.

⁵⁵ Bunların kullanım ve şartları için bkz. Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 276-277; el-Galâyeyni, *a.g.e.*, III, 219-220; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 199-200.

⁵⁶ *Beynâ* ve *beynemâ* hakkındaki tartışmalar için bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, III, 195-199; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 211; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 214 vd. *Kulle mâ* ("كلما") hakkındaki tartışmalar için bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, III, 197-198; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 217-218.

⁵⁷ Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, I, 50, III, 189; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 199. Şart cümlesinin zarf anlamı taşıyan kelimelere muzâfun ileyh olarak gelip gelemeyeceği tartışması için bkz. es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 205; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 200.

⁵⁸ Bkz. er-Rağî, *a.g.e.*, III, 172-173; İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, s. 245-246; Aḥmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 277; Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 201-206. İhtilâflar için bkz. es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, I, 204-207.

⁵⁹ Cümle, mübtedâ, fâil, müstesnâ, muzâfun ileyh konumunda geldiğinde masdarın yerine geçer. Bu durum, haber ve mef'ûlun bih olarak gelen cümleler için de geçerlidir. Müfret isme ya da i'râbta mahalli olan bir cümleye (ki o da müfret hükmündedir) tâbi olduğunda da böyle olabilir. Bkz. Faḥruddîn Ḳabâve, *a.g.e.*, s. 136.

Biz, ister harf olarak kabul edilsin ister isim olarak, ister izâfet tamlaması çerçevesinde değerlendirilsin ister değerlendirilmesin, bir zamanda ya da mekânda oluş bildiren cümlelerin bütün olarak masdar anlamı verdiğini, masdar olarak tevil edilebileceğini düşünüyoruz. Örneğin, إِذَا كُرْمُكَ قَوْلُكَ كُرْمُكَ وَتِمْ كُرْمُكَ cümlesi, كُرْمُكَ وَتِمْ كُرْمُكَ şeklinde tevil/takdir edilebilir ve bu çerçevede de kullanılabilir. Zarf bildiren harf/edat/isimlerden sonra gelen cümlelerin hangi masdarla takdir edileceğini ise yine isnat fiili belirler.

3.4. Şart Edatları İle Birlikte Kullanılması

Fiil cümleleri, şart edatları ile birlikte kullanıldığında masdarlaşırlar. Diğer bir ifadeyle şart edatları, kendi içinde bağımsız bir yargı bildiren bir fiil cümlesinin başına geldiğinde, onu, kavramlaştırır; öğeleri tâm olan bir cümle, şart edatları ile birlikte kullanılınca nâkıs hale gelir⁶⁰. Çünkü, şart cümlesinde asıl yargı, şartın cevap cümlesi üzerine kuruludur. Aşağıda şart cümlelerine çeşitli örnekler verilmiştir.

إِنْ جَنَيْتَ تَنَجَّحَ. // مَنْ يَزِرْغَ الشَّرَّ يَخْصُدْ عَوَاقِبَهُ. // مَا تَدَّخِرُ الْيَوْمَ يَنْفَعُكَ غَدًا. // مَهْمَا تُبْطِنُ تُظْهِرُهُ الْإِيَّامُ. // مَتَى تَرْجِعْ فَفَهْمِ الْمَوْضُوعِ. // أَيْنَمَا تَذْهَبْ أَذْهَبَ مَعَكَ. // إِنْ يَزُرْنِي أَحَدٌ أُكْرِمُهُ. // بِأَيِّ قَلَمٍ تَكْتُبُ أَكْتُبُ ؛ كِتَابَ أَيِّ تَقْرَأُ أَقْرَأُ. // كَيْفَ تَجْلِسُ أَجْلِسُ. كَيْفَمَا تَكُنْ يَكُنْ قَرِينُكَ. // مَنْ جَاوَزَ فَاحْسِنْ إِلَيْهِ. // مَهْمَا يَزُرْنِي أُكْرِمُهُ. كَيْفَمَا تَكُنْ يَكُنْ أَبَاؤُكَ. // مَهْمَا تَكْتُمُ خَلَاتُفُكَ تُعَلِّمُ. // مَتَى تَزُرْنَا نُكْرِمُكَ. مَتَى مَا تَزُرْنَا نَكْرِمُكَ. // أَيَّانَ يَصْنَعُ الْقَانُونُ تُصَنُّ. أَيَّانَ مَا يَصْنَعُ الْقَانُونُ تُصَنُّ. أَيْنَ يَجْلِسُ أَجْلِسُ. // أَيْنَمَا يَجْلِسُ أَجْلِسُ. أَيْنَ تَقْصِمُ نَزْرُكَ. // حَيْثَمَا تَسْتَقِيمُ تُحْتَرَمُ. أَيِّ كِتَابٍ تَقْرَأُ يُعْذِرُكَ. // أَيُّمَا كِتَابٍ تَقْرَأُ يُعْذِرُكَ. كِتَابَ أَيِّ تَقْرَأُ يُعْذِرُكَ. // أَيِّ إِحْلَاصٍ تُقَدِّمُ لِبَلَدِكَ تُحْمَدُ عَلَيْهِ. // مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَهَاجِرْ مَعَهُ. // عَمَّنْ تَتَعَلَّمُ أَتَعَلَّمُ. // عَمَّ تَسْأَلُ أَسْأَلُ. // كِتَابَ مَنْ تَقْرَأُ أَقْرَأُ. // صَفْحَةَ مَا تَكْتُبُ أَكْتُبُ. // إِلَى مَنْ تَذْهَبُ أَذْهَبُ. // عِنْدَ مَنْ يَجْلِسُ أَجْلِسُ.

لَوْ يَشْتَدُّ الْحَرُّ فِي الْعَطْلَةِ الصَّيْفِيَّةِ الْمُقْبِلَةِ أَصْطَفَا فِي جِهَاتٍ مُعْتَدِلَةٍ. // لَوْ تَعَلَّمَ الْجَاهِلُ لِنَهَضَتْ بِلَادُهُ (لَكِنَّهُ لَمْ يَتَعَلَّمْ). // لَوْ سَكَنْتِ الْأَرْضُ عَنِ الدَّوْرَانِ لَهَلَكَ الْأَحْيَاءُ جَمِيعًا مِنْ شِدَّةِ الْبَرْدِ أَوْ الْحَرِّ. // لَوْ تَوَقَّفَ الْقَلْبُ عَنِ النِّبْضِ نَحَائِبًا لَمَاتِ الْحَيَوَانُ.

Şart edatları ile birlikte kullanılan cümlelerin masdar olarak takdirine gelince, burada şu ayrımı yapmak gerekir. Şartın fiil cümlesi, birlikte kullanıldığı şart edatları ile masdarlaşır. Bunu, şart edatları *in* ve *lev* ile birlikteki kullanımlarında açıkça görmek mümkündür. *İN* ve *LEV* dışındaki şart edatları ile şartın fiil cümlesinden oluşan bütün ise şartın cevap cüm-

⁶⁰ Şart cümleleri dilin, bir şart edatı aracılığıyla, iki ayrı yargı bildiren iki cümleden ikincisinin (şartın cevabı), birincisinin (şartın fiili) gerçekleş(tiril)mesine bağlanması suretiyle elde edilen yapılar olup, bu tür yapılarda bir yargının gerçekleşmesi, başka bir yargının gerçekleşmesine bağlanır.

lesindeki yerine göre değerlendirilmelidir. Çünkü, isnat işleminin temel öğeleri şartın cevap cümlesinde bulunur. Diğer bir ifadeyle şart cümlesinde asıl yargıyı içeren, şartın cevap cümlesidir. Aşağıda iki farklı örnek verilmiştir:

إِنْ تَجْتَهِدْ تَنْجَحْ. ← تنجح في حال اجتهادك.
متى ما نزلنا نكرمك. ← نُكْرِمُكَ وقتَ زيارتكم إيانا.

5. Cümleleri İsimleştirmenin Başka Yolları

Yargı bildiren cümleler, nasıl ki isim gibi kullanılabilir, aynı şekilde bazı isimler de cümle gibi kullanılabilir. Cümlelerin isim gibi kullanılabilmesi, onun gibi müfret hükmünde cümle ögesine karşılık gelmeleri yönüyledir. İsimlerin, cümle (özellikle fiil cümlesi) gibi kullanılabilmesi ise onun gibi cümle ögesi alabilmesi ve aldığı öğelerle birlikte bir bütün olarak, tek bir öğeye karşılık gelmesidir. “Nitelik bildiren müştak isim (sıfat-isim) konumunda kullanıldığı yerler” ve “cümlelerin müevvel masdar olarak kullanıldığı yerler” başlıkları altında verdiğimiz örneklerde geçen cümlelerin nasıl isimleştirdiğini izah ederken, onları ya masdar ya da müştak isim olarak tevil/takdir etmiştik. Aşağıda müştak isim ve masdarların fiil gibi cümle öğeleri almalarına çeşitli örnekler verilecektir.

Fiiller, bazı kurallar dâhilinde, kastedilen anlama göre ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl siygalarından birinde getirilmek suretiyle sıfat-isim yani müştak isim türetilebilir⁶¹. Fiillerden nitelik bildiren isim türetilirken dikkat edilmesi gereken kurallar ve fiil gibi cümle ögesi alabilmesi için bulunması gereken şartlar, sarf ve nahiv kitaplarında ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Cümle ögesi alabilmesi açısından fiillere benzeyen diğer bir yapı da masdarlardır. Diğer bir ifadeyle müstak fiil olan bir cümleyi isimleştirmenin diğer bir yolu da isnat fiilini masdarlaştırmaktır. Isnat fiilinin müştak isim haline getirilmesi ile masdarlaştırılması arasındaki fark, ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl siygalarında türetilen müştak isimlerin “nitelik bildiren isimler” grubuna girmesidir. Masdar ise nitelik bildirmeyen, sadece oluş/hareket bildiren isim grubunu oluşturur.

⁶¹ Müştak isimler hakkında bkz. Ebû ‘Alî el-Fârîsî, *Kitâbu l-İçdâh*, s. 132; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri’z-zehb*, s. 278-279, *Şerhu Kafrî’n-nedâ*, s. 255-283; Ahmed el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 113, 301. Nitelik bildiren ya da bildirmeyen tüm isimlere sonek olarak getirilebilen nisbet ekinin (ـة), bitiştiği isimleri, sıfat-isim haline getirmemesi zikre değer bir husustur.

Sîbeveyh (ö. 180 h.), anlam ve kullanım açısından özellikle tenvinli yani muzâf olmayan ve *el* takısı almayan ism-i fâil ile fiil arasındaki benzerliğe şu şekilde işâret etmiştir⁶²: "هذا ضاربٌ زيداً غداً" cümlesi, anlam ve kullanım (amel) açısından "هذا يضربُ زيداً غداً" cümlesi gibidir. Yine, "هذا ضاربٌ عبدُ الله" كان زيدٌ " gibi, "هذا يضربُ زيداً الساعة" cümlesi, anlam ve kullanım açısından "هذا يضربُ زيداً الساعة" gibi, "كان يضربُ أباك ويُوافقُ زيداً" cümlesi de "ضارباً أباك وكان موافقاً زيداً" demektir.

Aşağıda fiil gibi kullanılmış ism-i fâillere çeşitli örnekler verilmiştir. *El* takısı almış nitelik bildiren müştak isimlerin, ism-i mevsûl ve sıla cümlesinden oluşan sıla grubuna benzediği görülecektir.

أنت العارفُ قدرَ الإنصافِ. // ما مُريدٌ صديقك ضرركَ. // هل طالبٌ أحوك شيئاً؟ // الحقُّ قاطعٌ سيفُهُ الباطلِ. // ما مُطيعُ الجاهلِ نصحُ الطبيبِ. // الكاتمُ سرِّ إخوانه محبوبٌ. // مررتُ برجلٍ ضاربٍ زيداً. // جاء المُعطي المساكينَ أمس أو الآن أو غداً. // يُخطبُ عليٌّ رافعاً صوتهً. // كان زيدٌ ضارباً عمراً. // إنَّ زيداً ضاربٌ عمراً. // ظننتُ زيداً ضارباً عمراً. // أعلمتُ زيداً عمراً ضارباً بكرأ. // أعطيتُ أمس طالباً مؤذياً واجبه طوالَ العامِ أداءً كاملاً مكافأةً ماليةً قيمةً قدرها خمسونَ جنيناً مصرياً تشجيعاً له.

Benzer bir durum mübalağa bildiren ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl siygaları için de söz konusudur. Bunlar arasında ism-i mef'ûlün ayrı bir yeri vardır. Çünkü ism-i mef'ûller, aldığı öge açısından meçhûl yapıdaki fiillere benzerler⁶³.

Mübâlağa bildiren ism-i fâillere örnekler:

أنت خللاً عُقدَ المشكلاتِ. // هذا ضروبٌ زيداً. // هذا ضاربٌ زيداً. // هذا مضاربٌ زيداً. // هذا ضريبٌ زيداً. // لا تُكنُ جزوعاً عندَ الشدائدِ. // إنَّ اللهَ سميعٌ دعاءِ مَنْ دَعَاهُ.

İsm-i mef'ûllere örnekler:

أنت المحمودُ فعلةً. // ما مذمومٌ صديقك. // جاء المَضروبُ عبده. // زيدٌ مَضروبٌ عبده. // عزٌّ من كان مُكْرماً جازةً ومحموداً جوازةً.

Sıfat-ı müşebbehe'ye örnekler:

مررتُ برجلٍ حَسَنٍ وَجْهُهُ. // مررتُ بالرجلِ الحَسَنِ وَجْهُهُ.

İsm-i tafdîle örnekler :

مررتُ برجلٍ أَفْضَلَ مِنْهُ أُبُوهُ. // ما رأيتُ رجلاً أَحْسَنَ فِي عَيْنِهِ الْكُحْلُ مِنْهُ فِي عَيْنِ زَيْدٍ. // لا يَكُنْ غَيْرَكَ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْخَيْرُ مِنْهُ إِلَيْكَ. // ما رأيتُ رجلاً أَوْقَعَ فِي نَفْسِهِ النَّصِيحَةَ مِنْهَا فِي نَفْسِ زَهْرٍ. // ما رأيتُ رجلاً أَوْقَعَ فِي نَفْسِهِ

⁶² Bkz. Sibeveyh, a.g.e., I, 164.

⁶³ Bkz. Sibeveyh, a.g.e., I, 108-109; Ebû 'Alî el-Fârîsî, *Kitâbu'l-Îdâh*, s. 133-134; el-Mu'tarrizî, a.g.e., s. 68; er-Rağî, a.g.e., III, 428-429; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zehab*, s. 509, *Şerhu Ka'ri'n-nedâ*, s. 277-278, *Evâlu'l-mesâlik*, s. 267; İbn 'Aqîl, a.g.e., III, 121; Aşmed el-Hâşimî, a.g.e., s. 312-313; el-Galâyeynî, a.g.e., III, 282.

bütün olarak müfret konumunda, tek bir öğeye ve dolayısıyla tek bir kavrama karşılık gelen yapılardır. İsim ve fiil cümleleri de terkip olarak, büyük cümlenin tek bir öğesine ya da kelime grubunun bir elemanına karşılık gelebilirler ve bu yolla isimleşmiş olurlar. Tek bir öğeye ya da kelime grubunun bir elemanına karşılık gelmek suretiyle isimleşen (müfret isim konumunda kullanılan) cümleler ise anlam açısından isim kategorisine giren masdarlara ve nitelik bildiren müştak isimlere benzer.

- İsimler de anlam açısından kendi içinde çeşitli gruplara ayrılır.

Bunlar arasında masdar ve nitelik bildiren müştak isimler, ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bunlar, diğerlerinin aksine daha karmaşık kavramların ifadesinde kullanılabilir; fiil gibi cümle ögesi olabilir veya yargı bildiren isim ve fiil cümlelerin isimleştirilmesinde (kavramlaştırılmasında) kullanılabilir.

- Arap dilinde fiilden isim türetmemizi sağlayan siygalar da bir yargıyı kavramlaştırmanın yollarından biridir. Çünkü üç siygadan birinde ortaya çıkan ve merfû ögesini zorunlu olarak içeren fiiller, birer yargı bildirirler. Buna göre, yargı bildiren fiilden türetilen ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdîl gibi kelimeler, fiilin ifade ettiği yargının kavramlaşmış halini temsil ederler. Masdarlar da yargıyı kavramlaştıran yapılar arasındadır. Dolayısıyla nitelik bildiren müştak isimleri ve masdarı, tersine bir işlem yaparak tekrar fiilleştirmek/eski haline getirmek, kavramları yargılaştırmak anlamına gelecektir.

Kaynaklar

‘Abbâs Hasan, *en-Naḥwu'l-vâfi*, Dâru'l-ma‘ârif, 9-10. baskı, Qâhire 1991-1992.

Aḥmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'l-luġati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut trhsz.

‘Alî Hasan Maṭar, "Muşalaḥât naḥviyye 18", *Mecelletu Turâşinâ*, S. 1 (65), yıl: 17, Muḥarrem-Şafer-Rebî' u'l-evvel, Kum 1422 h. (ss. 207-214) (web adresi: <http://www.rafed.net/books/turathona/65/t10.html> 01-12-2005)

Ebû ‘Alî el-Fârisî, *Kitâbu'l-İḍāḥ* (thk. Kâzim Baḥrul-Murcân), ‘Âlemu'l-kutub, 2. baskı, Beyrût 1996.

Ebu'l-Beḳâ' el-'Ukberî, *Mesâ'il ḥilâfiyye fi'n-naḥw* (thk. Muḥammed Ḥayr el-Ḥalvânî), Dâru'ş-şarḳ el-'Arabî, 1. baskı, Beyrût 1992.

- Fahruddîn Kabâve, *İ'râbu'l-cumel ve eşbâhi'l-cumel*, Dâru'l-kalemi'l-^ç Arabî, 5. baskı, Halep 1989.
- el-Gâlâyeynî, Muşafâ, *Câmi'u'd-durûsi'l-^ç Arabiyye*, el-Mektebetu'l-^ç aşriyye, 30. baskı, Beyrût 1994.
- Ĥâlîd el-Ezherî, Ĥâlîd b. ^ç Abdillâh, *Şerhu't-Taşrih 'ala't-Tavâfih* (ve bi-hâmişihî Ĥâşiyetuhu li'l-^ç allâme eş-Şeyh Yâsîn b. Zeyniddîn el-^ç Uleymî), Maţba'atu'l-Ezheriyye, Kahire 1326 h.
- el-Ĥarîrî, Ebû Muhammed el-Kâsim b. ^ç Alî b. Muhammed, *Şerhu Mulĥati'l-i'râb*, (thk. Berekât Yûsuf Hebbûd), el-Mektebetu'l-^ç aşriyye, 1. baskı, Beyrût, 1997.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ^ç Uşmân, *el-Ĥaşâ iş* (thk. Muhammed ^ç Alî en-Neccâr), Dâru'l-kutubil-Mişriyye, Ĥâhire 2000.
- _____, *el-Luma' fi'l-^ç Arabiyye* (thk. Ĥâmid el-Mu'min), 2. baskı, Mektebetu'n-nehđati'l-^ç Arabiyye/^ç Âlemu'l-kutub, Beyrût 1985.
- İbn ^ç Aĥîl, Behâ'u'd-dîn ^ç Abdullâh, *Şerhu'-bni 'Aĥîl 'alâ Elfiyyeti'-bni Mâlik* (ve ma'ahu Kitâbu Minĥati'l-Celîl bi-taĥkîki Şerĥi'-bni ^ç Aĥîl li-Muĥammed Muĥyiddîn ^ç Abdulĥamîd), Dâru't-turâs, 20. baskı, Kahire 1980.
- İbnu'l-Ĥâcib, Ebû ^ç Amr ^ç Uşmân b. ^ç Umer, *Kitâbu'l-Emâli'n-naĥviyye* (thk. ^ç Adnân Şâlih Muşafâ), Dâru's-seĥâfe, 1. baskı, Ĥatar 1986.
- İbn Hişâm el-Enşârî, Ebû Muhammed ^ç Abdullâh Cemâluddîn b. Yûsuf b. Aĥmed, *Evĥaĥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti'bn-i Mâlik*, Dâru iĥyâ'i'l-^ç ulûm, 1. baskı, Beyrût 1981.
- _____, *Muĥnî'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb* (thk. Muhammed Muĥyiddîn ^ç Abdulĥamîd), el-Mektebetu'l-^ç Aşriyye, Beyrut 1991.
- _____, *Şerhu Ĥaĥri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (ve ma'ahu Kitâbu Sebîli'l-Hudâ bi-taĥkîki Ĥaĥri'n-nedâ li-Muĥammed Muĥyiddîn ^ç Abdulĥamîd), Maţba'atu's-Se'âde, Mısır 1963.
- _____, *Şerhu Şuzûri'z-zehab* (ta'lîk: ^ç Abdulĥanî ed-Daĥar), ed-Dâru'l-mutteĥide, 2. baskı, Dimeşĥ 1994.
- İbn Mu'ĥî, Ebu'l-Ĥuseyn Yaĥya b. ^ç Abdilmu'ĥî el-Maĥribî, *el-Fuşûlu'l-ĥamsûn* (thk. Maĥmûd Muhammed eĥ-Ĥanâĥî), Dâru'l-kutub, Kâhire 1977.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed, *el-Uşûl fi'n-naĥw* (thk. ^ç Abdu'l-Ĥuseyn el-Fetlî), Mu'essesetu'r-risâle, 3. baskı, Beyrût 1996.
- İbn Uşfûr, ^ç Alî b. Mu'min, *el-Muĥarrab* (thk. Aĥmed ^ç Abdussettâr el-Cevârî, ^ç Abdullâh el-Cubûrî), 1. baskı, 1972.

- İbn Ya'îş, Muveffikuddîn Ya'îş b. 'Alî b. Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal, İdâretu't-tîbâ'ati'l-Munîriyye, Qâhire trhsz.*
- el-Muţarrizî, Ebu'l-Feth Nâşır b. Ebi'l-Mekârim, *Kitâbu'l-Mişbâh fi'n-naḥw* (thk. Maḳbûl 'Alî en-Ni' me), Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1. baskı, Beyrût 1993.
- er-Rağî, Muḥammed b. el-Ḥasan el-Esterâbâzî, *Şerhu'r-Rağî 'ala'l-Kâfiye* (tashih: Yûsuf Ḥasen 'Umer), *Min menşûrâti Câmi'ati Qaryûnûs*, 2. baskı, Bingâzî 1996.
- er-Rummânî, Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. 'Îsâ b. 'Alî b. 'Abdillah, *Ma'âni'l-ḥurûf* (thk. 'Abdulfettâh İsmâ'il Şelebî), Dâru's-şurûḳ, 2. baskı, Cidde 1981.
- eş-Şemânî, 'Umer b. Şâbit, *el-Fevâ'id ve'l-ḳavâ'id* (thk. 'Abdulvehhâb Maḥmûd el-Kuḥle), *Mu'essesetu'r-risâle*, 1. baskı, Beyrût 2002.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Uşmân b. Ḳanber, *el-Kitâb* (thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn), 3. baskı, Mektebetu'l-ḥâncî, Qâhire 1988.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-hevâmi' Şerhu Cem'i'l-cevâmi' fi 'ilmi'l-'Arabiyye* (taşhîh: Muḥammed Bedruddîn en-Na'sânî), 1. baskı, Matbaatus Seâde, Mısır 1327 h.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-neza'ir fi'n-naḥw*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrût trsz.
- Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'âmmeli'l-kuttâb, 3. baskı, Qâhire 1985.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Ḳâsim 'Abdurrahmân b. İshâḳ, *el-Cumel fi'n-naḥw* (thk. 'Alî Tefḳ el-Ḥamed), 2. baskı, Mu'essesetu'r-risâle/Dâru'l-emel, Beyrût/Ürdün 1985.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Ḳâsim Cârullah Maḥmûd b. 'Umer, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-'Arabiyye* (ve bi-zeylihi kitâbu'l-Mufaḍḍal fi şerḫi ebyâti'l-Mufaşşal li's-Seyyid Muḥammed Bedruddîn Ebî Firâs), Dâru Cîl, 2. baskı, Beyrût trhsz.

ARAPÇA YAZILI ANLATIM VE YÖNTEM ARAYIŞLARI

Galip YAVUZ*

Özet

Yazılı anlatım denildiğinde ilk önce akla, duygu ve düşüncelerin yazıya aktarılması gelir. İlahiyat Fakültelerinde bu adla konulmuş olan dersin amacının da yazıyla anlatabilme melekesinin öğrenciye kazandırılmasıdır. Ancak Arapça öğretimi ile alakalı, şimdiye kadar kaleme alınan birçok makale ya da dil öğretimine matuf düzenlenen çok sayıda sempozyum, çalıştay ve benzeri aktivitelerde bu konuyla ilgili sadra şifa olabilecek yeterli bir çaba ortaya konulabilmiş değildir. Binaen aleyh bu makaleyi biz bir yöntem denemesi olarak ele aldık. Ancak şurası muhakkak ki bu konunun somutlaştırılarak disipline edilmiş bir şekilde ortaya konulması bir zarurettir.

Anahtar Kelimeler: Arapça kompozisyon, Hazırlık sınıfları, ilahiyat Fakülteleri Arapça, Arapça öğretimi

The Seeking of Method in the Style of the Arabic Writing

Abstract

Essay writing is the transfer of emotions and feelings. But, there is not any symposium or article and workshops in Arabic essay writing. Therefore, we have discussed this issue as an attempt to a method. Therefore, it certainly should be the subject of a book concretized detached.

Key Words: Essay writing, Arabic Essay writing, method

* Doç. Dr., Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş:

Dil denildiğinde herkesin aklına yine herkesin bildiği dört ana beceri gelir. Bunlardan birincisi: Anlayabilme, ikincisi: Konuşabilme, üçüncüsü: Okuyabilme ve dördüncüsü: Yazabilme'dir.¹ Bu becerilerin her birinin öğrenciye kazandırılması için bütüncül bir bakış açısıyla bunların ayrı ayrı ele alınıp yöntemlerinin belirlenmesi gerekir. Çünkü zaman zaman etrafımızda kendi anadilimizin öğretilmesi konusundaki sıkıntılarla alakalı olarak, birtakım yakınma ve şikayetleri hem ana baba olarak, hem gençlerimizin geleceğinden sorumlu birer fert olarak hep yaparız.² Hatta şikâyetleri "yeni nesil iki satır dilekçe yazmaktan dahi aciz" demeye vardırıran noktalara taşırız. O halde bu konu çok ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çok eski yıllarda okullarımızda "kompozisyon" diye bir ders vardı. Veriliş yöntemi tartışılabilir ancak yazabilmeyi öğretmek adına bir çaba sarf ediliyordu. Son zamanlarda bu dersin liselelere seçmeli bir ders olarak konulduğunu duyuyoruz. En azından sözkonusu ders seçmeli de olsa bu konuda gelişme olduğunu söylemek mümkün. Bu dersin kendi Türkçemizde bile inkıtaa uğramış olması eğitimcilerin zihin dünyasını da etkilemiş olmalı ki, dil eğitimiyle ilgili hususlarda kompozisyon yani "yazılı anlatım" adlı dersin yöntemlerini belirleme hususunu da böylelikle akıllardan uzaklaştırmış ve dil eğitimi ile ilgili yöntemlerde genelleme içerisinde ciddi bir yer verilmemiştir. Soruna bir arka plan olması noktayı nazarından kısaca Türkçemiz yönünden bakmış olduk.

Bu konuya bir de sosyo-kültürel açıdan bakılması gerekir. Şöyle ki; 1980 öncesi ve henüz bir takım açılımların başlamadığı dönemlere kadar Türkiye'de çok ciddi anlamda bir tercüme furyası herkesin ayan beyan gördüğü bir gerçektir. O dönemleri hatırlayalım. Her tür farklı ideoloji ve düşünceleri taşıyan kitaplar Türkçeye tercüme edilip yok satmıştır. Belli yaş grubunun kütüphaneleri o tür tercüme kitaplarla dolmuştur. Öte yandan Türkçeden diğer dillere tercüme edilmiş çok fazla kitap görmek

¹ Bkz. Dâvud Abduh, *Nahve'tta'lîmi'l-lugati'l-Arabiyye*, muessesetu dâri'l-ulûm, Kuveyt,1979, s. 9-10, 67-68; Esin Hazar, *İngilizce Derslerinde Resimlerli Kelime Öğretiminin Başarıya Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde, 2007, s. 15.

² Bkz. Hikmet Özdemir, (Köşe Yazarı) *Üniversite Mezunlarının Durumu*, <http://www.cansaati.org/topluluk/>, Çankırı Araştırmaları Sitesi, Gönderim Zamanı: 12.05.2006 Saat 11:41.

mümkün değildir.³ Ve hala da var sayılmaz. Bu tezahürün sebepleri diğer sosyal ve siyasal hatta tarihsel arka plan açısından ele alınıp bir tahlile tabi tutulduğunda çok çeşitli sebepler ileriye sürmek mümkündür. Ne var ki en somut sebeplerden biri muhtemelen tercüme alanında faaliyet gösteren insanlarımızın tek yönlü anlamaya dayalı bir dil eğitimi almış olmaları, kanaatimizce Türkçeden Arapçaya ya da diğer dillere tercüme faaliyetini akîm bırakan en büyük sebep olarak karşımıza çıkar. Tabiidir ki bu sonuç istifade etmenin yanında, aynı zamanda fert ve toplum planında bizleri, *etkileyen* değil, *etkilenen* sonucuna taşımıştır. Büyük düşünmesi gerekenler olarak bizler, aynı zamanda etkileyen demsek bile kendi değerlerimizi başkalarına ifade etmek adına, “teâruf”⁴ adına dilleri daha işlevsel bir biçimde öğrenmek durumundayız. Tabî ki bu bağlamda asıl mesele bizi kendi uğraşı alanımız yönünden ilgilendiren husus, yazabilme melekesinin Arapçada nasıl verilmesi konusudur.

Konu Arap dili olunca fazla ayrıntıya girmeden Arap dilinin yapısal ve de tarihsel çerçevesine bir göz atmamız gerekir. Öncelikle yapısal ve jeo-kültürel yönü itibariyle Arap dili Sami dillerine mensup bir dildir.⁵ Tarihi geçmişi itibariyle de bozulmadan kalan en eski uluslararası dil olma özelliğini devam ettirmektedir. Yapısal açıdan ise, harfler ve harflere has sesler, kelime yapıları, bu kelimelerin türetiliş biçimleri, öte yandan cümle yapısı, söz dizimi, daha da ileri düzlemde kültürel zemine dayalı olarak ifade etme, betimleme tarzları ve eşyayı algılama biçimleri vs. hepsi Câbirî'nin ifadesiyle bir milletin aklını yansıtmaları açısından dikkate şayan dil özellikleri içinde barındırır.⁶

Klasik Arap gramer (nahiv) disiplini kendi karakteristiği içerisinde temel olarak, mübteda ve haberden oluşan isim cümlesi ve en az fiil ve failden oluşan fiil cümlesiyle iki temel cümle yapısı üzerine kuruludur. İsim cümlesi yargı ifade ederken, fiil cümlesi eylem ifadelerinde kullanılır. Arap dilinde tek başına zaman kiplerinin ifade ettiği temel zamanlar,

³ 1980 ve müteakip yıllar Türkçeden Arapçaya tercüme edilen kitap yok denecek kadar azdır bu azlardan biri bkz. *Muzekkîrâtü's-sultân Abdu'l-Hamîd*, Trc. Muhammed Harb, Dâru'l-kalem, Dimeşk. Trhz.

⁴ “Biz, sizleri birbirinizi tanıyasınız, aranızda bilgi alış veriş olsun diye; kavim kavim yarattık” Hucurat, 13.

⁵ Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*. Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1998, Ankara, s. 107

⁶ Bkz. Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi. İstanbul, 2001, s. 117-125.

genel olarak mazi, muzari Fiillerinde anlam bulurlar.⁷ Türkçede ki mesele di'li geçmiş zaman ifadeleri, miş'li geçmiş ya da bunların hikayeleri, İngilizcedeki perfect vs. yapılar ayrı ayrı zaman ve zaman aralıkları olarak yer alırken Arap gramerinde böyle bir zaman telakkisi gramer kuralları manzumesine dahil edilmemiş ya da farklı başlıklar altında ele alınıp öğrencinin dikkatine sunulmamıştır. Arap dili yaklaşık bin yıllık klasik yerleşik, genel geçer bir kabul üzere işlevini devam ettirmiştir. Ancak son zamanlarda yani son elli yılda batı dilleriyle olan yakınlık ya da farklı milletlerin Arapça öğrenme arzusu, bu bağlamda karşılaşılan bazı problemler, ilgilileri mukayeseye itmiş olmalı ki ayrıntılı zamanlar konusunda çeşitli görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır.⁸ Bu konuda mesela Arap dünyasının önemli dilcilerinden olan Kahire Arap Dil Kurumu Üyesi Temmâm Hassân “el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ” adlı kitabında yukarıda işaret ettiğimiz bütün ayrıntı zamanları İngiliz gramerindeki minval üzere yaklaşık olarak serdetmiş⁹ ve bu ara zamanlara da belli adlar vermiştir. Temmam Hassan'ın getirmiş olduğu bu yaklaşım Arap Nahiv klasiğini kökünden değişikliğe tabi tutma projesi değildir. Geleneğin yıkılmasının doğuracağı sonuçlar açısından da mümkün görünmemektedir. Ancak kanaatimizce, biz Arap olmayan ama Arap dilini öğretme çabasında olan akademisyen ya da öğreticiler açısından oldukça önemlidir. Çünkü insan beyninde oluşan dilsel yapıyı bütün boyutlarıyla bir bilgisayar programına benzetecek olursak, ikinci bir dil öğrenirken özellikle de yetişkinlerde zihinsel arka planda ya da bazen doğrudan doğruya mukayese refleksi olarak kendiliğinden oluşabilmektedir. Mukayese zemininde karşılık bulan bilgiler zihinde belli bir yere oturabilirken karşılık bulamayan konular muallâkta kalarak anlaşılma-zlılığını devam ettirebilmektedir. Tabiatıyla bu durumda oluşan karşılıksız alanlar ya da boşluklar, dil eğitiminin çıkmazlarını ya da zorluklarını oluşturan nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de konu okuma-anlamadan ziyade yazabilme melekesini geliştirme sadedinde olacaksa,

⁷ Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şezzu'l-urf, fi fenni's-sarf*, Dâru'l-kiyân, s. 56; İbnu Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbni Mâlik*, Dâru İhyâi'l-ulûm, Beyrût, 1981, s. 14-15.

⁸ İbrahim es-Sâmerrâî, *el-fi'lu zemânühû, ve ebniyetühû*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1983, s. 23-48

⁹ Bkz. Temmam Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, el-hey'etu'l-Mısriyyeti'l-âmme l'l-kuttâb, Mısır 1980, s. 371-37

bu durumda zihin, biraz evvel sözünü ettiğimiz karşılaştırma ameliyesine daha çok başvuracaktır. Özellikle bu durum öğrenmenin ilk evrelerinde, yani henüz meleke halini almamış olduğu aşamada daha sık başvurulan durumdur. Çünkü önce kendi diliyle düşünüp sonra ikinci öğrendiği dile çevirme çabası esnasında mukayese kaçınılmazdır. O halde bu durumda yapılması gereken şey, kanaatimizce iki dilin birbirine karşılık olabileceği noktaları işaret etmek olacaktır. Yazılı anlatım metodunun eksenini bu şekilde belirledikten sonra metodun ayrıntısına geçilebilir.

I. Yazılı Anlatımda Dikkate Alınması Gereken Cümle Yapıları

Biz bu başlık altında isim cümlelerindeki farklı versiyonların yazı dilinde uygulanmasına yönelik bir yöntem önerisinde bulunmak istedik. Ayrıca fiil cümlelerinin klasik Arapça'da adı konmamış yapılarına işaret ederek yazılı anlatımda öne çıkarılması gereğine vurgu yaptık.

A. İsim Cümleleri:

Bu bağlamda kısa, uzun olmayan cümlelerden başlamak suretiyle önce basit cümleler verilerek bol alıştırma ile temel cümle yapısı zihinde işlerlik kazanıncaya kadar bol örnekler verilerek üzerinde durulur. İsim cümlesinin farklı versiyonları kompozisyon içerisine dahil edilir. Mesela haberin ve mübtedanın takdim ve te'hiri, izafet tamlamalı terkiplerin cümle içerisinde kullanımı, yine aynı şekilde sıfat tamlamalarının isim cümlesi içerisinde yer alması, vs. oldukça geniş ifade örnekleri öğrencinin dikkatine sunulur. Bu arada *ف، واو، إذ، ثم* gibi bağlaçların kullanımı, cümleye kattığı anlamla birlikte verilmeye çalışılır. Bütün bunları yaparken özellikle de paragraf yazma aşamasında hayatın içinden konu başlıklarından gitmek suretiyle yeni bir takım kelime ya da kavramları kullandırtmaya alıştırmak da yine yazılı anlatım dersinin hedefleri arasında değerlendirilmelidir.

İlk aşamada ki örnekleme çalışmasından sonra ikinci aşama olan alıştırma aşamasına geçilir. Bu aşamada yukarıda belirttiğimiz hususların öğrenci zihnine iyice yerleştirilmesi amaçlanır. Alıştırmalar arasında cümle tamamlamalar, boşluk doldurmalar, müteradif lafız ya da kelime kullanımları, mübteda ve haberin cümle içerisindeki farklı versiyonları, cümlelerin düz ya da devrik kullanımlarını vb. içeren yapılara yer verilir. Yine bunun yanında cümleler arası geçiş ya da bağlantılarda kullanılan bağlaç veya mana harflerinin kullanımı da sağlanarak alıştırmalar daha

da ileri boyuta taşınıp karmaşık yapıların kullanılabilmesine zemin hazırlanır. **Zamanlama itibariyle bütün bunların hepsi gramer dersiyle eş zamanlı olarak yürütülmelidir.** Çünkü gramer öğretiminde, Arap dili ve gramerinin kendine has îrab ve alâmetleri, âmil, mamûl vb. karakteristiği, normatif (kuralcı) bir gramer anlayışı¹⁰, bu anlayışın öğretime yansıtılması mecburiyeti, gramer derslerinde yeteri kadar uygulamaya zaman ve zemin bırakmamıştır. Bir de ayrıca dört ayrı dil becerisinin ayrı ayrı derslere ayrıldığı ilahiyat fakültesi hazırlık programında kopukluğun ortadan kaldırılması için derslerin eş zamanlı yürütülmesi ayrıca bir zaruret sebebidir. Bu nedenle yazılı anlatım dersinin özellikle gramerle eş zamanlılığını, öğrenilenlerin uygulanma aşamasına intikali için bir gereklilik olarak görüyoruz. Nitekim şahsi tecrübelerimizle de bu sonuca ulaşmış bulunmaktayız. Dolayısıyla konularla eş zamanlı olarak bir süre farklı cümleler üzerinden alıştırmalar yapılır farklı versiyonlar üzerine öğrenci yoğunlaştırılır. Alıştırma aşamasından sonra, isim cümleleriyle ifade edilebilecek özellikte daha çok tanımlamaların ve betimlemelerin yer aldığı bir konu seçilir. Bu tür bir uygulama için ya elimizdeki takip ettiğimiz materyalleri kullanırız ya da konu içerisinde kullanılacak muhtemel kelime ve terkipleri sunarız. Böylelikle hem öğrenciye yol göstermiş, hem de yeni materyaller vermiş olmakla kelime dağarcığımızı da zenginleştirmiş oluruz.

Örnek:

موضوع الإنشاء : تركيا

المفردات و التراكيب:

يقع - قارة آسيا - أوربا - عاصمة - نهر/ أنهار - الدخل الفردي السنوي - اقتصاد - النظام الإداري - الجمهورية - الانتخابات البرلمانية - نائب / نواب - بحر/ بحار - مُحاطة بِ - مضيق استانبول - جسر - جبل/ جبال - مرتفعات - غابة / غابات - بزرع - صناعة - منتجات - حيوانية - زراعية - ثروات - معادن - الذهب - مكتبة/سليمانية = النحاس - الحديد - منطقة/ مناطق - مدينة / مدن - رئيس الجمهورية - وزير - رئيس الوزراء - ناخب - ناخبون / ناخبين - الخطوط الجوية التركية - جيران - حدود، منتصف القرن/ العصر، موقع

¹⁰ Ali Zuveyn, *el-Menhecu'l-vasfi'l-lugavi beyne't-turâs ve ilmi'l-lugati'l-hadis*, Dâru şu'ûn'sekâfeti'l-âmme, Bağdat, 1987, s. 10-22.

تركيا دولة تقع في قارة آسيا....

عاصمتها أنقرة.....

وهي محاطة بالبحار من ثلاث جهات

استانبول تمثل قلب تركيا اقتصاديا.....

ve benzeri örnek cümleler verilerek öğrenciye yol gösterilmiş olur.¹¹

Yukarıdaki örnek kompozisyon planı verildikten sonra normal bir kompozisyon yazımında dikkat edilmesi gereken giriş, gelişme ve sonuç¹² aşamalarına dikkat çekilerek kelime ve terkipler ya da öğrencinin kendi dağarcığındakilerle birlikte - yazılan kompozisyon, hoca tarafından ayrı ayrı kontrol edilerek varsa yanlışlara işaret edilir. Yanlışlara dikkat çekilirken, mümkün olduğunca yanlışlar kategorize edilerek öğrencinin dikkatine sunulur. Yani, imla hataları, sarf hataları, nahiv hataları ve mantıksal hatalar vb..

B. Fiil Cümleleri:

Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi klasik Arap gramerinde ki farklı zaman yaklaşımı tabir yerindeyse zihinleri, diğer bazı dünya dil öğretilerine göre oluşmuş insanların kafasında bazı belirsiz noktaların meydana gelmesini de kaçınılmaz kılmıştır. Bu sebeptendir ki; özellikle öğrencinin zihninde soru işareti bırakan zaman ve aralıklarının belirtilmesi gerekmektedir. Bu makalemizde bütün zaman kalıplarını verecek değiliz çünkü başlıktan da anlaşılacağı üzere makalemizin amacı yöntem arayışıdır. Arapçanın cümle yapısıyla ilgili ayrıntıları dile getirmek değildir. Zira bu konudaki ayrıntılar konuyla ilgili kitaplarda belirtilmiştir.¹³ Örnek kabilinden kısaca bu zamanlardan bazılarına değinelim:

¹¹ Bu bağlamda mesela İngilizce kompozisyon yazımı ile ilgili kitaplarda da benzer yöntem kullanılmıştır. Önce konunun materyallerini verip arkasından da konuyu yazıya aktarma biçiminde uygulanan bir yöntemdir. Bkz. Charis Tribble, *Word For Word*, Longman grup UK. Limited, 1989, s. 25; N. Wanger, *Express yourself, Writing Skills fos High schools*, Librariy of Congres Cataloging, New York, s. 75; Muhammed Zerkan, *el- Farah, el-Vadih fi'l-inşâ*, Dimeşk, 1992, s. 8-9; Muhammed Said Mustafa Bâiş, *et-Ta'biru's-sahih, Menşûrât mektebeti'n-necâh*, s. 17-72.

¹² Mehmet Yardımcı, *Yazılı Anlatım İlkeleri*, Urun yay. Ankara, 2009, s. 176-177.

¹³ Bkz. Meral Çörtü, *Arapçada Cümle Kuruluşu ve Tercüme Teknikleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. İst. 2007, s. 37-111.

1. Basit Zamanlar:¹⁴**a. Di'li Geçmiş Zaman:**

Bir işin geçmişte yapıldığını kesin olarak bildirir. Sor-du/sordum/sorduk ... جاء/ جئت/ جئنا ve bunların diğer birçok formları ile anlatılabilen zamanlar ve soru biçimleri.

b. Miş'li Geçmiş Zaman:

Geçmişte yapılan bir işin başkalarından öğrenildiğini ya da belirsiz olduğunu gösterir. ... قیل إینی سألّت ، قیل إینی کتبت ، حُکمی أنه فعل، زُعم أنه فعل vb.¹⁵

c. Şimdiki Zaman:

Eylemin belirttiği iş ve oluşun içinde bulunduğu zamanı bildirir. Geniş zaman ve gelecek zaman da ifade edebilir. أسافر غدا إلى استنبول ve diğer formlar...

d. Geniş Zaman:

Sorarım, sorarız, vd. (أسأل، نسأل) ve bunların her birinin olumlu, olumsuz soru kipleri...

- İsteme Kipleri: لأسأل sorayım

- Dilek Şart Kipleri: لو سألت sorsam

- Gereklilik Kipleri: يجب أن أسأل sormalıyım ve bütün bunların olumlu, olumsuz, soru çekimleri vb...

2- Birleşik Zamanlar:**a. Hikaye Birleşik Zaman:**

کنت فعلت، کنا فعلنا Yaptıydım, yaptıydık, ve diğer olumlu, olumsuz, ve soru biçimleri...

¹⁴ Emrullah İşler, Musa Yıldız, *Arapça Çeviri Kılavuzu*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 77.

¹⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Emrullah İşler, Musa Yıldız a.g.e. s. 78; Arapçada ki zaman aralıkları ve incelikleri kendi dil mantığı içerisinde yine kendi kavramlarıyla bazı kitaplarda daha anlaşılır bir biçimde ele alınmıştır. Bkz. Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Zamanları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 65; M. Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiille*, Anadolu matbaacılık, İzmir, 1996, s. 31-64.

b. Miş'li Geçmiş Zaman Hikâyesi:

Yazmıştım, yazmıştık ve bütün bunların olumlu, olumsuz, soru çekimleri.. كنت قد كتبت، كنا قد كتبنا

c. Şimdiki Zaman Hikayesi:

Soruyordum soruyorduk ve diğer formlar... كنت سائلا/ سائلة، كنا سائلين/سائلات

d. Geniş Zaman Hikayesi:

(sorardım, sorardık) ve diğer kullanımlar... كنت أسأل، كنا نسأل

e. Gelecek Zaman Hikayesi:

soracaktım vs. كنت سأسأل

3. Rivayet Birleşik Zaman:**a. Miş'li Geçmiş Zamanın Rivayeti:**

Gitmişmişim (gitmiş olduğum söyleniyor) ve farklı çekimleri... قيل إني كنت قد ذهبت Gitmişmişim

b. Şimdiki Zaman Rivayeti:

soruyormuşum... قيل إني كنت سائلا/ سائلة

c. Gelecek Zaman Rivayeti:

okuyacakmışım... قيل إني كنت سأقرأ

d. Geniş Zaman Rivayeti:

roman okurmuşum... قيل إني كنت أقرأ رواية

Kanaatimizce bu kadar uzun bir örnekleme meramı ifadede yeterlidir. Diğer zaman ayrıntılarına girip konuyu "Arapçadaki zamanlar ve Türkçedeki Karşılıkları" denilebilecek bir makale konusuna dönüştürmüş olmamak için zamanlar konusuna bu kadar değinmeyi yeterli görüyoruz.¹⁶ Cümle yapı ve çeşitlerine örnek olması kabilinden, kısaca de-

¹⁶ Bu konuda İngilizcedeki zaman aralıkları dikkate alınarak bazı çalışmalar yayınlanmıştır. Bunlar içerisinde en dikkate değer olanlar arasındakiler için bkz. Temmam Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, el-hey'etu'l-Mısriyyeti'l-âimme li'l-kutâb, Mısır 1980, s. 373; Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Zamanları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 41-265.

ğindikten sonra vurgulanması gereken en önemli husus, şudur: Somutlaştırılarak disipline edilmesi gereken yöntemin mümkün olduğunca gramer sistematığına uygun bir sıralamayla oluşturulması gerekmektedir. Zira yukarıda vurgu yaptığımız eş zamanlı uygulama ancak bu şekilde gerçekleşebilir.

İsim cümlesinde uygulanmasını önerdiğimiz aynı yöntem, örnekleme şeklinde ele aldığımız tarzda, fiil cümlesinde de aynı şekilde uygulanabilir. Bu tarz bir uygulama öğrenciyi belli noktalara yoğunlaştıracığından dolayı, sözünü ettiğimiz eş zamanlı uygulamaya daha uygun ve kalıcı olacaktır.

II. Yazılı anlatım Yöntemleri

A. Metin Tahlili Yöntemi:

Metin tahlilinden maksat, öğrencinin önüne konulan kompozisyon örneklerinin önce anlaşılması sağlamak daha sonra metinden hareketle belirlenmiş olan alıştırmaların çözümüne geçmektir. Bu alıştırmalar metni anlamaya yönelik olmaktan ziyade metindeki düşünceleri, verilen cümlelerden farklı olarak ifade etme çabasına matuf olmalıdır. Dolayısıyla eşanlımlı kelimeler, yakın anlamlı cümleler bulma ya da yerleştirme, farklı bağlaçların kullanımı vb. türden alıştırmalar bu uygulamanın zeminini oluşturmalıdır. Böyle bir yaklaşım aynı zamanda öğrenciye düşüncelerini ifade etme konusunda serbest olabilme ve belli kalıpların içerisinde sıkışıp kalma zorunda olmadığını da göstermesi bakımından anlamlı olabilir.

Örnek:

حدثنا خطيب المسجد في صلاة الجمعة عن صفات الرجل المؤمن فقال: إذا آمن الرجل بربه وصدق بالبعث و الحساب بعد الموت ، وخاف الله وعمل الخير سار في طريق المستقيم.

ثم ذكر أنه ينبغي أن يعمل بما أمر الله به ويتجنب ما نهى الله عنه، و يعامل الناس جميعا بالأخلاق الفاضلة. وعليه أن يصدق في كلامه ويؤدي الأمانة ويتعاون على البر والتقوى وعمل الخير... ولا ينبغي عليه أن يغش أحدا لأنه ذكر في الحديث " من غشنا فليس منا"

الاستيعاب:

1- عن أي شيء تحدث الخطيب؟

2 - ما صفات الرجل المؤمن؟

التدريبات:

حدثنا خطيب المسجد....

استعمل هذا الأسلوب عن بعض أحاديث سمعتها من بعض الخطباء

مثال: حدثنا خطيب مسجد السليمانية

.....-1

.....-2

.....-3

Kalıp İfadeler ve Alternatif İfade Biçimleri:

..... يبغي على المسلم. = يجب على

..... لا يبغي عليه = لا يليق له.....

Böylelikle metin içerisinde çıkarılan benzer kalıplar bol alıştırmaya ve ödevle çokça kullanılarak, öğrencinin zihnine iyice yerleşmesi sağlanır. Bu sadece örnekten ibaretti. Elbette ki Arapçada daha birçok kalıp ifade bu yöntemle öğrencinin dikkatine sunulacağı gibi, bazılarının yaptığı gibi, zaman, mekân, bağlaçları ve benzeri görevleri yerine getiren edat ve harfleri kendi kategorileri içerisinde bir sınıflandırmaya tabi tutarak öğrenciye sunmak da mümkündür.¹⁷ Ancak bağlaç ve edatların metin içerisinde kendi bağlamında gösterilmesi daha etkili bir yöntem olabilir. Ayrıca öbür yolun daha sistematik olmasından ötürü kendi içerisinde bir tutarlılığının oluşunu da kabul etmek gerekir.

B. Özet Çıkarma Yöntemi:

Çok basit bir ifadeyle bu uygulama, yine yukardaki belirlediğimiz sıra dikkate alınarak öğrenciye çeşitli okuma materyalleri verilmek suretiyle öğrenciden genel kompozisyon kullanımı dikkate alarak okuduğu parçayı özetlemesi istenir. Bu uygulama okuma anlama yeteneğini geliştirmesinin yanında, okumuş olduğu metnin ışığı altında, metinden almış olduğu bilgiyi daha rahat kompoze etmesine yardımcı olacaktır. Bu yolla öğrenci ne yazmalıyım? Nasıl yazmalıyım? gibi soruların cevabını arama

¹⁷ Bkz. el-Mustapha Lahlali, *How to Write in Arabic*, Edinburg Press, 2009.

zorluğundan kurtulup doğrudan doğruya kompozisyonunu, önündeki örneğin rehberliğinde yazacaktır.

Sonuç

Öncelikli olarak İlahiyat Fakülteleri ve genel olarak da Türkiye’de Arapça öğretimi konusunda çok yönlü sıkıntılar mevcuttur. Bunlardan biri ve en önemlisi öğrenciye “Yazılı Anlatım” becerisinin kazandırılmasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu konuda çok fazla bilinen bir yöntem olmadığı gibi denenmiş belli başlı bir yöntem de mevcut değildir. Arayış kabilinden ele almış olduğumuz bu konuda vurgulamak istediğimiz şey, öncelikli olarak Türkiye’de Arapçanın milletler arası sosyo-kültürel iletişime hizmet edecek nitelikte kullanılabilmesi, ikincisi ise bu maksada ulaşabilmek için yöntem önerileridir.

KAYNAKÇA

1-Kuran-ı Kerim

2-Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şezzu’l-urf, fi fenni’s-sarf, Dâru’l-kiyân*

3-Ali Zuveyn, *el-Menhecu’l-vasfi’l-lugavî beyne’t-turâs ve ilmi’l-lugati’l-hadîs*, Dâru şu’ûn’sekâfeti’l-âmme, Bağdat, 1987

4-Dâvud Abduh, *Nahve’tta’lîmi’l-lugati’l-Arabiyye*, muessesetu dâri’l-ulûm, Kuveyt,1979

5-Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*. Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1998, Ankara

6-Charis Tribble, *Word For Word*, Longman grup UK. Limited, 1989

7- Emrullah İşler, Musa Yıldız, *Arapça Çeviri Kılavuzu*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2002

9- Esin Hazar, *İngilizce Derslerinde Resimlerli Kelime Öğretiminin Başarıya Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde, 2007

10-Hikmet Özdemir, (Köşe Yazarı) *Üniversite Mezunlarının Durumu*, <http://www.cansaati.org/topluluk/>, Çankırı Araştırmaları Sitesi, Gönderim Zamanı: 12.05.2006 Saat 11.41

11-Muzekkirâtü’s-sultân Abdu’l-Hamîd, Trc. Muhammed Harb, Dâru’l-kalem, Dimeşk. Trhz.

12-Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, Kitabevi. İstanbul, 2001

- 13-Meral Çörtü, *Arapçada Cümle Kuruluşu ve Tercüme Teknikleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak.
Yay. İst
14-Muhammed Zerkan, *el- Farah, el-Vadih fi'l-inşâ*, Dimeşk, 1992
15-Muhammed Said Mustafa Bâiş, *et-Ta'bîru's-sahîh*, Menşûrât mektebeti'n-necâh, Mehmet Yardımcı, *Yazılı Anlatım İlkeleri*, Urun yay. Ankara, 2009
16-M. Reşit Özbalkıç, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiille*, Anadolu matbaacılık, İzmir, 1996
17-N. Wanger, *Express yourself, Writting Skills fos High schools*, Library of Congres Cataloging, New York
18- İbnu Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbni Mâlik*, Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrût, 1981
19-Temmam Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, el-hey'etu'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kuttâb, Mısır, 1980
20-Temmam Hassan, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, el-hey'etu'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kutâb, Mısır 1980
21-el-Mustapha Lahlali, *How to Write in Arabic*, Edinburg Press, 2009
22- İbrahim es-Sâmerrâî, *el-fi'lu zemânühû, ve ebniyetühû*, Müesseseu'r-risâle, **Beyrut**, 1983
23-Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Zamanları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1995

**ZİLELİ MUHARREM EFENDİ (X./XVI. ASIR)
VE “HEDİYYETÜ’Ş-ŞU’LÛK” ADLI ESERİ**

M. Rahmi TELKENAROĞLU*

Özet

Zileli Muharrem Efendi, X./XVI. yüzyılda yaşamış saygın Osmanlı âlimlerinden birisidir. Halvetiyye tarikatına mensup bir mürşid olmasının yanı sıra iyi bir fakih ve dil bilimcidir. Arapça ve Türkçe kaleme aldığı kitapları halkı irşada yönelik çok değerli eserlerdir. Tokat/Zile’de doğmuş ve orada vefat etmiştir.

Muharrem Efendi’ye ait *Hediyetü’ş-şu’lûk* ismini taşıyan kitap, Zeynüddîn er-Râzî’nin “*Tuḥfetü’l-mülûk*” adlı muhtasar metnin şerhi niteliğindedir. Fürû-i fıkıh sahasıyla ilgili olan eser, Hanefî mezhebi itihadlarına dayanmakta, fakat diğer mezhep görüşlerini de nakletmektedir. Kitap, on bölümden müteşekkil olup ağırlıklı olarak ibadet konularını işlemektedir. Aynı zamanda hükümleri illet ve delilleri ile beraber zikretmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Zileli Muharrem Efendi, Hediyetü’ş-şu’lûk.

Muharrem Afandî az-Zilî and His Book “Hadeyyatu’ş-şu’lûk”

Abstract

Muharrem Afandî az-Zilî a respected scholar of the Ottoman State who lived in X./XVI. century. In addition to being murshid of the order of Halvatiyya is a good jurist and linguist. His enlightening books which he wrote in Arabic and Turkish are very valuable works. He was born in Tokat/Zile and died there.

* Yard. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (e-mail: mr.telkenaroglu@hotmail.com)

His book titled *Hadeyyatu's-su'lûk* is a commentary of *Tohfetu'l-muluk* that is written by Zaynuddîn ar-Razî. This book is about furû-i fiqh and based on Hanafî sect ijtihads, but it mentions views of the other sects. The book consists of ten chapters and mainly covers the issues of worship. At the same time it says the provisions by their reasons and evidences.

Key Words: Fiqh, Muharrem Afandî az-Zilî, Hadeyyatu's-su'lûk.

1. Giriş

XVI. miladî yüzyıl, Osmanlı devleti için zirve kabul edilen bir dönemdir. Siyasî, askerî ve ekonomik açıdan devletin en parlak devrini yaşadığı bu yüzyıl, kültürel ve bilimsel anlamda da güzide simalara şahitlik etmiştir. Kuruluşunu takip eden asırlarda yönetim mekanizmalarının ülke çapında kazandığı istikrar, dolaylı olarak da olsa ilmî üretimi olumlu yönde etkilemiş, pek çok velut şahsiyetin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Köylere varıncaya kadar yaygınlaşan medrese faaliyetleri ve devletin ilmiye ve kalemiye personelini bu medreselerden mezun olan kişilerden seçmesi, söz konusu kurumların canlılığını korumuş, İslamî ilimlerin her alanına ait telif çalışmalarını motive etmiştir.

Ne var ki, yüksek dereceli -özellikle Altmışlı ve Sahn-ı Semân-medreselerinin çoğunlukla İstanbul'da bulunuşu ve başta sultanlar olmak üzere rütbeli devlet ricalinin ulemaya karşı besledikleri sevgi ve ilgi, tabiatıyla taşradaki pek çok ilim ehlinin İstanbul'a hicret etmesiyle sonuçlanmıştır. Diğer taraftan yegâne basın-yayın organının hattatlar ve sahaf- lar olduğu bu dönemde, bilim mahfillerinde tanınmış olmanın yolunun bu şehirde ikamet etmek olduğu da göz önünde tutulacak olursa, taşrada kişisel fedakârlıklarla talim/tedris faaliyeti yapan âlimlerin şöhret bulmaması yadırganmamalıdır. Konya, Erzurum, Sivas, Tokat, Amasya, Çorum gibi Anadolu'nun iç kesimlerinde yer alan şehirlerde yaşamış birçok kudretli âlimin tek kusuru aslında payitahta uzak oluşlarıdır. Nitekim yazma eser kütüphanelerinde karanlık raflar arasında araştırmacıların gayretine muhtaç olan binlerce cilt mahtûât, bu gerçeği gözler önüne sermektedir.

Bu çalışmada, kitapları klasik dönem Osmanlı medreselerinde ve halen, öğrencilerin elinde "Muharrem" namıyla elden ele gezdiği halde, daha kim olduğu bile bilinmeyen, iyi bir dilbilimci olmasının yanında derin bir mutasavvıf ve yetkin bir hukukçu olan Zileli Muharrem Efen-

di'nin hayatı ve onun fıkha dair kaleme aldığı nadide eseri "*Hediyetü's-su'lûk*"tan bahsedilecektir.

2. Zileli Muharrem Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği

2.1. Zileli Muharrem Efendi'nin Hayatı

2.1.1. Doğum Yeri ve Tarihi, Künyesi

Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. 'Ârif b. Hasan ez-Zîlî, Hicrî 910 (m.1504) tarihinde Zile'de¹ doğmuştur.² Zîlî, Sivâsî ve Kastamonî nispetleriyle anılmıştır.³ Sivâsî olması Zile'nin o zamanlarda Sivas iline bağlı olmasındandır. Kastamonî nispeti ise aynı dönemde yaşayan Kastamonulu müderris Muharrem Efendi (v.983/1575)⁴ ile karıştırılmasından⁵ kaynaklanmaktadır.⁶

Künyesi Ebu'l-Leys'tir. Anadolu'da yaygın olmayan bu künye nedeniyle teracim ve tabakat yazarları içinde, Muharrem Efendi'yi Arap zannedenler olmuştur.⁷ Ebu'l-Leys ve kardeşine ait Ebu's-Senâ gibi adlandırmalar, muhtemelen temenni kabilinde ve dua hükmüne geçsin diye babası tarafından yapılmıştır.⁸

¹ Zile, Tokat ilinin 70 km batısında yer alan bir ilçesidir. Yüksek tepelerle çevrili bir ovanın orta yerinde yükselen höyüğün çevresinde kurulmuştur ve Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biridir. Osmanlı Devleti'nin eyalet yönetiminde "Eyâlet-i Suğrâ"ya bağlı olan ilçe, Sivas vilayetinin Tokat Sancağı'na bağlı bir kaza merkezidir. Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi'nde, Türkçe'de halı ve kilime "*zile*" denildiği ve burada halı ve kilim dokumacılığının ileri gitmesinden dolayı şehrin bu adı aldığı belirtilmektedir. http://www.zile.gov.tr/default_B0.aspx?content=199 (Erişim: 15.10.2012).

² Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, II, 21.

³ Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn*, by. 1423/2002, V, 284; Kehhâle, Ömer b. Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., VIII, 180.

⁴ Kastamonulu müderris Muharrem b. Mehmed'in hayatı için bkz. Nevizâde Ataî, *Şekâik-ı Numaniyye ve Zeyilleri*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II, 355.

⁵ Çelik, Abbas, "*Bir Eğitimi Olarak Zîlî*", Ekev Akademi Dergisi, C.1, Sy.3 (Kasım 1998), s.335 vd.

⁶ Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s.40.

⁷ Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, V, 284; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s.69. Hayreddin Zirikli (v.1976), Muharrem Efendi'nin memleketini ifade eden "*ez-Zîlî*" kelimesinin yanlış zapt edildiğini, doğrusunun ise "*ez-Zeylâî*" olduğunu belirtmekte, böylelikle onu bu gün Somali sınırları içinde bulunan ve Aden körfezi sahilindeki Zeyla' kentine nispet etmektedir. Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, V, 284.

⁸ Ebu'l-hayr, Ebu'l-feth, Ümmü'l-berakât gibi bazı kelimeler, kişinin oğlu ya da kızının ismine delalet etmeyip uğur getirmesi için (tefâülen, teyemmünen) zaman zaman kul-

2.1.2. Ailesi ve Tahsili

Babası, Horasan'dan gelip Zile'ye yerleşen Ebu'l-Berakât Muhammed b. Ârif b. Hasan ez-Zîlî'dir.⁹ Annesinin adı Sultan Hatun'dur.¹⁰

Muharrem Efendi'nin dört oğlu ve bir kızı vardır. Yaş itibarıyla en büyük oğlu Feyzullah Efendi'dir. Ondan sonra "Şeyhî" lakabı ile bilinen ve Halvetiyye'nin dördüncü kolu Şemsiyye'nin bir şubesi olan *Sivâsiyye*'nin kurucusu 'Abdülme'cîd Efendi'dir (v.1049/1639).¹¹ Bu zat aynı zamanda Abdülme'cîd eş-Şîrvânî'nin talebesi ve halifesidir.¹² Diğer bir oğlu olan 'Abdülkerîm Efendi, Zile Camii'nin imam-hatipliğini yapmıştır.¹³ En küçük oğlu 'Abdürraûf Efendi'dir. Kızının adı ise Safa Hatun'dur. Safa Hatun, Kadızâdelilerle yaptığı mücadeleyle tanınan Abdülehad Nurî'nin (v.1061/1651) annesi olup kocasının vefat etmesi üzerine Abdülme'cîd Sivasî'nin himayesinde evlatları ile birlikte İstanbul'a hicret etmiştir.¹⁴

Muharrem Efendi'nin kendisinden küçük üç de erkek kardeşi bulunmaktadır.¹⁵ Bunların en büyüğü İbrahim Efendi'dir. Şemseddin es-Sivâsî ile birlikte Sivas'a hicret etmiş, Hasan Paşa Camii'nin imamet vazifesinde bulunmuştur. Sivas'taki Hasan Paşa (Meydan) câmiinde imam iken 1000 (1591/2) tarihi dolaylarında vefât etmiştir. İbrahim Efendi'den

lanılmaktadır. Bkz. Esterebâzî, Rüknu'ddîn el-Hasen b. Muhammed, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, by. 1425/2004, I, 32, 410.

⁹ Zirikli, *el-A'lâm*, I, 868, II, 955; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 180; Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mucemü'l-matbûâtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe*, Matbaatü Serkîs, Mısır 1346/1928, I, 343; Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed b. Mîr, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, Beyrut ts., IV, 389, IV, 727; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülme'cîd Sivâsî*, s.40-41. Babası Muhammed Ebu'l-berakât, ilme ve âlimlere değer veren, Amasyalı Hacı Hızır Efendi'ye bağlı bir mutasavvıf idi. Bkz. Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ fi Menâkıbiş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmail Kitaplığı, Nr. 694/2, vr.4b.

¹⁰ Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.7a.

¹¹ Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, IV, 1097; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, III, 479 vd.

¹² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 21; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülme'cîd Sivâsî*, s.46-48. Abdülme'cîd Sivâsî hakkında daha geniş bilgi için bkz. Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülme'cîd Sivâsî*.

¹³ Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.38a.

¹⁴ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 120-121; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülme'cîd Sivâsî*, s.42.

¹⁵ Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.37b.

sonraki kardeşi Ebu's-Senâ Şemseddin Ahmed b. Muhammed es-Sivâsî'dir. Meşhur bir sufi olan Şemseddin es-Sivâsî 926/1519 tarihinde Tokat-Zile'de doğmuş ve 1006/1597'de Sivas'ta vefat etmiştir.¹⁶ Halvetiyye'nin dört ana kolundan birisi olan Şemsiyye'nin kurucusudur.¹⁷ *Zübde-tü'l-esrâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr, Nakdü'l-hâtır, Menâkıb-ı İmâm A'zam, Menâkıb-ı Hulefâ-i Râşidîn, Heşt-Bihişt, Mir'âtü'l-ahlâk, Gülşenâbâd, Dîvân-ı Şemsî, Esrâr-nâme Şerhi* ve *Meolidü'n-Nebî* gibi Arapça ve Türkçe pek çok eseri bulunan önemli bir mutasavvıftır. Muharrem Efendi'nin en küçük kardeşi ise, sûfilerin raks ve deveranı hakkında verdiği fetvası ile meşhur ve *Şerhu Mültekâ'l-ebhur, Şerhu Risâletü'-s-sağâ'ir ve'l-kebâ'ir, Şerhu risâleti'l-velediyye, Risâle fi 'addi'l-kebîra* gibi eserlerin yazarı İsmail es-Sivâsî'dir. Vefat tarihi kesin olarak bilinmeyen İsmail es-Sivâsî, X./XVI. yüzyılın son çeyreğinde ağabeyleri gibi Halvetî şeyhliği yapmış ve bir müddet Sivas'ta müftülük görevini yürütmüştür.¹⁸

Zileli Muharrem Efendi, İslami ilimlerde ilk tahsilini kâfi derecede babasından görmüştür. Babasının isteği üzerine kardeşleri Şemseddin ve İbrahim ile birlikte Tokat'a gitmiş ve Tokat'ın meşhur âlimlerinden Arakiyeci-zâde Şemseddin Efendi'den senelerce tahsil görmüştür. Daha sonra yine kardeşi Şemseddin Efendi ile birlikte İstanbul'a giderek tahsilini tamamlamış, ardından tekrar Zile'ye dönerek hayatının sonuna kadar tedrisle meşgul olmuştur.¹⁹

2.1.3. Mensup Olduğu Tasavvuf Ekolü ve Dergâhı

¹⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, III, 474-475; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî*, s.45, 48. Ayrıca bkz. Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.37b-38a. Ayrıca bkz. Nevizâde Atâî, *Şekâik-ı Numaniyye ve Zeyilleri*, III,52.

¹⁷ Ahmed Şemseddîn Sivâsî, tarihte Sivâsiler olarak bilinen ailenin büyüğüdür. XVII. yüzyılda tekke-medrese kavgasında tekke tarafı Sivâsiler tarafından temsil edilmiştir. Bu aileden Abdülehad Nuri es-Sivâsî (v.1061/1651) bu yoldan "Sivâsiyye" diye bir kol kurmuştur. Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.296.

¹⁸ Çınar, Fatih, "İsmail es-Sivâsî ve Sûfîlerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1, Sivas 2009, s.323 vd., 329. Ayrıca bkz. Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.5a-5b; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî*, s.50; Zorlu, Cihat, *Ebu'l-Leyl Muharrem Bin Muhammed ez-Zilî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2010, s.16.

¹⁹ Zile eski müftüsü Arif (Kılıç) Efendi'nin (v.1972) Muharrem Efendi hakkında tuttuğu kişisel notları. Ayrıca bkz. Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.9a; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî*, s.46.

Zileli Muharrem Efendi, biyografi eserlerinin *Halvetî*²⁰ şeyhler ve mutasavvıflar bahsinde ismi geçen birisi olup, aynı tarikatın büyüklerinden Abdülmecîd eş-Şîrvânî'nin halifesidir.²¹

Tasavvuf derslerini Cumapazarı (Ezinepazarı) şeyhi Amasyalı Hacı Hızır'ın halifelerinden olan Muslihüddin Efendi'den almış, onun vefatı üzerine Abdülmecîd eş-Şîrvânî'de süluklarını ikmal etmiştir.²²

Muharrem Efendi'nin mensubu olduğu Halvetî Tarikatı'nın dergâhu Zile'dedir. Minare-i Kebir Mahallesi İshak Paşa Caddesi üzerinde bulunan dergâh, son Halveti şeyhi H. Mustafa Güneren Efendi'ye (v.2002) ait evin bahçesindedir.²³

2.1.5. Vefat Yeri ve Tarihi

Muharrem Efendi'nin hayatını ele alan eserlerde onun hicrî 1000 (miladî 1591/92) yılında vefat ettiğiyle ilgili genel bir kanı bulunmaktadır.²⁴ Ancak yine Muharrem Efendi'ye ait ve Zile sakinlerinden Hacı Dâvûd tarafından hicrî 1021/miladî 1611'de istinsahı yapılan "*Risâle-i Şükriye*"nin son sayfasındaki şu manzum ifade, vefatının hicrî 1000 olduğu bilgisini nakzetedir:

Elhamdülillâh bu kitap oldu tamâm;

Ol Resûl-i ekrem'e yüz bin selâm!

Hem müellifidir Ebu'l-Leys ez-Zîlî,

Rahmetüllâhi 'aleyhi yevme'l-kıyâm.

²⁰ **Halvetîlik:** Şeyh Sirâcüddîn Ömer b. Ekmelüddîn el-Lahcî el-Halvetî (v.800/1397) tarafından kurulmuştur. Halvete düşkün olması nedeniyle tarikatına Halvetiyye adı verilmiştir. Halvetiyye tarikatı Şeyh Ömer el-Halvetî zamanında fazla yayılmamakla beraber, Şeyh Yahyâ eş-Şîrvânî (v.862/1458) ve onun müridi Ömer Rûşenî (v.892/1486) zamanında daha büyük bir gelişme göstermiştir. Bu bakımdan Yahyâ eş-Şîrvânî tarikatın ikinci piri olarak kabul edilmektedir. Şîrvânî, değişik bölgelere ve bilhassa Anadolu'ya halifeler göndererek tarikatın yayılmasını temin etmiştir. Sünni itikada bağlı olan ve ilk çıktığı yer olan İran topraklarında hiçbir gelişme gösteremeyen Halvetiyye, bu şeyhler ve yetiştirdikleri kimselerin faaliyetleri neticesinde Anadolu'ya büyük bir hızla yayılmıştır. Pek çok kollara ayrılmasından dolayı "tarikat kuluçkası" diye anılmıştır. Halvetiyye kollarının kurucularının çoğu Anadolu'da medfundur ve Anadolu'da en çok tekkesi bulunan tarikatlardan birisi ve belki de birincisidir. Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998, s.183-184.

²¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 1097; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 21.

²² Zile eski müftüsü Arif (Kılıç) Efendi'nin Muharrem Efendi hakkında tuttuğu kişisel notları. Ayrıca bkz. Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî*, s.46.

²³ <http://www.zilesitesi.com/yazarayrinti.asp?id=90> (Erişim: 04.06.2012).

²⁴ Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 180; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 1097; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 21.

Bin üçüncü yılda idi telifi,

*Hem Cemâziyelevvel idi ihtitâm.*²⁵

Binaenaleyh müstensihin burada belirttiği telif senesini de göz önünde tutarak Muharrem Efendi'nin vefat tarihinin hicrî XI. yüzyıl başları/miladî XVI. yüzyıl sonları olduğu kabul edilebilir.

Yöre halkınca "Muallim Dede" ve "Muharrem Dede" olarak anılan ve keramet sahibi veli bir zat olarak bilinen Muharrem Efendi'nin kabri, Zile Devlet Hastanesi bahçesinde bulunmaktadır. Mezar taşında "İslam'ın büyük âlimlerinden değerli müderris, müellif, fakih, muhaddis, müfessir, ârif, kâmil bir zat olan merhum ve mağfur Ebu'l-Leys Muharrem Efendi ruhuna fâtiha" yazmaktadır.²⁶

2.2. Zileli Muharrem Efendi'nin Eserleri

Terâcim, tabakât ve fihrist türü eserler ile yazma eser bulunan Türkiye kütüphanelerinin kataloglarında yaptığımız tarama neticesinde, Zileli Muharrem Efendi'ye ait eser listesini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.2.1. Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-dıyâ'iyye li'l-Câmî fî şerhi'l-Kâfiye :²⁷ Bu eser, Muharrem Efendi'nin en meşhur eseri olup Osmanlı medreselerinde "Muharrem" adıyla bilinmektedir. Anadolu'da daha çok "Molla Câmî" olarak şöhret bulmuş İranlı bilgin Nûreddin Abdurrahmân el-Câmî'nin (v.1492/898) İbn Hâcib'e ait Arapça dil bilgisi kurallarını işleyen "el-Kâfiye" isimli muhtasar eseri üzerine yazdığı "el-Fevâidü'd-dıyâ'iyye" adındaki şerhin haşiyesidir. Hâşiye, ibaresinin kolay olması sebebiyle talebenin vaktini almaz ve zihnini yormaz. Muharrem Efendi'nin yarım bıraktığı eser, "bedel" bahsinden itibaren Osmanlı dönemi kıraat ve nahiv âlimlerinden Abdullah Eyyûbî (v.1252/1836) tarafından aynı üslupla ikmal edilmiştir.²⁸

2.2.2. Künûzu'l-evliyâ ve Rumûzu'l-aşfiyâ :²⁹ Müellif, kitabın baş tarafında Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin menkıbelerini içeren bir eser ka-

²⁵ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sîvâsî, *Risâle-i Şükriye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/1, vr. 21a.

²⁶ <http://www.zileweb.com/dokumanoku.asp?id=204> (Erişim: 08.06.2012).

²⁷ 1259, 1266, 1274 ve 1283 tarihlerinde İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca eserin yazma halinde pek çok nüshası bulunmaktadır.

²⁸ Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 21.

²⁹ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sîvâsî, *Künûzu'l-evliyâ ve Rumûzu'l-aşfiyâ*, Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 19

leme aldıktan sonra, tarihte velayeti ile nam salmış zatların hayatını konu alan müstakil bir eser daha ortaya koymayı arzu ettiğini belirtmektedir. Kendi zamanına kadar yazılmış menâkıbü'l-evliyâ türü eserlerin ya Türkçe veya Farsça olduğunu, bu konuda Arapça bir kitaba ihtiyaç bulunduğunu söylemektedir. Abdulkâdir Geylânî ile başlayıp Râbî'atü'l-'Adeviyye ile biten eser, yetmiş adet zatın hayatını sade bir Arapça ile ele almaktadır. Bazı kaynaklarda Muharrem Efendi'ye "*Nefehâtü'l-üns Ter-cümesi*"³⁰ olarak atfedilen eser de bu olsa gerektir. Ayrıca sözünü ettiğimiz eser, "*Mu'cemü'l-mü'ellifin*" sahibi Ömer Kehhâle'nin (v.1987) referans kaynaklarından birisidir.³¹

2.2.3. 'Umdetü'n-nisâ :³² Kitap, kadınlara mahsus hallerle ilgili temel fikhî meseleleri ele aldığı için bu muhtevaya uygun olarak "hanımların başvuru kaynağı" anlamına gelen "'Umdetü'n-nisâ" adını almıştır. Miladî XVI. yüzyılda kaleme alınan eserin Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ilk kadın ilmihali olduğu tahmin edilmektedir. Kitap, dört ana başlık (bab) ve beş alt başlıktan (fasıl) meydana gelmektedir. *Birinci bâb*; hayız (aybaşı hali, regl), *birinci fasıl*; boşanmış kadının iddeti, *ikinci fasıl*; iki hayız arasındaki temizlik süresi, *üçüncü fasıl*; kadının kendince bilinen (alışageldiği) âdeti, *dördüncü fasıl*; çift cinsiyetlilerin (hünsâ) hayız hükümleri, *ikinci bâb*; nifas (lohusalık) hükümleri, *üçüncü bâb*; İstihâza (özür) kanı, *altıncı fasıl*; özürülülere ait hükümler, *dördüncü bâb*; karı-koca hakları hakkındadır. *Sonuç* bölümünde ise çocuğu olmayan kadınlara birtakım alternatif tedavi yöntemleri önerilmektedir. Meselelerin gerekçeli olarak ve

Hk 23289/2 (133 varak); Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 05 Ba 1627/2 (85 varak). Ayrıca bkz. Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn*, IV, 389.

³⁰ Bkz. Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed b. Mîr, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., II, 5; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 21.

³¹ Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 97, IV, 64, V, 307, VI, 106, VIII, 11, IX, 33, IX, 282, XI, 40, XI, 97.

³² Muharrem b. Ebû'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *'Umdetü'n-nisâ*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/3 (24 varak); Çorum İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 19 Hk 1507/3 (71 varak). Kitabın ayrıca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İzmir Milli Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunmaktadır.

Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarından aktarıldığı bu eserde, zaman zaman farklı mezhep görüşleri de zikredilmektedir.³³

2.2.4. Terğîbü'l-müte'allimîn :³⁴ Eser, "*Risâle fî Terğîbi'n-nâsi'l-müte'allimîn ile'l-ilmî ve'l-âmel*" ve "*Terğîbü'l-ilmî ve'l-âmel*" gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Yazarın eğitim hakkındaki fikirlerinin yegâne kaynağı niteliğindeki bu eser, ilmin önemi, âlimin değeri, ilim öğrenme ve öğretmenin faziletini âyet, hadîs ve vecizelerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Müellif, aynı zamanda öğrencilere ilim tahsil ederken başarıya ulaşabilmeleri için bazı nasihatlerde bulunmaktadır. Öğretmene ve kitaba saygı, ihtisas yapacağı ilim dalı ve öğretmen seçiminde dikkatli olması, zamanı iyi kullanması ve sabırlı olması, azimli, gayretli ve ölçülü olması, akıl sağlığına dikkat etmesi gerektiği gibi hususlar bu nasihatlerden bazılarıdır. Müellif, eseri telif ederken Zernûcî'nin "*Ta'lîmü'l-müte'allim*"i, Gazzâlî'nin "*İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*"i ve İbn Abdilber'in "*Câmi'u beyâni'l-ilm ve fağlihî*" adlı kitabından istifade ettiğini belirtmektedir.³⁵

2.2.5. Menâkıbu Ebî Hanîfe ve e'immeti'l-mezâhib :³⁶ Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanîfe Numân b. Sâbit (v.150/767) ile onun iki büyük öğrencisi olan Ebu Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm (v.182/798) ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin (v.189/804) hayatlarını konu alan bu eser Arapça olarak kaleme alınmıştır. Eser, onların nesebi, fazileti, takvası, ahlaki, zekâsı, ilmî kişiliği, mezhebin genel karakteristiği gibi konulara değinmektedir.

³³ Bkz. Kahraman, Abdullah, "*Zile'li Muharrem Efendi ve 'Umdetü'n-nisâ' Adlı Kadın İlmihali*" (Basılmamış Tebliğ Metni), Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu Programı, Zile 6-9 Ekim 2011.

³⁴ Muharrem b. Ebî'l-Berakât Muhammed b. el-Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *Terğîbü'l-müte'allimîn*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 26 Hk 561/1 (15 varak); Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 07 tekeli 854/3 (7 varak). Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 5; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VIII, 180. Kitabın Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi'nde de yazma nüshaları bulunmaktadır.

³⁵ Çelik, "*Bir Eğitimci Olarak Zilî*", s.337-343.

³⁶ Muharrem b. Ebî'l-Berakât Muhammed b. el-Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe ve E'immeti'l-mezâhib*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 34 Nk 2422/2 (38 varak); Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Mil Yz A 5393/1 (102 varak); 06 Mil Yz A 7911/1 (36 varak). Ayrıca bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VIII, 180. Kitabın İstanbul Belediye Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde de yazma nüshaları bulunmaktadır.

2.2.6. Cübbü'l-mesâ'il :³⁷ Kataloglara *Hubbu'l-mesâ'il* veya *Rubbu'l-mesâ'il* şeklinde de giren bu eserin yazılış amacını müellif; "*Avam katında terk edilmiş hükümleri bakileştirmek ve amel olunmayan meseleleri de ihya etmek için İmam A'zam kavli üzerine yazılmış olan kitapların hükümlerini kadir olduğum kadar yazdım.*" cümlesiyle özetlemektedir. Fıkıh hüviyetine sahip bir kitap olmasına rağmen fıkıh kitaplarında takip edilen sistematığe riayet etmeyen ve içinde bulunduğu toplumda var olan problemlere çözüm üretme amacına yönelik kaleme alınan bir eserdir. Kitabın ana konusunu kefaretlar teşkil etmekte ve bir hastalığın tedavisi gibi keffâretlerin de ibadetleri iyileştireceği belirtilmektedir. Kullanılan dil oldukça yalın, akıcı, anlaşılır ve ana hatlarıyla Anadolu Türkçesi'nin zengin özelliklerini taşımaktadır. Genelde o dönemin halk dili kullanılmakta, üslubu, anlatım niteliği ve ifadelerin açıklığı okuyucuya büyük bir haz vermektedir. Osmanlıca kaleme alınan eserin yalnızca giriş ve son bölümdeki duaları Arapça'dır. Dinî ve içtimaî en ağır konular, kısa, canlı ve basit cümlelerle anlatılmıştır.³⁸

2.2.7. Zelletü'l- kârî bi 'inâyeti'r-Rabbi'l-Bârî :³⁹ Kendi zamanında yaşayan cami imamlarının Kur'ân-ı Kerîm'i okurken gösterdikleri gevşekliğin farkına varan müellif, namazı bozan ve bozmayan kıraat hatalarını ele alan bir eser yazmaya ihtiyaç duymuştur. Altı fasıl halinde tasnif edilen eser, Kur'ân okurken yapılan irab hataları, harf yanlışları (harflerde değişiklik, artırma-eksiltme, takdim-tehir yapma), kelime yanlışları (kelimelerde değişiklik, artırma-eksiltme, takdim-tehir yapma) gibi konulardan bahsetmektedir. Telif dili Arapça olan eserin kaynakları *Qâdîhân*, *Hulâşatü'l-fetâvâ*, *el-Fetva'l-fuşûlî*, *Hızânetü'l-müftîn*, *Bezzâziyye*, *Mün-yetü'l-muşallî* gibi fetva mecmualarıdır. Yaklaşık on varaktan müteşekkil

³⁷ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *Cübbü'l-Mesâ'il*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/5 (48 varak); Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Hk 5049/2 (112 varak). Kitabın ayrıca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İzmir Milli Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunmaktadır.

³⁸ Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zilî'nin Hubbu'l-Mesâ'il Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi*, s. 22-23, 135-137.

³⁹ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *Zelletü'l-kârî bi 'inâyeti'r-Rabbi'l-Bârî*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Hk 2820/4 (9 varak). Ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1360/1941, II, 955.

risalede, meseleler serdedilirken bu kaynaklara rumuzlarla işaret edilmiştir.

2.2.8. Tenbîhü'l-gâfilât :⁴⁰ Risale şeklindeki bu eser, vaaz-nasihat edebiyatı türüne dâhil olup özellikle hanımlar için, onları temel dinî bilgiler hakkında aydınlatmak ve ahirette azap görmelerine sebep olacak günahlardan sakındırmak amacıyla, sade bir Türkçeyle kaleme alınmıştır. Müellif, eserin ilk sayfalarında telif sebebinin açıklarken okuduğu bir hadîs-i şerîften⁴¹ ilham aldığını belirtmektedir. Eserin ketebe kaydından hicrî 974 tarihinde bizzat kendi el yazısı ile tebyiz edildiği anlaşılmaktadır.⁴²

2.2.9. Risâle-i Şükriye :⁴³ Osmanlıca olarak kaleme alınan eser iki bâbtan oluşmaktadır. *Birinci bâb*; Fâtiha sûresinin tefsiri, bu sûredeki kıraat farklılıkları, anlamı ve fazileti hakkında olup, *ikinci bâb*; vitir namazının üç rekât oluşu, Kunût duası okumanın gerekliliği, bu duanın anlamı ve fazileti hakkındadır.

2.2.10. Risâletün fî enne'r-rağâ'a muharrimü'l-cimâ' bi lüzûmi'l-inkıât/mülzimü'l-inkıât:⁴⁴ Telifi Hicrî 990 yılı Cemaziyelevvel ayında tamamlanan bu eserin nüshaları Türkiye yazma eserler kütüphanecilerinde bulunmamaktadır. Eserin isminden ğilenin⁴⁵ caiz olmadığı görüşünü savunan bir risale olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, Kâtip Çelebi (v.1068/1657) eserin beş fasıldan meydana geldiğini ve sırasıyla şu konulardan bahsettiğini kaydetmektedir:⁴⁶

1. Süt emme ile meydana gelen evlilik engelinin delilleri,

⁴⁰ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sîvâsî, *Tenbîhü'l-gâfilât*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/2 (47 varak).

⁴¹ "Ey kadınlar topluluğu, tasaddukta bulunun! Zira cehennem ahalisinin çoğunluğunun kadınlar tarafından oluştuğunu gördüm." Bkz. Buhârî, *Hayz*, 6; Müslim, *Îmân*, 132; Tirmizî, *Zekât*, 12.

⁴² Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sîvâsî, *Tenbîhü'l-gâfilât*, vr.71a.

⁴³ Zilî, Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sîvâsî, *Risâle-i Şükriye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/1.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 868; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 5.

⁴⁵ Ğile terimi erkek için kullanıldığında "emzikli kadınla yapılan cinsel münasebet", kadın için kullanıldığında ise "hamile kadının çocuğunu emzirmesi" anlamına gelmektedir. Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. 'Alî, *el-Musbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut ts., II, 459.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *a.y.*

2. Süt emmenin neden olduğu evlilik engelleri,
3. Süt emme ile evlenilmesi yasak olmayan kişiler,
4. İnsan dışındaki canlılara ait sütün hükmü,
5. Evlilik engeli bulunan kişiler (muharremât).

2.2.11. Hediyyetü'ş-şu'lûk fî şerhi Tuḥfeti'l-mülûk:⁴⁷ Makalenin üçüncü bölümünde bu kitapla ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

Muharrem Efendi'nin eserleri hakkında malumat veren bazı yazılarda onun eserleriyle ilgili birtakım bilgi yanlışları da dikkat çekmektedir. Örneğin Bağdatlı İsmail Paşa (v.1978), "*el-Kavlü'l-bedî' fi'ş-şalâti 'ale'l-Habîbi'ş-Şefî'*" adlı eseri Muharrem Efendi'ye atfetmekte⁴⁸, hâlbuki bu eserin Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî'ye (v.902/1496) ait olduğu kesinlikle bilinmektedir. Aynı şekilde "*Zübdetü'l-âşâr fî şerhi muḥtaşari'l-Menâr*" adlı eser Muharrem Efendi'ye isnat edilmesine⁴⁹ rağmen, eser, onun değil kardeşi Ebu's-Senâ Ahmed b. Muhammed ez-Zilî'ye aittir. Diğer taraftan Mehmed Tahir Bursalı (v.1925), müellifin "*Telhîsu'l-miftâḥ mine'l-me'ânî ve'l-beyân*" isimli bir risalesi olduğunu söylemekteyse de⁵⁰ biz, ne matbu ne de yazma böyle bir eserine tesadüf etmedik.

2.3. Zileli Muharrem Efendi'nin İlmî Kişiliği

Fıkhî görüşleri itibarıyla Hanefî mezhebinden olan Ebu'l-Leys Muharrem ez-Zilî, tasavvufî disiplin açısından ise Halvetiyye tarikatına mensuptur. Kendisi zühd, vera, takva ile muttasıf âlim ve fazıl bir zattır. Zile'de vaizlik de yapan Muharrem Efendi müfessir, fakih, nahivci ve

⁴⁷ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zilî es-Sivâsî, *Hediyyetü'ş-su'lûk fî şerhi Tuḥfeti'l-mülûk*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası:05 Ba 380/1 (224 varak); Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 21 Hk 369/1 (196 varak); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numarası: 32 Hk 1514. Kitabın ayrıca Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi ve Trabzon İl Halk Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 180.

⁴⁸ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 5.

⁴⁹ Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî*, s.42.

⁵⁰ Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, II, 21.

sûfî özellikleri ile çok renkli bir şahsiyettir. Bütün ömrünü ilim okutmak ve eser yazmakla geçirmiştir.⁵¹

Kitaplarının şöhreti tüm Anadolu'ya yayılmış olmasına rağmen, öğrenim görme amacıyla yaptığı yolculuklar dışında, yaşadığı bölgeden; Tokat-Zile'den ayrılmamıştır. O, eserlerinde ağır bir dil kullanarak ilim âlemine kudretini göstermek yerine halka hitap etmeyi tercih etmiş, şöhreti sebebiyle devlet ricaline yakın olmaktansa kendi halkının içinde kalıp onları irşad etmeyi yeğlemiştir.⁵²

Sıkı bir medrese eğitimi aldığı anlaşılan Zileli Muharrem Efendi, eserleri vasıtasıyla halkı aydınlatmaya çalışmış, özellikle "*Umdetü'n-nisâ*" ve "*Cübbü'l-mesâ'il*" adlı iki kitabını kadınların eğitimine yönelik kaleme almıştır.

3. Zileli Muharrem Efendi'nin "*Hediyetü's-su'lûk (Yoksula Armağan)*" Adlı Eserinin Tahlili

3.1. Eserin yazılış sebebi

Muharrem Efendi'nin kitabın giriş kısmında verdiği bilgiye göre, kardeşi Ebu's-Senâ Şemseddîn b. Muhammed es-Sivâsî (v.1006/1597), kendisine Ebu Abdillâh Zeynüddîn er-Râzî'ye ait olan "*Tuhfetü'l-mülûk*"un çok değerli bir eser olmasına rağmen ondaki kapalı ibareleri şerh edecek bir eserin bulunmadığından şikâyet eder. Muharrem Efendi, ilmi yetersizliğini ve zihni yorgunluğunu mazeret göstererek bunu yapamayacağını söylese de kardeşi öne sürdüğü hiçbir mazereti kabul etmez. Üstelik onu ikna etmek için, "*El açıp isteyeniyi de sakın azarlama!*"⁵³ âyetini zikredip böyle bir eserin kendisi için dua vesilesi ve sadaka-i cariyeye olacağını hatırlatınca bu şerhi yazmaya mecbur kalır.⁵⁴

3.2. Eserin Muhtevası

Yukarıda belirtildiği gibi "*Hediyetü's-su'lûk*", "*Tuhfetü'l-mülûk fî fıkhi mezhebi'l-İmam Ebi Hanîfe en-Nu'mân*" adlı eserin şerhidir. *Tuhfetü'l-*

⁵¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VIII, 180. Ayrıca bkz. Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, vr.37b-38a.

⁵² Zorlu, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zili'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi*, s.23.

⁵³ Duhâ 93/10.

⁵⁴ Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zili es-Sivâsî, *Hediyetü's-su'lûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, Matbaa-i Hızâne, Kazan 1290/1873, s.2-3.

mülûk, hayatı hakkında bilgi bulunmayan Hanefi fıkıh âlimi Zeynüddîn Muhammed b. Ebubekr er-Râzî (v.666/1268'den sonra)⁵⁵ tarafından kaleme alınmıştır. Ağırıklı olarak ibadet konularını işleyen muhtasar bir metin olup temizlik, namaz, zekat, oruç, hac, cihad, sayd, kerahiyyet, feraiz, kesb mea'l-edeb şeklinde sıralanan toplam on konudan bahsetmektedir.⁵⁶ Bütün metin kitaplarında olduğu gibi Ebu Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır.⁵⁷

Satır arası Farsça tercüme ve kenarında şerhi ile beraber 1313/1895, 1328/1910 ve 1333/1914 yıllarında Lahor'da basılmıştır.⁵⁸ Tek ciltten müteşekkil 1417/1996 tarihli Beyrut baskısı ise 285 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁹ *Hediyetü's-su'lûk* dışında kitap üzerine yapılmış iki şerh daha bulunmaktadır:⁶⁰

1.Şerhu'l-Menâr sahibi İbn Melek [Molla 'İzzeddîn 'Abdullatîf b. 'Abdulazîz b. Melek (v.797/1395)] tarafından yazılan şerh,

2.Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed el-'Aynî (v.855/1451) tarafından yazılan şerhtir. Tek cilt halinde bu eserini "*Minhatüs-sülûk ve'd-dîbâc*" olarak isimlendirmiştir.

Hediyetü's-su'lûk, daha çok ilmihal niteliğine sahip bir kitap olup, Müslümanlığın icaplarını yerine getirmenin ön şartı olan ve herkesin günlük hayatta karşılaşılabileceği temel dinî hükümleri içermektedir. Memzûc metotla, yani ibareleri asıl metin ile karışık olarak kaleme alınmıştır. Metin şerhten parantezlerle ayrılmıştır.

⁵⁵ Tam adı Ebu 'Abdillah Zeynüddîn Muhammed b. Ebibekr b. 'Abdülkâdir olan er-Râzî, aynı zamanda iyi bir dil bilimci, müfessir ve sufidir. Aslı Rey şehrinde olup Mısır ve Şam'da bulunmuş, hayatının sonuna kadar da Konya'da ikame etmiştir. En meşhur eseri Cevherî'nin "es-Sihâh" adlı Arapça sözlüğünden seçerek hazırladığı "Muhtârü's-Sihâh" adlı küçük sözlüktür. Ayrıca Ravdatü'l-fesâha, Dekâiku'l-hakâik, Hadâiku'l-hakâik, Künûzu'l-ber'âa gibi eserleri vardır. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IX, 112; Zirikli, *el-A'lam*, VI, 55.

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 374; Kuraşî, Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi ts., II, 34.

⁵⁷ Zilî, *Hediyetü's-su'lûk*, s.89.

⁵⁸ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s.69.

⁵⁹ Ebu 'Abdillah Zeynüddîn Muhammed b. Ebibekr b. 'Abdülkâdir er-Râzî, *Tuhfetü'l-müluk fi fikhî mezhebi'l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu'mân* (thk. Abdullah Nezîr Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996.

⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 374.

Eser başlığında geçen *Şu'lûk* صُغْلُوك kelimesinin *sülûk* سُلُوك şeklinde okunması, kitabın tarikat adabı ve hakikat sırlarından bahsettiği⁶¹ zannına yol açmıştır.

Telifi h. 979/m.1571 senesi Ramazan ayında ve Tokat/Zile'de tamamlanan⁶² kitabın baskısı, h.1290/m.1873'te 268 sayfa, h.1313/m.1895'te 276 sayfa, h.1320/m.1902'de 364 sayfa olarak Kazan'da yapılmıştır.⁶³

3.3. Eserin Kaynakları

Müellif, bu eserini Hanefi mezhebinin muteber kaynaklarından oluşan geniş bir literatüre müracaat ederek kaleme almıştır. Metin ve şerhlerden müteşekkil fıkıh kitaplarının yanı sıra fetva, kamus, tefsir ve tasavvuf eserlerinden de istifade etmektedir. Alıntı yaptığı kitabı, alıntının sonunda ismen zikretmektedir. Aktarılan bilginin kaynağına bazen müellifiyle, çoğu zaman da kitabın ilk kelimesiyle işaret etmektedir.

Muharrem Efendi'nin *Hediyetü's-su'lûk*'u hazırlarken yararlandığı kitapların isimleri ve bu kitapların yazarları şöyledir:⁶⁴

1) *el-Aşl*⁶⁵; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v.189/804).

2) *el-Bercendî* (Şerhun-Nükâye muhtaşaril-Vikâye)⁶⁶; 'Abdulâlî b. Muhammed b. Hüseyin (v.932/1525).

3) *el-Beydâvî* (Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl)⁶⁷; Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd (v.685/1286).

4) *el-Bezzâziyye* (el-Fetâva'l-Bezzâziyye veya el-Câmi'u'l-vecîz)⁶⁸; Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Harezmi el-Kerderî el-Bezzâzî (v.827/1424).

5) *el-Bustân* (Bustânü'l-'ârifîn)⁶⁹; Ebulleys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (v.373/983 veya 393/1003).

⁶¹ Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsi*, s.41.

⁶² Zilî, *Hediyetü's-su'lûk*, s.268.

⁶³ Bkz. Serkîs, *Mucemü'l-matbûâtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrabe*, I, 343; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s.69.

⁶⁴ İtalik yazı ile belirtilenler müellifin kitabın ismini söylerken kullandığı ifadeler olup, parantez içindeki kelimeler ise eserin tam ve asıl isimleridir.

⁶⁵ Zilî, *Hediyetü's-su'lûk*, s.28, 75.

⁶⁶ Zilî, *a.e.*, s.70.

⁶⁷ Zilî, *a.e.*, s.224.

⁶⁸ Zilî, *a.e.*, s.36, 38, 115, 193, 210, 211, 217, 219, 220, 222, 229, 233, 234, 236, 250, 253, 254, 257.

⁶⁹ Zilî, *a.e.*, s.259.

6) *el-Câmi'ü's-şâğîr*⁷⁰; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v.189/804).

7) *el-Cevâhirü'l-Mağmûme min şerhîl-Manzûme*⁷¹ (el-Manzûmetü'n-Nesefiyye şerhi); eserin müellifi bilinmemektedir.

8) *ed-Dürer (Dürerü'l-hükkâm)* ve *el-Ġurer (Ġurerü'l-Ahkâm)*⁷²; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. 'Ali (v.885/1480).

9) *el-Fetâva'n-Nesefiyye* (Fetâva'n-Nesefî)⁷³; Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v.537/1142).

10) *Firişte (Şerhu'l- Viķāye)*⁷⁴; İbn Melek, Molla İzzeddîn 'Abdüllatîf b. 'Abdulazîz' (v.797/1395).

11) *el-Hadâik (Hadâiku'l-hakâik)*⁷⁵; Ebu 'Abdillah Zeynüddîn Muhammed b. Ebibekr b. 'Abdülkâdir er-Râzî (v.666/1268'den sonra).

12) *el-Hakâik (Hakâiku'l-manzûme, şerhu Manzûmeti'n-Nesefî fil-hilâf)*⁷⁶; Ebu'l-Mehâmîd Mahmûd b. Muhammed b. Dâvûd el-Efsencî el-Buhârî el-Lü'lüü (v.671/1272).

13) *el-Hızâne (Hızânetü'l-fetâvâ)*⁷⁷; İftihâru'd-dîn Tâhir b. Ahmed b. 'Abdurraşîd el-Buhârî (v.542/1147).

14) *el-Hidâye (el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî)*⁷⁸; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebubekr el-Merġînânî'nin (v.593/1196).

15) *el-Hulâşa (Hulâsatü'l-fetâvâ)*⁷⁹; İftihâru'd-dîn Tâhir b. Ahmed b. 'Abdurraşîd el-Buhârî (v.542/1147).

16) *İbn Emîri'l-Hâc (Hilyetü'l-mücellî ve Buġyetü'l-mühtedî Şerhu Münyeti'l-muşallî)*⁸⁰; İbn Emîril-Hâc, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Halebî (v.879/1474).

⁷⁰ Zilî, *a.e.*, s.37, 41, 78, 88, 117, 127, 142, 150, 214, 227.

⁷¹ Zilî, *a.e.*, s.89.

⁷² Zilî, *a.e.*, s.16, 18, 29, 32, 42, 47, 50, 52, 63, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 86, 93, 95, 101, 102, 104, 114, 116, 118, 134.

⁷³ Zilî, *a.e.*, s.252.

⁷⁴ Zilî, *a.e.*, s.143, 162, 199.

⁷⁵ Zilî, *a.e.*, s.115.

⁷⁶ Zilî, *a.e.*, s.18, 28, 46, 48, 50, 56, 66, 69, 90, 97, 98,151, 157, 168, 173, 175, 200, 210, 211, 213, 217, 229.

⁷⁷ Zilî, *a.e.*, s.12, 20, 26, 36, 37, 46, 60, 62, 65, 68, 70, 73, 80, 82, 85, 105, 115, 117, 138, 143, 158, 163, 173.

⁷⁸ Zilî, *a.e.*, s.7, 24, 28, 31, 35, 41, 48, 50, 62, 71, 72, 75, 84, 88, 90, 91, 100, 107, 111, 128, 131, 139, 151, 156.

⁷⁹ Zilî, *a.e.*, s.58, 65, 163, 214.

17) *İbn Melek* (Şerhu Mecma'il-bahreyn veya Şerhu'l-Vikāye)⁸¹; İbn Melek, Molla İzzeddîn 'Abdüllatîf b. 'Abdulazîz' (v.797/1395).

18) *İbnü'l-Hümâm* (*Fethu'l-Kadîr*)⁸²; Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilhamîd es-Sivâsî (v.861/1456).

19) *el-İhtiyâr* (el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr)⁸³; 'Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî (v.683/1284).

20) *el-Înâye*⁸⁴; Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (v.786/1384).

21) *el-Îzâh*, (Îzâhu'l-İslâh)⁸⁵; Kemâlpaşazâde Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân, İbn Kemâl (v.940/1534).

21) *Kādîhân veya Hâniyye* (Fetâvâ Kādîhân)⁸⁶; Fahrüddîn Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Ferğânî (v.592/1196).

22) *el-Kâfî*⁸⁷; el-Hâkimü's-Şehîd Ebu'l-fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v.334/945).

23) *el-Kenz* (Kenzü'd-dekâik)⁸⁸; Ebu'l-Berakât Hâfizüddîn 'Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v.710/1310).

24) *el-Kifâye* (el-Kifâye Şerhu'l-Hidâye)⁸⁹; Tâcüşşerîa Mahmûd b. 'Ubeydullâh el-Buhârî (VIII/XIV. asır).

25) *el-Kudûrî* (el-Muhtasar, el-Kitâb)⁹⁰; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el-Bağdadî'nin (v.428/1036).

26) *el-Manzûme* (el-Manzûmetü'n-Nesefiyye fi'l-hulâf)⁹¹; Ebu Hafis Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (v.537/1142).

⁸⁰ Zilî, *a.e.*, s.63.

⁸¹ Zilî, *a.e.*, s.93.

⁸² Zilî, *a.e.*, s.64.

⁸³ Zilî, *a.e.*, s.13, 27, 55, 71, 72, 73, 82, 84, 96, 136, 142, 184, 191, 192, 194, 196, 198, 199.

⁸⁴ Zilî, *a.e.*, s.61, 233.

⁸⁵ Zilî, *a.e.*, s.18, 19, 63, 67, 125, 146, 149, 152, 153.

⁸⁶ Zilî, *a.e.*, s.17, 49, 55, 147, 151, 197.

⁸⁷ Zilî, *a.e.*, s.16, 20, 34, 68, 70, 105, 115, 138.

⁸⁸ Zilî, *a.e.*, s.5, 14, 88, 146.

⁸⁹ Zilî, *a.e.*, s.12, 13, 22.

⁹⁰ Zilî, *a.e.*, s.14, 53, 75, 79, 88, 115, 123, 142, 160, 172, 177, 182.

⁹¹ Zilî, *a.e.*, s.217.

27) *el-Mebârik* (Mebârikü'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr)⁹²; İbn Melek, Molla İzzeddîn 'Abdülatîf b. 'Abdulazîz' (v.797/1395).

28) *el-Mebsûf*⁹³; Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî (v.483/1090).

29) *el-Mecma'* (Mecma'u'l-bahreyn)⁹⁴; İbnü's-sâatî, Muzafferuddîn Ahmed b. 'Alî (v.694/1295).

30) *el-Minħa* (Minħatüs-sülûk ve'd-dîbâc)⁹⁵; Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed el-'Aynî (v.855/1451).

31) *el-Miskîn* (Şerhu Kenzi'd-dekâik)⁹⁶; Molla Miskîn, Muînüddîn Muhammed Emîn b. el-Hâc el-Herevî (v.954/1547).

32) *el-Muğrib* (Muğrib fî tertîbil-Mu'rib)⁹⁷; Ebu'l-feth Nâsır b. Abdusseyyid b. 'Alî el-Mutarrizî (v.598/1021).

33) *el-Muħîf* (el-Muħîfu'l-Burhânî)⁹⁸; Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmud b. Ahmed b. 'Abdulazîz el-Buhârî (v.616/1219).

34) *el-Muħtelef*⁹⁹; Ebul-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandi (v.373/983 veya 393/1003).

35) *el-Muşaffâ*¹⁰⁰; Ebu'l-berakât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v.710/1310).

36) *el-Muştaşfâ*¹⁰¹ (Şerhu'l-Manzûme); Ebu'l-berakât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v.710/1310).

37) *el-Müntekâ*¹⁰²; el-Hâkimü's-Şehîd Ebu'l-fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v.334/945).

⁹² Zilî, *a.e.*, s.38, 60, 75, 255.

⁹³ Zilî, *a.e.*, s.9, 42, 62, 178, 213.

⁹⁴ Zilî, *a.e.*, s.101. Müellif, yazarının 'Aliyyüddin et-Tökâdî olduğu *el-Mecma'* isimli diğer bir eserden daha bahsetse de bu zat ve eseri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Zilî, *a.e.*, s.106.

⁹⁵ Zilî, *a.e.*, s.4, 8, 33, 37, 61, 63, 140, 143, 152, 155, 157, 162, 181, 193, 195, 200, 236, 250.

⁹⁶ Zilî, *a.e.*, s.85, 86, 153, 196, 197, 218, 219, 223, 225.

⁹⁷ Zilî, *a.e.*, s.78, 213.

⁹⁸ Zilî, *a.e.*, s.24, 30, 72, 148, 181, 198.

⁹⁹ Zilî, *a.e.*, s.34, 35, 37, 40, 41, 89, 113, 198.

¹⁰⁰ Zilî, *a.e.*, s.69.

¹⁰¹ Zilî, *a.e.*, s.78, 212.

¹⁰² Zilî, *a.e.*, s.50.

38) *el-Münnye* (Münyetü'l-muşallî ve ğunyetü'l-mübtedî)¹⁰³; Ebu 'Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kaşğarî (v.705/1305).

39) *en-Nazm* (Nazmü'l-Kenz)¹⁰⁴; İbnü'l-fasîh Ebu Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. 'Alî (v.755/1354).

40) *en-Nevâzil*¹⁰⁵; Ebul-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (v.373/983 veya 393/1003).

41) *en-Nihâye*¹⁰⁶; Hüsâmüddin Hüseyin b. 'Ali es-Siğnâkî (v.711/311) yahut meşhur Tâcuşşeria'nın kardeşi olan Ömer b. Ahmed Sadruşşeria el-Evvel (v.672/1274).

42) *er-Remz* (Remzü'l-ḥakâik şerhu Kenzi'd-dekâik)¹⁰⁷; 'Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed (v.855/1451).

43) *er-Rûmî*.¹⁰⁸ (Müellifin Rûmî ile kastettiği Zenbilli Ali Efendi (v.932/1525) veya Kemalpaşazâde'dir. Kitap ise, ya Zenbilli Ali Efendi'nin Muhtârâtü'l-fetâvâ veya Kemalpaşazâde'nin el-Vikâye'nin kelimelerini yer değiştirerek kaleme aldığı İslâhu'l-Vikâye yahut bu eserine şerh olarak yazdığı İzâhu'l-İslâh'tır).

44) *Şadru's-şehîd*¹⁰⁹ (Şerhu'l-Câmi'il-kebîr veya Şerhu'l-Câmi'is-şagîr)¹¹⁰; Ebu Muhammed es-Sadru's-şehîd Hüsâmüddîn Ömer b. 'Abdilazîz b. Ömer b. Mâze (v.536/1141).

45) *Şadruşşeri'a* (Şerhu'l-Vikâye)¹¹¹; Sadruşşeri'a 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Buhârî es-Sânî'nin (v.747/1346).

46) *es-Sıhâh* (es-Sıhâh Tâcu'l-lüğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye)¹¹²; İsmâil b. Hammâd (v.393/1002).

¹⁰³ Zilî, *a.e.*, s.9, 20, 23, 30, 31, 53, 58, 63, 70, 81, 100.

¹⁰⁴ Zilî, *a.e.*, s.264.

¹⁰⁵ Zilî, *a.e.*, s.5, 7, 11, 12, 28, 29, 31, 39, 45, 53, 56, 57, 72, 73, 76, 77, 85, 88, 94, 105, 106, 109, 135, 149, 154.

¹⁰⁶ Zilî, *a.e.*, s.47, 102, 110, 131, 184, 187, 191, 206.

¹⁰⁷ Zilî, *a.e.*, s.89, 155.

¹⁰⁸ Zilî, *a.e.*, s.61, 108, 112, 113.

¹⁰⁹ Müellif, eser sahibinin ismini Sadru's-şehîd şeklinde zikretse de doğrusu es-Sadru's-şehîd'dir.

¹¹⁰ Zilî, *a.e.*, s.69, 77, 87, 145, 228.

¹¹¹ Zilî, *a.e.*, s.21, 41, 42, 47, 52, 55, 70, 73, 76, 77, 98, 100, 103, 113, 117, 131, 140, 155, 209, 218.

¹¹² Zilî, *a.e.*, s.121, 125, 129, 213, 238.

47) *Şerhu'l-âşâr* (Şerhu Me'âni'l-âşâr)¹¹³; Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (v.321/933).

48) *Şerhu'l-Hidâye*¹¹⁴; 'Aynî, Tâcuşşerîa veya Ebu Muhammed Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî'nin (v.691/1292) şerhleridir.

49) *Şerhu'l-İhtiyâr*¹¹⁵; 'Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî'ye ait *el-İhtiyâr* adlı eserin kendisi kastedilmektedir.

50) *Şerhu'l-Kenz* (el-Baħru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik)¹¹⁶; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym (v.970/1563).

51) *Şerhu'l-Manzûme* (Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye)¹¹⁷; Hamîdüddîn 'Alî b. Muhammed b. Alî ed-Darîr (v.666/1268).

52) *Şerhul-Mecma'*¹¹⁸; Ebu 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs el-Konevî (v.788/1386).

53) *Şerhu'l-Meşâbih*¹¹⁹; Kemalpaşazâde, İbn Kutluboğa veya Şeyh-zâde gibi zatların Meşâbihü's-sünne üzerine yazılmış şerhleri bulunmaktadır.

54) *Şerhu'l-Muhtâr*¹²⁰; İbn Emîri'l-Hâc, İbn Kutluboğa veya es-Sirâcülhindî'ye ait el-Muhtâr şerhidir.

55) *Şerhus-Seyyid* (Şerhu's-Sirâciyye, Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye veya el-Ferâizü's-Şerîfiyye)¹²¹; Seyyid Şerîf el-Cürcânî (v.816/1413).

56) *es-Sirâciyye* (el-Ferâizü's-Sirâciyye)¹²²; Sirâcuddîn Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî (v.596/1200).

57) *Tahâratü'l-kulûb* (Tahâratü'l-kulûb ve'l-ħudû' li'Allâmi'l-ğuyûb)¹²³; Ebu Muhammed 'Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî (v.697/1297).

¹¹³ Zîlî, *a.e.*, s.134.

¹¹⁴ Zîlî, *a.e.*, s.24, 78, 88, 110, 155, 160, 177, 179.

¹¹⁵ Zîlî, *a.e.*, s.58, 89, 167.

¹¹⁶ Zîlî, *a.e.*, s.12, 35, 45, 57, 67, 78, 83, 85, 87, 94, 97, 110, 130, 153, 160, 161, 193, 194, 212.

¹¹⁷ Zîlî, *a.e.*, s.79, 101, 127.

¹¹⁸ Zîlî, *a.e.*, s.21, 24, 44, 47, 50, 53, 60, 75, 80, 83, 85, 88, 91, 94, 98, 103, 112, 121, 124, 140, 143, 150, 151.

¹¹⁹ Zîlî, *a.e.*, s.74, 93.

¹²⁰ Zîlî, *a.e.*, s.156, 169, 230.

¹²¹ Zîlî, *a.e.*, s.238, 242, 246, 249.

¹²² Zîlî, *a.e.*, s.252.

¹²³ Zîlî, *a.e.*, s.267.

58) *et-Tâtârhâniyye*¹²⁴; 'Âlim b. 'Alâ *et-Tâtârhanî* (v.286/899).

59) *et-Teysîr* (*et-Teysîr fî 'ilmi't-Tefsîr/et-Teysîr fî tefsîr'l-Kur'ân*)¹²⁵; Ebu Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî (v.537/1142).

60) *et-Timurtâşî* (*Tenvîru'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*)¹²⁶; *et-Timurtâşî*, Şemsüddin Muhammed b. 'Abdullâh (v.1004/1596).

61) *el-Vâkı'ât*¹²⁷; Hanefî mezhebi fakihlerinden es-Sadru's-şehîd, Halvânî, Kâdîhân, Nâtîfî, Tâcüşşerîa, Nâtîfî, İftihârüddîn el-Buhârî ve Burhânüddîn el-Buhârî gibi pek çok zatın *el-Vâkı'ât* isminde kitabı bulunmaktadır.

62) *el-Vikâye* (*Vikâyetür-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye*)¹²⁸; Tâcüşşerîa Mahmûd b. 'Ubeydullâh el-Buhârî (VIII/XIV. asır).

63) *Ya'kûb Paşa* (*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*)¹²⁹; Ya'kûb b. Hıdır b. Celâleddîn (v.891/1486).

64) *ez-Zâhidî* (*Ḳunyetü'l-münve li tetmîmi'l-ğunye*)¹³⁰; Ebu'r-recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd *ez-Zâhidî el-Ğazmînî* (v.658/1260).

65) *ez-Zahîra* (*el-Fetâva'z-Zahîriyye*, *Zahîratü'l-fetâvâ* veya *ez-Zahîratü'l-Burhâniyye*)¹³¹; Burhânüddîn (*Burhânüşşerîa*) Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdulazîz el-Buhârî (v.616/1219).

66) *ez-Zeyla'î* (*Tebyînü'l-ḥakâik*)¹³²; Ebu Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf *ez-Zeyla'î* (v.762/1360).

67) *Zübdetü'l-esrâr* (*Zübdetü'l-esrâr Şerhu Muhtaşari'l-Menâr*)¹³³; Ebu's-Senâ Şemseddîn Ahmed b. Muhammed *ez-Zilî es-Sivâsî* (v.1006/1597).¹³⁴

¹²⁴ Zilî, *a.e.*, s.138.

¹²⁵ Zilî, *a.e.*, s.58.

¹²⁶ Zilî, *a.e.*, s.131.

¹²⁷ Zilî, *a.e.*, s.59, 148.

¹²⁸ Zilî, *a.e.*, s.11, 70, 97, 119, 214.

¹²⁹ Zilî, *a.e.*, s.9, 25.

¹³⁰ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.5, 10, 16, 24, 28, 29, 32, 36, 42, 44, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 59, 61, 66, 69, 71, 73, 80, 84, 90, 93, 100, 104.

¹³¹ Zilî, *a.e.*, s.16, 22, 24, 100.

¹³² Zilî, *a.e.*, s.62, 103.

¹³³ Zilî, *a.e.*, s.88, 117.

¹³⁴ Kitabın yazarı olan Ebu's-Senâ Şemseddîn Ahmed *ez-Zilî*, Muharrem Efendi'nin kardeşidir.

3.4. Eserin Üslubu ve Yöntemi

Zileli Muharrem Efendi, eserin hazırlanışı sürecinde Zeynüddîn er-Râzî'ye ait *Tuhfetü'l-mülûk*'te geçen kapalı cümleleri yeterince izah edebilmek için klasik mezhep metinlerini ve bu metinlere ait şerhleri mütalaa ettiğini, hükümlerin illet ve delillerini tespit etmek suretiyle meselelerin pratik boyutuna temas etmeye çalıştığını ve özellikle *kesb* ve *kerâhiyyet* bahislerinde fetva kitaplarından yararlandığını kitabının giriş kısmında belirtmektedir.¹³⁵

Müellif, eserinde naklettiği hükümleri âyet ve hadîslerle delillendirmektedir.¹³⁶ Hadîsleri kaynağını vermeksizin aktarmakta, kaynak vererek zikrettiği bazı hadîslerin ise kaynağına nispetle farklı lafızlar içerdiği görülmektedir.¹³⁷ Muhtemelen buna söz konusu hadisleri hadîs kitapları yerine fıkıh kitaplarından nakletmesi neden olmaktadır.

Bir meselede mezhep içi ihtilaf vaki olmuşsa Hanefî mezhebinin meşhur üç imamına (Ebu Hanîfe, Ebu Yûsuf ve Muhammed) ait görüşleri karşılaştırmalı olarak vermektedir.¹³⁸ Ayrıca Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden Züfer¹³⁹ ve Hasan b. Ziyâd'ın¹⁴⁰ görüşlerine de işaret etmektedir. Fikir ayrılığına düşülen noktalarda İmam Şâfiî¹⁴¹ ve Mâlik'in¹⁴² görüşlerine vurgu yapmaktadır. Ahmed b. Hanbel ile Hanbelî mezhebi görüşlerini naklettiği ise çok nadirdir.¹⁴³ Hanefî mezhebi dışında kalan diğer üç mezhebin görüşlerini Hanefî fıkıh kitaplarından nakletmekte ve bunlara

¹³⁵ Zilî, *a.e.*, s.s.3.

¹³⁶ Zilî, *a.e.*, s.9, 17, 21, 28, 29, 30, 32, 33, 37, 40, 43, 50, 53, 60, 67-68, 77, 82, 87, 99, 105, 116, 120, 129, 131, 136-137, 143.

¹³⁷ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.38, 45, 115, 221, 260.

¹³⁸ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.6, 7, 8, 10, 11, 15, 20, 23, 26, 31-32, 42, 47, 55, 57, 58, 65, 73, 78, 83, 88, 89, 96, 103, 113, 120, 123.

¹³⁹ Zilî, *a.e.*, s.10, 12, 16, 17, 29, 41, 50, 70, 75, 79, 95, 100, 109, 127, 133,135, 142, 149, 156, 157, 168.

¹⁴⁰ S.23, 25, 42, 43, 100, 141, 147, 161.

¹⁴¹ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.7, 8, 10, 12, 13, 17, 21, 22, 24, 26, 29, 35, 37, 41, 44, 50, 53, 57, 59, 65, 69, 73, 82, 89, 90, 96, 101, 106, 109.

¹⁴² Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.11, 13, 16, 17, 19, 22, 25, 31, 42, 45, 57, 59, 71, 90, 101, 124, 127, 139, 142, 147, 152, 154.

¹⁴³ Bkz. Zilî, *a.e.*, s.45, 46, 79, 152, 239.

karşı Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmaktadır.¹⁴⁴ Eser bu haliyle mukayeseli-müdellet ilmihal türüne dâhil edilmelidir.

*Esahh*¹⁴⁵, *el-muhtâr*¹⁴⁶, *'aleyhi'l-fetvâ*¹⁴⁷, *sahîh*¹⁴⁸, *bihî yüftâ*¹⁴⁹ ve *el-a'del*¹⁵⁰ gibi ifadelerle mezhepte tercih edilen görüşlere işaret etmekte, zaman zaman mezhep içi zayıf rivayetlere itiraz etmekte ve zâhiru'r-rivâye¹⁵¹ ile nâdiru'r-rivâye¹⁵² olanlarına değinmektedir.

Gerekli gördüğü yerlerde sahâbî kavlini vermeyi ihmal etmemekte¹⁵³, Tahâvî, Kerhî, Halvânî, Serahsî, Pezdevî gibi mütekaddim Hanefî meşayihinin görüşlerini de aktarmaktadır.¹⁵⁴

Tuhfetü'l-mülûk'ta geçen fikhî terimlerin sözlük ve ıstılah anlamlarına yer vermektedir.¹⁵⁵ Metin içinde geçmeyen bazı meselelerin hükümlerini de ayrıca ele almaktadır.¹⁵⁶

Müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de yeri geldikçe fıkıh ile tasavvufu birleştirmeye, ibadetlerin şekli yönüne manevi ve ahlaki boyutlar katmaya gayret etmektedir.¹⁵⁷

¹⁴⁴ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.12, 17, 18, 21, 29, 85, 92, 106, 126, 132, 140, 142, 150, 153, 155, 158, 160, 179.

¹⁴⁵ Zilî, *a.e.*, s.13, 14, 16, 22, 26, 41, 54, 62, 65, 67, 76, 78, 83, 86, 88, 89, 101, 109, 132, 150, 211.

¹⁴⁶ Zilî, *a.e.*, s.31, 50, 57, 69, 71, 91, 103, 149, 150, 158, 249.

¹⁴⁷ Zilî, *a.e.*, s.6, 16, 28, 30, 59, 65, 86, 98, 248, 250, 251.

¹⁴⁸ Zilî, *a.e.*, s.38, 72, 113, 134, 146, 155, 182.

¹⁴⁹ Zilî, *a.e.*, s.29.

¹⁵⁰ Zilî, *a.e.*, s.56.

¹⁵¹ Zilî, *a.e.*, s.8,9, 11, 24, 46, 53, 59, 102, 151, 158, 160, 200, 249.

¹⁵² Zilî, *a.e.*, s.14.

¹⁵³ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.42, 88-89, 90, 123, 136, 138, 176, 177, 179, 197, 198, 213, 222, 224, 231, 240, 242.

¹⁵⁴ Zilî, *a.e.*, s.43, 53, 66, 72, 77, 83, 95, 100, 123, 126, 134, 143, 149, 169, 186, 193, 197, 223, 228, 264.

¹⁵⁵ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.4, 18, 23, 33, 43, 116, 121, 127, 160, 162, 182, 188, 209, 216, 229, 238, 241.

¹⁵⁶ Örneğin bkz. Zilî, *a.e.*, s.27, 28, 30, 36, 38 vd., 54, 56, 58, 70, 78, 80, 81, 84, 87, 97, 103, 104-105, 110, 112, 115, 119, 125.

¹⁵⁷ Muharrem Efendi, fıkıh kitaplarında "temizlik" bahsinin "namaz" bahsinden önce ele alınmasının gerekçesini açıklarken efendisine hizmet etmek için yanına girmeye hazırlanan kölenin öncelikle elini yüzünü yıkaması, elbisesini temizlemesi halini misal getirmektedir. Bkz. Zilî, *a.e.*, s.5. Namaza niçin "salât" denilmesini namazın Allah ile kul arasında "sıla" olması ile, imamın namaz kıldırıldığı yere "mihrâb" denilmesini ise imamın şeytanla savaştığı mekan olması ile izah etmektedir. Bkz. Zilî, *a.e.*, s.33. Ayrıca bkz. Zilî, *a.e.*, s.35, 79.

İyi bir dilbilimci olmasının etkisiyle pek çok yerde metnin içinde geçen kelimelerin yapısını incelemekte ve irabını yapmaktadır.¹⁵⁸

Yer yer “Şöyle bir soru sorarsan böyle deriz” tarzında diyaloga dayalı bir üslup sergilemektedir.¹⁵⁹

Eserde bazı Türkçe ve Farsça kelimeler de geçmekte ve bunların fikhî hükümleri bildirilmektedir.¹⁶⁰ Metin içinde nadiren de olsa Farsça beyitler kullanılmaktadır.¹⁶¹

Nadiren de olsa usûl-i fıkıh kuralları ve kavâid-i külliyye temas etmekte¹⁶², ihtilâfî konuların varsa pratik sonuçlarını (semeratül-ihtilâf/semeratül-hilâf) belirtmektedir.¹⁶³ Ayrıca bir Müslümanın günlük hayatta karşılaşılabileceği zor durumlardan onu kurtarmak için meşru kabul edilen fikhî çözüm yollarını (hîle-i şer’iyye) göstermektedir.¹⁶⁴

Yazarın eseri telif ederken elinde *Tuhfetü’l-mülûk*’un birden fazla nüshası bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca Hac ve sayd bahislerini ağırlıklı olarak *el-Hidâye*, kesb ve edep bahislerini ise *Bezzâziyye* ve *el-Hızâne* temelinde kaleme almıştır.

4. Sonuç

Osmanlı döneminde yaşayan ve daha çok “Muharrem Efendi” olarak şöhret bulan Muharrem b. Ebi’l-Berakât Muhammed b. ‘Ârif b. Hasan ez-Zîlî, X/XVI. yüzyılda yaşamış saygın âlimlerden birisidir. Halvetiyye’nin dört ana kolundan birisi olan Şemsiyye’nin kurucusu Ebu’s-Senâ Şemseddîn es-Sivâsî’nin (v.1006/1597) ağabeyi ve Şemsiyye’nin bir şubesi olan Sivâsiyye’nin kurucusu “Şeyhî” lakabı ile maruf Abdülmeçîd es-Sivâsî’nin (v.1049/1639) babasıdır. Eserlerinde, dinî hükümlerdeki madde-mana bütünlüğünü önemsemiş, fıkıh ile ahlakı birleştirmeye gayret

¹⁵⁸ Örneğin bkz. Zîlî, *a.e.*, s.11, 17, 22, 24, 26, 28, 49, 86, 108, 124, 129, 162, 188, 204, 208, 216, 225.

¹⁵⁹ Örneğin bkz. Zîlî, *a.e.*, s.13, 30, 98-99, 133, 210, 244.

¹⁶⁰ Örneğin bkz. Zîlî, *a.e.*, s.20, 209, 210, 213, 219, 221.

¹⁶¹ Örneğin bkz. Zîlî, *a.e.*, s.44, 246.

¹⁶² Usûl-i fıkıh kuralı ve kavâid-i külliyye için bkz. Zîlî, *a.e.*, s.81, 85, 89, 102, 104, 129, 147, 182, 195, 205, 214-215, 234, 251.

¹⁶³ Örneğin bkz. Zîlî, *a.e.*, s.55, 91, 120, 131.

¹⁶⁴ Zîlî, *a.e.*, s.25, 133, 230, 259.

¹⁶⁵ Bkz. Zîlî, *a.e.*, s.79, 241.

etmiştir. Klasik medrese eğitiminde önemli bir yere sahip Abdurrahmân el-Câmî'nin (v. 898/1492) Arapça dil bilgisi kurallarını işleyen "el-Fevâidü'd-dıyâ'iyye" adlı şerhi üzerine yazdığı *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'd-dıyâ'iyye li'l-Câmî fi şerhi'l-Kâfiye*, medreselerde "Muharrem" ismiyle tanınmıştır. Bunun dışında velâyeti ile nam salmış salih zatların hayatını konu alan *Künûzu'l-Evliyâ ve Rumûzu'l-asfiyâ*, kadınlara mahsus hallerle ilgili temel fikhî meseleleri ele aldığı 'Umdetü'n-nisâ, yazarın eğitim hakkındaki fikirlerinin yegâne kaynağı olan *Terğîbü'l-müte'allimîn* ve ilmihal hüviyetine sahip *Cübbü'l-mesâ'il* gibi Arapça ve Türkçe kaleme alınmış birçok eseri bulunmaktadır.

Ebu 'Abdillâh Zeynüddîn er-Râzî'ye (v.666/1268'den sonra) ait olan "*Tuḥfetü'l-mülûk*" adlı muhtasar metnin şerhi niteliğindeki "*Hediyetü's-şu'lûk*" ismini taşıyan kitabı da Muharrem Efendi'nin en önemli eserlerinden birisidir. Yalın bir Arapçayla kaleme aldığı eser, Hanefî mezhebi görüşlerine dayanmakta, mezhep içindeki farklı görüş ve tercihlere de yer vermektedir. Fikir ayrılığı yaşanan noktalarda İmam Şâfiî ve Mâlik'in ictihadlarına da vurgu yapmaktadır. Kitap, "temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, cihâd, sayd, kerâhiyyet, ferâiz, kesb mea'l-edeb" şeklinde sıralanan on farklı bölümden oluşmakta ve ağırlıklı olarak ibadet konularını işlemektedir.

Müellif, klasik mezhep metinleri, bu metinlere ait şerhler, fetva mecmuaları gibi çok sayıda fûrû-i fikhî kitaplarına müracaat ederek hazırladığı bu eserde, hükümlerin illet ve delillerini tespit etmekte, meselelerin pratik boyutuna dikkat çekmektedir. Gerekli gördüğü yerlerde ana metinde bulunmayan meseleler hakkında bilgiler sunmakta, konuyla ilgili sahâbî kavillerini ve mütekaddim Hanefî meşâhiyinin görüşlerini aktarmaktadır. Yer yer diyaloga dayalı bir üslup sergilemekte, metin içinde geçen fikhî terimlerin sözlük ve ıstılah anlamlarını vermektedir.

5. Kaynakça

Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed b. Mîr, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

_____, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.

Çelik, Abbas, “Bir Eğitimci Olarak Zilî”, *Ekev Akademi Dergisi*, C.1, Sy.3 (Kasım 1998)

Çınar, Fatih, “İsmail es-Sivâsî ve Sûfilerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1, Sivas 2009.

Esterebâzî, Rüknuddîn Hasen b. Muhammed, *Şerhu Şâfiyeti İbn Hâcib*, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, by. 1425/2004.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. 'Alî, *el-Mısbâhu'l-münîr fi şarîbi's-Şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut ts.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdulmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

<http://www.yazmalar.gov.tr/>

http://www.zile.gov.tr/default_B0.aspx?content=199 (Erişim: 15.10.2012).

<http://www.zilesitesi.com/yazarayrinti.asp?id=90> (Erişim: 04.06.2012).

<http://www.zileweb.com/dokumanoku.asp?id=204> (Erişim: 08.06.2012).

Kahraman, Abdullah, “Zile’li Muharrem Efendi ve ‘Umdetü’n-Nisâ’ Adlı Kadın İlmihali” (Basılmamış Tebliğ Metni), Tarihi ve Kültürüyle II. Zile Sempozyumu Programı, Zile 6-9 Ekim 2011.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. 'Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-müsennâ, Bağdat 1360/1941.

Kehhâle, Ömer b. Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, Beyrut ts.

Kuraşî, Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi ts.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayer, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Nevizâde Ataî, *Şekâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.

Râzî, Ebu 'Abdillah Zeynüddîn Muhammed b. Ebibekr b. 'Abdülkâdir, *Tuhfetü'l-müluk fî fikhî mezhebi'l-İmâm Ebi Hanîfe en-Nu'mân* (thk. Abdullah Nezîr Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996.

Receb Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ fî Menâkibiş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-Senâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmail Kitaplığı, Nr. 694/2.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mucemü'l-matbûâti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Matbaatü Serkîs, Mısır 1346/1928.

Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.

Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Zilî, Muharrem b. Ebi'l-Berakât Muhammed b. el-'Ârif b. el-Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî, *Risâle-i Şükriye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/1.

_____, *Menâkibu Ebî Hanîfe ve E'immeti'l-Mezâhib*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Mil Yz A 7911/1.

_____, *Zelletü'l-kârî bi 'inâyeti'r-Rabbi'l-Bârî*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 06 Hk 2820/4

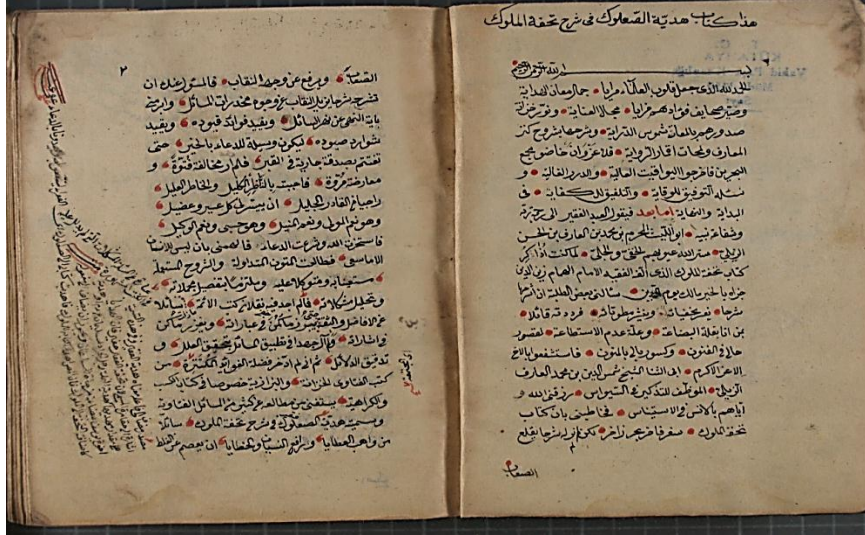
_____, *Tenbîhü'l-ğâfilât*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv Numarası: 60 Zile 153/2.

_____, *Hediyetü's-su'lûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*, Matbaa-i Hızâne, Kazan 1290/1873.

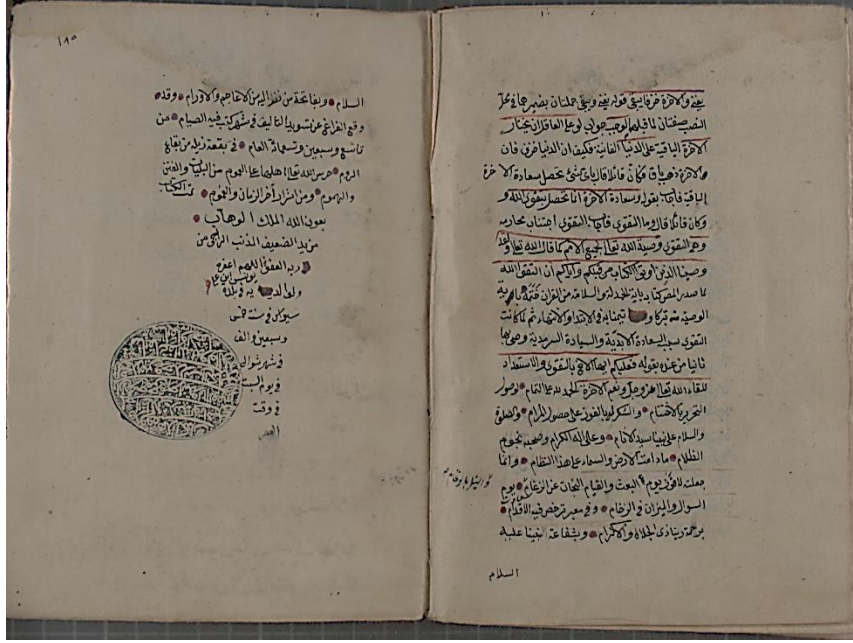
Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, by. 1423/2002.

Zorlu, Cihat, *Ebu'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zîlî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2010.

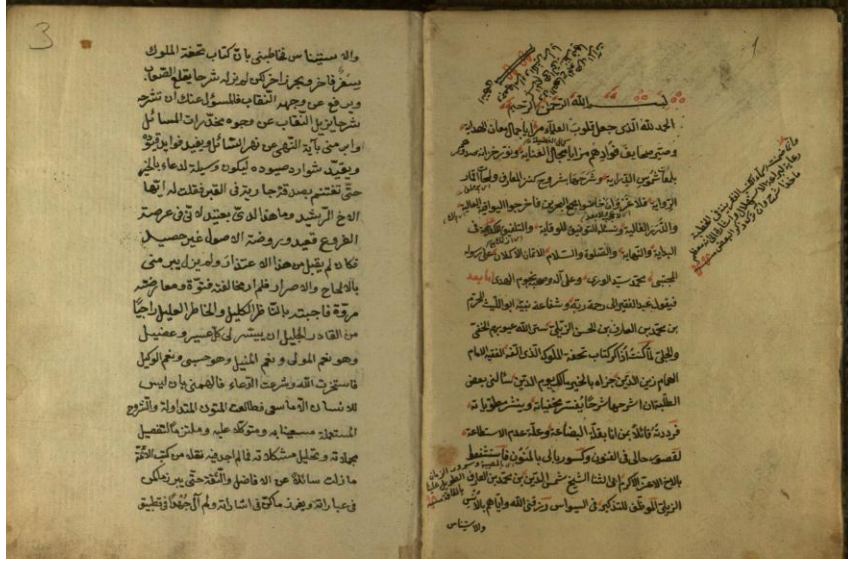
6. EKLER :



Ek 1: Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan "Hediyetü's-şu'lûk" yazmasının ilk iki sayfası. Arşiv numarası: 43 Va 107(185 varak).



Ek 2: Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan "Hediyetü's-su'lûk" yazmasının son iki sayfası. Arşiv numarası: 43 Va 107(185 varak).



Ek 3: Ankara Milli Kütüphanesi'nde bulunan diğer bir "Hediyetü's-şu'lûk" yazmasının ilk iki sayfası. Arşiv Numarası: 55 Hk 628/1 (234 varak).



Ek 4: Hicrî 1290/Miladî 1873 tarihinde Kazan'da basılan "Hediyetü's-şu'lûk" un ilk sayfası (Toplam 268 sayfa).

E. M. HAMDİ YAZIR'IN ÖLÜMSÜZLÜĞE DAİR DÜŞÜNCELERİ*

Yaşar TÜRK BEN*

Özet

E. M. Hamdi Yazır son dönem mütefekkirlerimizin başında gelmektedir. O ruhun mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini ancak onun hareket, hayat ve idrak olmak üzere üç önemli yetisi bulunduğunu belirtmektedir. Hamdi Yazır'a göre, idrak sadece insan ruhuna ait bir niteliktir. Ruhun kendi başına kaim ebedi bir cevher değil, Tanrı'nın bâki kılmasıyla bâki kalabileceğini iddia etmektedir. O ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu, insanlardaki adalet beklentisinin ve ilk yaratılışın bunun en önemli delili olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: E. M. Hamdi Yazır, ölüm sonrası hayat

E. M. Hamdi Yazır's Thoughts on Immortality

Abstract

E. M. Yazır is the leading thinker of the recent epoch. He argues that the nature of the soul cannot be known completely, but it has three faculties which are movement, life and understanding. According to Hamdi Yazır, the understanding is the sole quality of human spirit. He claims that the soul itself is not an eternal substance per se, however it can be eternal thanks to the God. He argues that anticipation of justice in people and initial creation are the most important evidences of the possibility of life after death.

Key Words: E. M. Hamdi Yazır, life after death

* Bu makale E. M. Hamdi Yazır Sempozyumu için hazırlanan bildirinin yeniden gözden geçirilen halidir.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1.GİRİŞ

Ölümsüzlük düşüncesi hemen hemen bütün inanç sistemlerinde bulunmaktadır. Eski uygarlıklara mensup insanların ölümlerini değerli eşyalarıyla ve sevdikleri hayvanlarıyla birlikte gömdükleri bilinmektedir. Dinler tarihi kaynakları, aralarından ayrılan insanların farklı bir şekilde olsa da bir şekilde kendileriyle birlikte yaşadıklarına inanan toplulukların varlığından bahsetmektedir. Semavi dinlerin kutsal kitapları olan Kur'an, Tevrat ve İncil insanların ölümden sonra tekrar dirileceklerine ve dünyada yaptıklarının hesabını vereceklerini haber vermektedir. Ölümden sonra hayat inancı semavî dinlerde Tanrı'dan sonra belki de en çok ele alınan konudur.

Hepimizin ölümü tecrübe edeceği fikri hiç kimsenin itiraz edemeyeceği kadar yalın bir hakikattir. İnsanın bu dünyadaki bedenli varlığı sona erdiğinde bir şekilde varlığının devam edeceği hususunda bazı itirazlar olmakla birlikte, insanın var olmaya veya yeniden var kılınacağına dair yaygın bir kabul bulunmaktadır.¹ Ancak insan öldükten sonra geriye neyin kaldığı, başka bir ifade ile bâki olanın ne olduğu veya yeniden diriliş mümkünse yeniden dirilenin ruh mu yoksa beden mi olduğu tartışması, geçmişten günümüze hararetinden bir şey kaybetmeyen bir tartışmadır.

İslam düşünce tarihine baktığımızda kelim geleneğinin ölüm sonrasına dair meseleleri *mead* bahsinde ele aldığını görmekteyiz. Bu mesele de daha ziyade vahiy yoluyla öğrenilen bir husus olarak, sem'iyat bölümüne dahil edilmektedir.² Buna karşın felsefe cephesinde konuya rasyonel yorumlarla yaklaşım, Fârâbi tarafından ortaya konmuş, İbn Sina tarafından en geniş şekilde tartışılmış ve nihayet Gazâlî sonrası kelimciler tarafından felsefî bir karaktere bürünmüş görünmektedir.³

Biz bu çalışmada son dönem İslam düşüncesinin seçkin bir siması olarak öne çıkan E. M. Hamdi Yazır'ın konuyla ilgili görüşlerini ele al-

¹ İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-mead", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, çeviren ve hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 5.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996, s. 233.

³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1997, s. 151.

maya çalışacağız. Hamdi Yazır, Sünni geleneğe bağlı kalmakla birlikte, felsefenin lüzumuna inanan bir düşünürdür.⁴ Öyle ki bu ilgisinden dolayı kendisi mantık ve felsefe tarihi kitaplarını dilimize çevirmiştir.⁵ Bu yüzden, ölümsüzlük meselesi gibi, filozoflarla, kelamcılar arasında büyük bir tartışmaya yol açan bir konuda onun düşüncelerinin önemli olduğu kanaatindeyiz. İncelememizde öncelikle meselenin tarihsel arkaplanına kısaca değineceğiz. Ardından Hamdi Yazır'ın ruh kavramından ne anladığını izah edip, onun ahiretin ve yeniden dirilişin imkânına dair düşüncelerini ele almaya çalışacağız.

2. TARİHSEL ARKAPLAN

Düşünce tarihine baktığımızda, ölüm ötesi tartışmaların büyük ölçüde "ruh" meselesi etrafında yapıldığını görmekteyiz. Mitolojik dönemi saymazsak, Thales'le başlayan Milet mektebinin, her ne kadar maddî olsa da evrenin bütününe işlemiş olan ve evreni idare eden bir töz anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. İlk önce madde ile karışık olarak algılanan ruh, daha sonra Pisagorcular tarafından bedenden bağımsız bir cevher olarak telakki edildi. Tenasüh inancını da içinde barındıran bu anlayış daha sonra Platon tarafından aynen benimsendi.⁶ Platon'a göre, basit, bölünmez ve her zaman aynı kalan ruh, ezeli ve ebedi iken, beden ölümlüdür. Onun nazarında beden ruha sadece geçici olarak ev sahipliği yapan, bunun yanı sıra ruhun kendini gerçekleştirmesini engelleyen bir zindandır. Ruh ondan kurtulmadığı sürece acı çekmeye mahkûmdur. Dolayısıyla Platon'a göre, ölümle birlikte ruh adeta kafesinden çıkan kuş kadar hafif ve özgür olmaktadır.⁷

Platon'un düşüncelerini ele alıp geliştiren Aristoteles'in, onun ruh konusundaki düalist anlayışına fazla rağbet etmediği görülmektedir. Buna karşılık Aristoteles'in insan anlayışında bedenın son derece önemli bir yeri vardır. Onun *De Anima*'sında savunduğu temel tez Platon'un tezinden tamamen farklıdır. Burada "ruh" yaşayan bir bedenın formu durumundadır. Aristoteles'e göre, canlı bir varlığı cisimle özdeşleştir-

⁴ Yazır'ın hayatı ve düşünceleri için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C. XI, İstanbul 1995, ss. 67-62.

⁵ Hamdi Yazır, Paul Janet ve Gabriel Seailles'in *Histoire de la philosophie* adlı eserini, *Metâlib ve Mezahib* adıyla, Alexander Bain'in, *Logic: Deductiv and Inductiv* adlı eserini *İstincai ve İstikrai Mantık* adıyla dilimize çevirmiştir.

⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB, İstanbul 1997, s. 28.

⁷ Platon, *a.g.e.*, s. 46.

memiz mümkün değildir. Zira tabîi cisim hayat için imkândan başka bir şey değildir. Ruh sadece bu imkânın gerçekleşmesidir veya başka türlü söylemek gerekirse, beden, ruh ya da formun ifadesi için sadece bir madde, bir şart ya da şartlar demeti olarak görülmelidir.⁸

Aristoteles'in ruh anlayışı, varlık katmanlarına dair görüşüyle oldukça yakın bir ilişkiye sahiptir. Ona göre, en alta cansız varlıkların, en üstte de salt akıl olan İlk Hareket Ettirici'nin bulunduğu bir varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. Cansız varlıklar katmanının üstünde bulunan, bitkiler, hayvanlar ve insanlar sürekli arzuladıkları forma sahip olmak için bir çaba içerisindeyler. Aristoteles onların bu kendini gerçekleştirme iştihakına *entelekya* adını vermektedir.⁹ Varlıkların bu arzularını gerçekleştirmek için harcadıkları gücü de *energia* diye isimlendirmektedir.¹⁰ Her varlığın kendine özgü bir tabiatı olduğuna inanan Aristoteles'e göre, varlık kendi tabiatını gerçekleştirdiği oranda mükemmelleşmektedir, başka bir ifade ile erdem sahibi olmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda ruh beden bir formudur. İnsan kendini gerçekleştirdiği ölçüde ruhî melekeleri de gelişmiş, bedeni istenilen forma kavuşmuş demektir.¹¹ Aksi halde insanın aşağı varlık tabakasından çok da bir farkı olmayacaktır. Bu yüzden Aristoteles, ruhla beden bir ve aynı şeyler olup olmadıkları şeklindeki bir soruyu gereksiz bir soru olarak görür.¹² Buna göre, ruhla beden birbirinden farklı varlıklar olmadıkları gibi, bunların ayrı ayrı varolma imkânları da yoktur. Bu yüzden Aristoteles'in düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, bireysel ruhun ölümsüz olduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir.

Toparlayacak olursak, Aristoteles'e göre, ruh bedene şekil kazandıran, onu belli bir insanın bedeni kılan bir form ve o beden yetkinliğidir.¹³ Aristoteles ruhun tamamen maddî parçalardan oluştuğu tezine karşı çıkmaktadır. Ancak o Platon'un düalist anlayışına da katılmamak-

⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 32.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, İstanbul 1996, s. 399.

¹⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, ss. 212-213.

¹¹ Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, I/ 353.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 412b.

¹³ Bkz. Koç, *a.g.e.*, s. 38.

tadır. Aristoteles, ruhu varlığın kendisini gerçekleştirdiği bir form olarak görmektedir.¹⁴

İlk çağda ruh ile ilgili meselelerin ele alınma nedenlerine bakıldığında, onların problemlerinin daha ziyade bilgiye bir temel bulma gayreti olduğu görülmektedir. Değişmez, evrensel bir bilginin imkânının olmadığını ileri süren Sofistlerin bu iddiaları, siyasi çalkantılar yüzünden zor günler yaşayan Grek toplumunun ahlâk anlayışını da tehdit etmekteydi. Başta Sokrates ve Platon olmak üzere Antik Yunan düşünürlerinin başlıca kaygısı evrensel, genel geçer bilginin mümkün olduğunu ortaya koymaktı. Bu yüzden Platon ruhun ölümsüzlüğünü, ezeli ve ebedi oluşunun farklı bir formu olan tenasühü savunmaktaydı. Ancak semavî dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte yine bir “ruh” problemi vardı. Ancak şimdi ruhun problem haline gelişinin dinamikleri farklıydı veya en azından çeşitlenmişti. Antik Yunan’da ruhun ezeli ve ebedi oluşu önemliken, semavi dinlerde vurgu daha çok yeniden dirilişe yapılmaktaydı. Bu yüzden Müslüman Meşşâî filozoflar için problem son derece çetrefilli idi. Bir taraftan Antik Yunan felsefesinden hareketle felsefe yapıyorlardı. Diğer taraftan mensubu oldukları dinin temel iddialarıyla ve Kur’an’ın konuyla ilgili önermelerine ters düşmemeleri gerekiyordu. Onlar bunu başarmak için rasyonel bir teoloji ortaya koydular. Ancak başta Gazâlî olmak üzere Müslüman kelimciler onların bunu başardığına hiçbir şekilde ikna olmamıştı.

Fârâbi insanda ruh beden ikiliğini kabul etmektedir. Bedenin, nefsin varlığı için şart olduğunu, ancak nefsin bekası için bedene muhtaç olmadığını ileri sürmektedir. Fârâbi Aristoteles geleneğine uyararak bedenle birlikte bulunan nefsin ya da ruhun birtakım yetileri olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, nefis için iki yetkinlik söz konusudur: Biri bu dünyadaki yetkinliği ki bu bedenli olmak durumundadır. Diğeri ise, zatının devamı için kendi dışındaki şeylere muhtaç olmayıp, aksine kendi kendine yeterli olan hayattır. Bu hayat ahiret hayatıdır.¹⁵ İnsan ilk yetkinliğini bu hayatta, son yetkinliğini ise ahiret hayatında yaşacaktır. Görüldüğü üzere Fârâbi ruhun ölümsüzlüğünü temel bir ilke olarak kabul etmektedir. Ancak bu ilkenin temellendirilmesi, nefsin güçlerinin tanın-

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 352.

¹⁵ Bkz. Fârâbi, *Fusulü'l-medeni (Fârâbi'nin İki Eseri içinde)* çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005, ss. 109-112; Taylan, *a.g.e.*, ss. 151-152.

masını, nefis'i-natıkanın fonksiyonlarını, bunların Faal Akıl'la ilişkisini kavramayı gerektirmektedir. Ona göre, nefsin ameli ve pratik olmak üzere iki bilici yetisi bulunmaktadır. Kuvve halindeki akıl bütün insanlarda var olan bir özelliktir. Nazari akıl nefis cevherinin yetkinleşip bilfiil akıl cevherine dönüşmesidir. Nefsin ameli yönü de nazari yetilerin gelişmesiyle kemale ermektedir. Düşünülürleri idrak eden bu kuvve, cisim olmayıp basit cevherdir. Onu fiil alanına çıkararak Faal Akıl'dır. Nazari ve ameli akıl arasındaki ilişkiyi Fârâbi güneş ile, karanlıkta kaldığı sürece sadece görme imkânına sahip olan göz arasındaki ilişkiye benzetir.¹⁶ Fârâbi, ruhların ölümsüzlüğü hak etmeleri için, nazari ve ameli yönden yetkinleşmeleri gerektiğini belirtir. Ona göre, ölümsüzlüğü hak eden ruhlar Müstefad Akıl derecesine ulaşan ve ameli olgunluğa sahip olanlar ile akılları bilfiil seviyeye gelmekle birlikte ameli olgunluğa erişemeyenlerdir. Ancak ameli olgunluğu elde edemeyenler ölümsüz olmayı hak etseler bile, öbür dünyada mutsuz olurlar.¹⁷ Ruh meselesini Fârâbi'den sonra etraflı olarak inceleyen bir başka düşünürün aynı gelenekten gelen İbn Sina olduğu görülmektedir.

İbn Sina'nın insanın mahiyetiyle ilgili düşüncelerine baktığımızda, onun insanı büyük ölçüde ruhtan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, hastayken, sağlıklıyken, uyurken uyanıkken, bazı organlarımız eksikken bile bizde bir bilinç bulunmaktadır. İbn Sina'nın, hiçbir duyu organının görevini yapmadığı "uçan insan" adındaki teorik deneyde, insanın aslında ruhtan, bilinçten oluştuğunu ortaya koymaya çalıştığı son derece açıktır.¹⁸ Bedenin konumu ve değeri ruha ev sahipliği yapmasında ve ona ferdiyet kazandırmasından ileri gelmektedir.¹⁹ Aristoteles'in madde-suret teorisini benimseyen İbn Sina'ya göre, beden madde, ruh ise surettir. Bedeni alet olarak kullanan ruhun kendini gerçekleştirmesi, ameli ve nazari yetilerini geliştirmesi gerekir. Bu da ancak ruhun Faal Akıl'la ilişki kurmasıyla mümkündür. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre, potansiyel olarak yetkinleşme imkânına sahip olan ruhlar, bunu bilfiil ger-

¹⁶ Taylan, *a.g.e.*, s. 152.

¹⁷ Bkz. Fârâbi, *Kitâbu ârâi ehlî'l-medineti'l-fazıla*, nşr. Elbir Nasdi Nadir, Beyrut 1986, ss. 142-143; ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 30, 33.

¹⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 107.

¹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 109.

çekleştikleri ölçüde kıymet kazanmaktadırlar.²⁰ Bu yüzden ruhların bu dünyadaki derecesinin yüksekliği buna bağlı olduğu gibi, öbür dünyadaki dereceleri de büyük ölçüde buna bağlıdır. İbn Sina bütün nefislerin derecelerine göre bir şekilde var olmaya devam edeceklerini ve derecelerine göre elem veya mutluluğu tadacaklarını belirterek, bu konuda Fârâbi'den farklı düşünmektedir. Ancak bedeni bir alet, görevini de dünyada ruha ev sahipliği olarak gören düşünürümüz, ölümden sonrası için bedene artık ihtiyaç olmadığı kanaatindedir.

Tehâfüt ve bazı risaleler esas alındığında, Gazâlî cismanî haşr konusunda filozofları tekfire varacak kadar şiddetle eleştirirken, ruhun mahiyeti konusunda neredeyse İbn Sina ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre, insanda bedenden ayrı olarak bir de ruh bulunmaktadır. Hayvani ruhun latif bir cisim olduğunu belirten Gazâlî, insani ruhun kendi başına cevher olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bir insan gözlerini kapattığında artık etrafını görmez, kendisini de göremez. Ancak bu kimse bu halde bile kendi varlığının bilincindedir. Bu yüzden bu ruh bedenden farklı bir şeydir. Beden ruhun kendisine tecelli ettiği bir kalıptan başka bir şey değildir.²¹ Başka bir yerde bedeni ruhun, bir kafesi, onun tasarrufuna hasredilmiş bir ülke, bir ev olarak gören Gazâlî Plâtoncu bir anlayışa yaklaşmaktadır.²² Bu açıklamalar aynı zamanda Gazâlî'nin, ruhu "latif bir cisim" olarak gören kelamcılardan tamamen farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.²³ Bunun yanı sıra Gazâlî'ye göre, ruh sonradan yaratılmıştır. Nutfe ruhu kabule hazır hale geldiğinde ruh kendisinde parlar. Bu ilahî cömertliğin bir gereğidir. Bazen Gazâlî'nin ruhun yaratılmadığını ima eden sözlerine rastlansa da bu onun ruhun emir âlemine, tanrısal olarak görmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Gazâlî'ye göre, emr âlemi için, yönden, nicelikten, duygudan, hayalden ve boşlukta yer tutmaktan bahsedilemez. Bu yüzden burada nicelik ve yer olarak bir takdir olmamasından dolayı ruhun kıde-

²⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 113.

²¹ Bkz. Gazâlî, "er-Risalatü'l-ledünniyye", *Mecmuatu'r-resaili'l İmam Gazâlî* içinde, Mektebetü'l buhusi ve'd dirasat, Daru'l-fikr, Beyrut 2006, s. 224 vd.

²² Krş. İbn Sina, "el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, çeviren ve Hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 58; bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 271.

²³ İslam düşüncesindeki değişik anlayışlar için bkz. Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, 1998, ss. 103-124

minden bahsedilemez. Ruh ancak bedenle birleştiği ferdiyet kazanmakta ve buna Gazâlî yaratma adını vermektedir.

3.E. M. HAMDİ YAZIR'IN RUH ANLAYIŞI

Filozoflar ruhun manevî bir cevher olduğu anlayışını büyük ölçüde paylaşmakla birlikte, kelamcılar arasında büyük görüş farklılıkları vardır. Kelamcılar arasında ruhun manevi bir cevher olduğunu ileri süreren çok az kimse bulunmaktadır. Buna karşın ekseriyet ruhu ya tamamen maddî nitelikte görmekte yahut da “latif bir cisim” diye tanımlamaktadır.²⁴ Hamdi Yazır, hilafet konusunu ele alırken “ruhun madde veya maddî olmadığı sabit bile belli değildir.” diyerek ruhun mahiyeti konusunda ortak bir anlayışın bulunmadığını belirtmektedir.²⁵

Hamdi Yazır, ruh hakkında üç ayrı bakış açısı bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar hareket, hayat ve idraktır. Ona göre, ilk olarak her şeyden önce ruh bir hareketin başlangıcı olarak tasavvur edilmiştir. Biz-zat harekete geçiren her hareket ettirici kuvvet bir ruh, her hareket eden şey de onun eseri kabul edilmiştir. Bu yüzden her hareket bir şekilde ruhla ilgilidir.²⁶ Buradan hareketle ister yalın halde olsun, ister çok yönlü olsun, ister şuurulu, ister şuursuz olsun, ister iradeli, ister iradesiz olsun nihayetinde harekete geçirme özelliği bulunan her kuvvet bir ruh olarak kabul edilmektedir.²⁷

İkinci olarak, ruh hayat kaynağı olarak tasavvur edilmiştir. Hareket, hayatın belli başlı şartlarından sadece biridir. Her hayatta bir hareket vardır. Fakat burada hayattan maksat genel anlamda canlıların sahip olduğu hayattır. Zira bir yerden başka bir yere gidiş, mekân değişikliği bitkiler için söz konusu değildir. Onlar beslenme ve büyüme özelliğine sahip olduklarından bir anlamda hareketli kabul edilmektedirler. Ruhun

²⁴ Bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 182 vd.

²⁵ M. Hamdi Yazır, “İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi I içinde*, hazırlayan: İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 468 ve “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, *a.g.e.*, s. 474.

²⁶ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku’ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, I/406. Çalışma esnasında Azim Dağıtım tarafından yapılan baskıdan da faydalanılmıştır. Bundan böyle bu eser yazar ismi belirtilmeden *A.g.e.* şeklinde verilecektir.

²⁷ *A.g.e.*, I/ 406.

bu anlamı bütün canlılar için söz konusu olduğundan Hamdi Yazır, ruhun bu anlamını, onun en genel anlamı olarak görür.²⁸

Hamdi Yazır'a göre, ruhun üçüncü anlamıyla, hem tikel, hem de tümel idrak noktası kastedilir. Böylece ruha dair bu anlayış ikinci görüşten daha özeldir. Çünkü hayat idrakin şartlarından biridir. Daha doğrusu idrak dediğimiz şey, algılama derecelerine göre hayatın bir eseridir. O, ruhun bu son anlamının varlık katmanları düşünüldüğünde diğer ikisini zorunlu kıldığını belirtmektedir.²⁹ Hamdi Yazır, bu anlamda ruh veya canlı denildiğinde şuurun ilk mertebesinde akla ve ilahî kuvvete varıncaya kadar farklı dereceleri bulunan şuur ve idrak kaynağının kastedildiğini belirtir.

Hamdi Yazır, duygu ve şuurun, ruhun en genel belirleyici özelliği olduğunu belirtmektedir. İrade ve iradeye bağlı hareketler de şuura bağlı niteliklerdir. Bu takdirde diyor düşünürümüz, akıl, ruhun en ileri ve en mükemmel görünümü olmuş olacaktır. Hâlbuki iradenin şuur veya akıl beraberliği kabul edilse bile, bedende olan öteki belirtilerden daha üstün bir değere sahip bulunduğu şüphe yoktur. Akla mahkûm iradeler bulunduğu gibi, şehvet ve heveslere mahkûm akıllar da vardır. Şu halde ona göre, ruh denildiği zaman his ve şuur, akıl ve idrak güçlerinden başka irade gücü gibi özellikleri de içine alan daha geniş ve etraflı bir hayat cevherini anlamak gerekir.³⁰

Hamdi Yazır'a göre, ruhtan bahsederken onun hem nazarı, hem amelî kabiliyetlerini olduğunu göz önünde bulundurmak durumundayız. Günümüzde psikoloji kitaplarında şuur, ruhun en genel hadisesi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra ruhî kuvvetler:

- a) Acı duyma, tat alma, hoşlanma ve nefret gibi hissî kuvvetler
- b) İdrak, düşünce, tasarı ve tasavvurlar gibi zihnî ve aklî kuvvetler
- c) İstek ve irade gibi harekete geçirici kuvvetler olmak üzere bu üç ana kuvvenin kaynağı olarak görülmektedir.³¹

²⁸A.g.e., I/ 407.

²⁹A.g.e., I/ 407.

³⁰A.g.e., I/ 407.

³¹A.g.e., I/ 408.

Bu durumda ruh denildiğinde kendiliğinden hareket etme imkânına sahip, canlılık ve idrak gibi özelliklerin üçü birden göz önünde bulundurulmalıdır. Bu üç özelliği birlikte taşıyan varlık da insandır.³²

Hamdi Yazır, bu ruhun, insanın nefsinin hayvanî ruhtan ayırdığını ve insana ait bilgiyi hakka ulaştırdığını ve aynı zamanda insanın bu ruh sayesinde hem Rabbini, hem kendisini ve hem de tabiatı bildiğini vurgulamaktadır. “Ruhumdan ona üflediğim zaman...”³³ ayetini bu meyanda yorumlayan Hamdi Yazır’a göre, ruh vicdan, irade, akıl erdirmeye, içten konuşma gibi etkileri ile kendisini gösterir. Her insanda bu ruhun bir tezahürü bulunduğu şüphe bulunmamakla birlikte, insan nefsinin bu ruhla aynı olup olmadığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Düşünürümüz şayet ruhun insanı aşan bir yönü olmasaydı onun başkalarını, kâinatı ve aşkın hakikatleri idrak edemeyeceğini iddia etmektedir.³⁴ Böylece ruhun kaynağı itibarıyla tanrısal olduğunu iddia etmekte ve ruhun köken itibarıyla aşkınlığını reddeden Aristotelesçi anlayışa katılmamaktadır. O insanın solipsizmden ruhun aşkınlığı sayesinde kurtulduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ruhun kaynağı bakımından tanrısal olması, Hamdi Yazır için aynı zamanda epistemolojik önem taşımaktadır.

Düşünürümüz felsefe tarihi boyunca sorulan ve üzerinde hararetli ve hareketli tartışmaların yapıldığı bir takım sorular sorar. Söz gelimi ruh ile madde birbirinden apayrı varlıklar olarak âlemde iki ayrı cins cevher olarak bulunmakta mıdır? Yoksa madde ve ruh biri diğerine indirgenebilen tek bir cevher midir? Diğer bir tabirle, kâinat âleminden cisimlerin cevheri büsbütün kaldırıldığı varsayılrsa, ruhlar da ortadan kalkar mı? Yahut aksine ruhun cevheri ortadan kalksa, maddî cisimler de büsbütün yok olur mu? Yoksa birisi diğerinden ayrı olarak varlığını sürdürebilir mi?³⁵ Bu sorular evveliyatı bulunmakla birlikte, Descartes ve sonrası 17. yüzyıldaki canlı tartışma konularını hatırlatmaktadır. Ancak Hamdi Yazır burada bütün bu soruları cevapsız bırakır.

Düşünürümüze göre, bütün bu sorular nasıl cevaplandırılırsa cevaplandırılınsın, bu konudaki tartışmalar hep var olacaktır. Ancak o bitki,

³²A.g.e., I/ 408.

³³Hicr, 15/29

³⁴A.g.e., V/ 3199 vd.

³⁵A.g.e., I/ 408.

hayvan ve insanda ruhun bulunduğunu ve ruhun da değişik derecelere sahip olduğunu son derece açık olduğunu iddia etmektedir. Bunun yanı sıra, insan ruhunun kendi içinde de değişik dereceleri bulunduğunu ileri sürmektedir. Düşünürümüz bu yüzden değişik ruh seviyesinde bulunan insanların farklı yeteneklere sahip olabileceklerini iddia etmektedir. Ona göre, bu yüksek ruh asaletine sahip bulunan kimseler aynı zamanda ilâhî doğrulamaya sahip olmaktadır. Bu sayede onlar gerek bilgi ve idrak bakımından, gerek tasarruf gücü demek olan iradeyi harekete geçirme yönünden ve bazen de ikisiyle birden ruh mertebelerinin en doruklarına ulaşma imkânı bulurlar. Bu tecellilerden her biri, beşerin alışılmış ruhî davranışlarından çok farklı ve üstün özellikler taşır. Bu nitelikler sayesinde peygamberler, çeşitli şekillerdeki mucizelerini meydana getirirler.³⁶ Bundan dolayı Hamdi Yazır'a göre, peygamberler normal insanların sahip olamayacakları veya uzun uğraşlar sonucu elde ettikleri bilgilere bir anda sahip olabilmektedirler.³⁷

Şimdiye kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, Hamdi Yazır ruh denildiğinde bunun genel olarak üç anlamda kullanıldığını belirtmektedir: Bunlardan ilki, kendisiyle hareket meydana gelen, ikincisi kendisiyle hayat ortaya çıkan ve üçüncüsü kendisi sayesinde idrakin gerçekleştiği şeydir. Ona göre, ruhun ilk anlamı söz konusu olduğunda madde veya kuvvet, madde veya ruh denildiği zaman bu düşünce kastedilir. Bu anlam, ruhun en genel anlamıdır. Söz gelimi elektrik gibi her hareket edici veya ettirici bir güç bu anlamda ruh olmaktadır. Ruhun ikinci anlamı cansız varlıklar dışında kalan bitkileri içine almaktadır. Bu nitelik daha gelişmiş olarak insan ve hayvanda da bulunur. Ruhun üçüncü anlamı nefsi müdrike anlamında olup, vicdan, akıl, irade, bilgi, anlama gibi bütün yetilerin kaynağı bu ruhtur. Ruhun en seçkin özelliğini ifade eden bu mânânın en açık görüntüsü insanın nefsinde kendisini gösterdiğinden buna insan ruhu denilmiştir.³⁸

Ruhun mahiyetiyle ilgili bir diğer tartışma konusu, Kur'an'da yer alan şu ayetten hareketle yapılmaktadır: "Sana ruhtan soruyorlar. De ki:

³⁶A.g.e., I/ 409.

³⁷ Bilindiği üzere Gazâlî, filozofları mucizeleri sadece peygamberin ruhi yeteneklerine bağlamakla suçlamaktadır. Burada Hamdi Yazır, mucizelerin tamamını bunlardan ibaret olarak görmemektedir.

³⁸A.g.e., V/3198-3199.

Ruh, Rabbimin emrindedir.”³⁹ Bu ayeti farklı şekillerde yorumlama imkânı bulunduğunu belirten Hamdi Yazır, sentaks ve semantik açıdan bunun mümkün olduğunu belirtmektedir. İlk anlam olarak “Ruh, ancak Rabbinin bileceği iştendir, ruhun hakikati öyle şeylerdendir ki, onunla ilgili bilgiyi Allah Teâlâ kendine tahsis etmiştir.” şeklinde anlamak mümkündür. Ancak ruhun gerçek mahiyeti veya hükümleri açısından soru düşünüldüğü zaman, bu cevapta hiçbir şeyin bildirilmediğinin iddia edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Hamdi Yazır bu cevapla ruha dair bütün fizik ötesi tartışmaları kesip atan bir tanımlama verildiğini belirtmektedir. Düşünürümüz ayette geçen “emr” kelimesinin anlamını bir başka ayete dayandırmaktadır. Ona göre, “Bir şeyin olmasını dilediği zaman, O’nun emri sadece “ol” demektir. O da hemen oluverir.”⁴⁰ ayeti gereğince Rabbin emri, bir şeyi irade edince Allah’ın işi başka hiçbir şart ve sebebe muhtaç olmaksızın yalnız “ol” demekle hemen oluvermekten ibaret bir emirdir.⁴¹

Hamdi Yazır’a göre, insana ruha dair az bilginin verilmiş olması, sofistlerin iddia ettiği gibi, insanın ona dair hiçbir şey bilmeyeceği anlamına gelmez, ancak insanın sahip olacağı bilginin sınırlı olduğu anlamına gelir. Çünkü insanın ilmi, sonradan olmuştur, bağıntılıdır ve bu yüzden bazılarının iddia ettikleri gibi bütün gerçekleri bilmesi düşünülemez. Düşünürümüz, kişinin ruh derecesinin farklılığı ölçüsünde hakikatleri kavrama yeteneğinin de artacağını, ancak bu yeteneğin insanlar arasında niçin eşit dağıtılmadığı sorusunun Tanrı’ya sorulamayacağını belirterek geleneksel kelami bakış açısını dile getirmektedir.⁴² Ruhun mahiyeti bağlamında değinmemiz gereken başka bir kavram ise nefis’tir.

Nefis kişi ve can mânâlarına gelir. Nitekim, “şurada şu kadar nüfus var” dediğimiz zaman, şu kadar kişi veya şu kadar can var, anlamına gelir.⁴³ Beden ve ruh toplamına nefis denildiği gibi, yalnızca ruha da nefis denilir. Aslında nefis, nefes alan canlı demektir. Her canlı şeyde ruh vardır. Organizma içerisinde bulunan can, ya da ruh candır. Zira onun haya-

³⁹ İsra,17/85.

⁴⁰ Yasin, 36/82

⁴¹A.g.e., V/ 3200.

⁴²A.g.e., V/3203.

⁴³A.g.e., VIII/ 5601.

tı nefes ileidir. Esasında esinti, rüzgâr anlamına gelen ruh da hayat soluğu anlamına gelir.⁴⁴

“Bir nefse ve onu düzeltene yemin olsun.”⁴⁵ ayetini açıklarken Hamdi Yazır, birtakım semantik tahliller yapmaktadır. Nefs kelimesinin nekre ve belirsiz olarak söylenmesi, onun büyüklüğünü veya çokluğunu göstermek için olduğunu belirtir. Ona göre nefis kelimesi bitki ve hayvan gibi canlılık niteliği taşıyan varlıklar için kullanılabilir. Ancak büyük bir önem atfedilerek kendisinden bahsedilen nefsdan, doğrudan insan nefsinin bir cinsi olan “nefs-i müdrike” anlaşılır.⁴⁶ Şayet bu nefsdan maksat bir kişinin zâtı kastediliyorsa Hz. Âdem’in veya Hz. Muhammed’in nefsi akla gelir. Büyüklük, nefsin türü ile ilgili olması durumunda seçkin bir tür nefis, yani diğer nefslere baş olmaya layık, peygamberliğe mazhar bir mukaddes nefis türü demek olup Peygamberlerin nefislerini kapsar.⁴⁷ Hamdi Yazır böylece nefsin bu ilk anlamının ruh ile eş anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Buradan insanın mahiyeti konusuna geçen Hamdi Yazır, insanın mahiyetini şu şekilde ifade etmektedir: “Nefis, kendini duyan, kendine ve kendindekine vicdanı olan, yani “ben” şuuruna sahip olan zattır. İnsanın nefsi de ben dediği zat ve hakikati, kendisidir ki kendisine muhtelif şüunatı içinde vahdetle bir şuuru, duygusu vardır. Bu itibar ile biri duyan: Şair, biri de duyulan meş’ur olmak üzere iki haysiyeti haizdir. Nefsin hakikati bu iki haysiyetin vahdet ve intibakı noktasındadır.”⁴⁸ Yazır bir başka yerde insanın hakikatinin ruh ve beden bütünlüğünde bulunduğunu vurgulayarak “Ben, “ben” dediğim zaman ruh ve bedenimin birliği noktasına basıyorum ve hayatı da bunda biliyorum.”⁴⁹ ve insan nefsi, “ne yalnız ruh ne yalnız cisimdir.”⁵⁰ der.

⁴⁴ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 14; Nefs Kavramı ile ilgili yapılan farklı değerlendirmeler için bkz. Ömer Türker, “Nefis” *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006, ss. 529-531.

⁴⁵ Şems, 91/7

⁴⁶ *A.g.e.*, VIII/ 5856.

⁴⁷ *A.g.e.*, VIII/ 5855.

⁴⁸ *A.g.e.*, VIII/ 5814.

⁴⁹ *A.g.e.*, I/ 200; Yazır, *Metalib ve Mezahib'de Sesleniş'in içinde*, Eser Yayınları, İstanbul 1978, s. XXIV.

⁵⁰ Yazır, *Metalib ve Mezahib Dibace'sinde*, Eser Yayınları, İstanbul 1978, s. XLIV.

3.1. Ruhun Bekası

Ruhun mahiyeti bağlamında tartışılan bir diğer konu ise, ruhun bedeni terk ettikten sonra ne şekilde varlığını sürdüreceği hususu ile ilgilidir. Daha önce değindiğimiz üzere Platon ruhu ezeli ve ebedi olarak kabul ediyordu. İslam filozoflarının ruh telakkileri ise, onun ebedi, basit bir cevher olduğu şeklindeydi. Ruhun kendi “başına kaim bir cevher” olması hasebiyle ebedi oluşu, ilk görünüşte semavî dinler göz önüne alınarak değerlendirildiğinde herhangi bir problem çıkarmayan bir anlayış olarak görünmektedir. Yukarıda değinildiği üzere, Meşşâî düşünürler de ruhun cevher olması hasebiyle ölümsüz olduğunu iddia etmişlerdi. Ancak dikkatle incelendiğinde bu görüş sahiplerinin ruhun bekası için Tanrı’yı hesaba katmak zorunda olmadıklarını anlamak çok da zor olmasa gerek. Nitekim ruhun bekasını kabul ettikleri halde Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen düşünürler bulunmaktadır.⁵¹ Bu yüzden Hamdi Yazır’a göre, Allah’ın bekâsı tabiri yerine, ruhun bekâsı tabirini kullanan filozoflar, Allah’ın gerçek mahiyetini ruh, insan ruhunun da Allah’ın gerçek varlığındanmış gibi düşündüklerinden dolayı, ahiretin aslını ruhun bâki kalması olarak tasavvur etmişler ve gerçeği karmakarışık hale getirmişlerdir. Hamdi Yazır, ruhun, Allah’ın emri olan bir sır olduğunu bekasının dinen kötü sayılacak bir şey olmadığını belirtmekte, ancak yukarıda belirttiğimiz çekinceyi dile getirmektedir. Ona göre, bizim ebedî olarak, ruhumuzun bâki oluşu ile bâki olmamıza hükmetmek, bize bir şahsî bâkilik isnat etmektir. Bu da zatımızın fani oluşunu unutmaktır. Bu ise ilk sebebi, yani Allah’ı unutmak anlamına gelir.⁵²

Hamdi Yazır, Allah’ın gerçek mahiyetinin, ruhun ve cismin ötesinde bir teklik mertebesinde olduğunu belirtmektedir. Ruh, Rabbin emri olmakla beraber Rab emrine hâkimdir. “Allah emri üzerine galip ve hâkimdir.”⁵³ Ona göre, bunun sürekli akılda tutulması gerekir. Bundan dolayı bizim varlığımızın ve bâki oluşumuzun dayanağı ve binası, Allah’ın varlığı ve bâki oluşudur. Biz kendi bâki oluşumuzla değil, Allah’ın bâki oluşu ile bâki olabileceğiz. Gerçek diri olup, her şeyi yöneten O’dur.

⁵¹ Koç, *a.g.e.*, s. 177.

⁵² *A.g.e.*, I/ 551.

⁵³ Yusuf, 12/21

Düşünürümüz, “Biz Allahınız ve nihayetinde ona döneceğiz.”⁵⁴ ayetinin, Allah’ın bâkiliği ile bâki olmayı anlattığını iddia etmektedir.⁵⁵

Hamdi Yazır, “herkesin bir şekilde Rabbine döneceği” şeklindeki ayetleri açıklarken, bazı düşünürlerin ahiret hayatını ruhun bekasıyla izah ettiklerini, oysa Kur’an’da yer alan “dönüş” kavramından şahsın fani olduğunun anlaşıldığını belirtir.⁵⁶ Ona göre, bedenimizin yok oluştundan sonra uzun zaman ruhumuzla kalabileceğimiz kabul edilmiş olmakla beraber, büyük kıyamet ile birlikte, ruhlarımızın da yok olacağı bir gün gelecektir ve “Allah’ın zatından başka her şey helak olacaktır.”⁵⁷ âyetinin haber verdiği üzere, zatımızın yok oluşu her yönüyle gerçekleşecektir.

Böylece Yazır, kişinin ölümünden sonra ruhun bir süre daha bâki kalacağını, ancak kıyametle birlikte bütün canlıların ölümüyle birlikte ruhun da öleceğini ve onun Tanrı’nın bilgisinde var olmaya devam edeceğini belirtmektedir. Ancak “Ve sûra üflenmiştir. Göklerde kim var, yerde kim varsa çarpılıp yıkılmıştır. Ancak Allah’ın dilediği müstesna.”⁵⁸ âyetinde Allah’ın diledikleri, bunun dışında tutulmuştur. Buna göre göklere ait olsun, yere ait olsun, gerek melekler ve gerek bütün nefisler yanında ebediyete kadar ölmeyecek olanların da bulunabileceğini belirten Hamdi Yazır İslam düşünürlerinin genel görüşünün bu yönde olduğunu belirtmektedir.

Hâsılı, Hamdi Yazır ruhun ebedî oluşunu inkâr etmemektedir. O dinin ve ahiretin imkânının, mutlak olarak, ruhların ebediliği nazariyesine dayanmasının zorunlu olmadığını ileri sürmektedir.⁵⁹ Ancak onun öngördüğü ebedilik ikinci dirilişten sonra ortaya çıkan bir ebediliktir.⁶⁰ Ona göre, eğer Tanrı katında bilinen gerçek varlığımız, ruhumuz veya bedenimiz yahut da her ikisi demek ise, bunlardan biriyle; yok eğer bunların ötesinde bir şey ise o şekilde bir ebediliğe kavuşacağız. Bu ebedilik

⁵⁴ Bakara, 2/156

⁵⁵ A.g.e., I/ 552.

⁵⁶ A.g.e., I/ 550.

⁵⁷ Kasas, 28/88

⁵⁸ Zümer, 39/68

⁵⁹ A.g.e., II/ 1244

⁶⁰ Yazır, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir”, s. 474

de gerçekten bizim kendi kendimize bir ebediliğimiz demek olmayıp, ancak Allah'ın ebedi oluşu ile mümkün olan bir ebedilik olacaktır.⁶¹

4. AHİRET HAYATININ ve DİRİLİŞİN İMKÂNI

Hamdi Yazır geleneğin, "Ahiret sem'iyata dair bir konudur." şeklindeki genel anlayışını paylaşır. Ona göre, her felsefede ve her dinde bir ahiret fikri vardır. Fakat bunların çoğu delilsiz birtakım emellerden ve ideallerden ibaret kalır.⁶² Çünkü ahiretin gerçekleşmesinde akli delil ve varsayımlar yeterli değildir. Bu ancak vahiyle bilinebilecek bir konudur. Ona göre, Kur'ân'ın bize bildirdiği ahiret hayatı "hayatın en mükemmel" olduğundan ona öylece inanılmalıdır. Zira, felsefi spekülasyonlardan ahiret hayatının mahiyetiyle ilgili bir sonuç çıkmayacaktır.⁶³ Bu yüzden ona göre peygamberlere iman etmeyenlerin, ahirete doğru imanları olmaz.⁶⁴ Hamdi Yazır bunu şu şekilde belirtmektedir:

Dünyanın kavanini ilmiyesi ahiretin tahlilatı külliyesiyle tafsilatını idrake müsaid de değil, onu künhiyle bilmek, künhi hakkı bilmeğe mütevakıftır. Kavanini ilmiye bize onun akla muhalif bir muhal olmadığını ve nihayet alel itlak bir âlemi gaybin mevcut olduğunu ve bugünün her halde bir yarını bulduğunu ve ona hazırlanmamız lüzumunu isbat ve ifham eder. Fakat o yarının nasıl olacağını ancak Allah bilir. Ve gayptan haberdar olan enbiyai kiram haber verebilir.⁶⁵

Görüldüğü gibi, Hamdi Yazır, ahiret hayatının mümkün olduğuna dair aklen birtakım delillerin getirilebileceğini ileri sürmektedir.⁶⁶

4. 1. Adalet Beklentisi

Dünyada iyi insanlar da, kötü insanlar da vardır. Başkalarının hak ve hukunu gözeten, adaletle davranmak için elinden gelen her şeyi yapan, insanlar olduğu gibi bunu hiç gözetmeyen insanlar da mevcuttur. Eğer ölümle her şey mutlak bir şekilde sona eriyorsa, adaletli ile adaletsiz arasında nihai noktada ne fark kalacaktır?⁶⁷ Hamdi Yazır'a göre, her nefis ölümü tadacaktır. Dünyada iyi veya kötü bütün çalışmaların sevap veya

⁶¹A.g.e., I/ 551.

⁶²A.g.e., I/ 198.

⁶³A.g.e., I/ 200.

⁶⁴A.g.e., I/ 198.

⁶⁵A.g.e., I/ 199.

⁶⁶A.g.e., I/ 198.

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 238.

cezasını yine dünyada elde etmenin mümkün olmadığı aşikârdır. Söz gelimi, şehitler büyük bir fedakârlık göstererek bu dünyada canlarını vermektedirler. Onların bunun karşılığını bu dünyada almaları mümkün değildir. Bunun gibi birçok fazilet vardır ki bunların karşılığının bu dünyada alınması mümkün değildir. Ancak çok az erdemin karşılığı bu dünyada alınmaktadır. Hamdi Yazır, alınan bu karşılığın da, ölüm ve yok olmak kaçınılmaz olduğu için; meydana gelen herhangi bir menfaat ve tat, kesilme ve sona erme korkusuyla karışıktır. Üstelik bu tat, gam ve kederle birlikte bulunmaktadır. Ona göre, gamsız sevinç, korkusuz emlilik, ıstırapsız lezzet, kesintisiz ebedi saadet kıyamet gününde hâsıl olur. Tartı ve hesabın temizlenmesi oradadır. Bunun için cehennem ateşinden uzaklaştırılıp cennete sokulan her kim ise, işte o kendini kurtarmış ve her muradına ermiştir.⁶⁸ Buna karşılık bu dünyada hak ve hukuk gözetmeyen kimseler de yaptıklarının mutlaka karşılığını göreceklerdir. Hamdi Yazır, herkesin çalışmasının karşılığını mutlaka göreceğini ve yaptıklarının yarın kıyamet günü defterinde yazılı olarak karşısına çıkacağını belirtmektedir. Başka bir ifade ile insanın geleceği, çalışmasının neticesi olacak demektir.⁶⁹

Hamdi Yazır, “Yer uzatılıp dümdüz edildiği, içlerindeki atıp boş kaldığı ve Rabbine boyun eğdiği zaman ki, bu mutlaka gerçekleşecektir. O zaman herkes yaptığıının karşılığını görecek”⁷⁰ ayetini izah ederken, kıyametin kopacağını ve yeni bir düzenin kurulacağını, bütün halkın ve bu arada özellikle o zalimlerin kabirlerinden çıkarılacağını, onların gizli yapıyoruz diye iddia ettikleri bütün amellerin Arasat meydanına döküleceğini ve bütün bunların hüküm ve ceza için mahkeme edileceğini belirtmektedir.⁷¹

Şunu hemen belirtmekte fayda bulunmaktadır: Hamdi Yazır ve onun aynı fikirde olan düşünürler öncelikli olarak, Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Üstelik bu Tanrı teizmin öngördüğü sıfatları taşıyan bir Tanrı'dır. Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, böyle bir ön kabulden sonra, mademki adil bir Tanrı vardır, o halde adaletin tam olarak tecelli

⁶⁸A.g.e., II/ 1245.

⁶⁹A.g.e., VII/ 4610.

⁷⁰ İnşikâk, 84/3-5

⁷¹A.g.e., V/3032-3033.

edeceği bir dünyanın olması gerekir, sonucuna varılmaktadır.⁷² Yazır da böyle bir inançtan hareket etmekte ve yeniden dirilişin Allah'ın kudretinde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, "Ölümden sonraki ahiret neş'etini O taahhüt etmiştir. Yapılacak iyilik ve kötülüklerin ceza ve mükâfatını O verecektir."⁷³ Dolayısıyla herkes dünyada kazandığı kemal derecesinin karşılığını bir şekilde görecektir.

Sözün özü, insanlar bu dünyaya geldiklerinde herhangi bir günahları yoktu. Ancak bu dünyada kaldıkları süre zarfında yaptıkları işlerle ve verdikleri kararlarla birtakım iyilikleri veya kötülükleri ortaya koydular. Dolayısıyla bunun mutlaka bir şekilde hesabının görülmesi gerekir. Ona göre bu hesabın görülmesi için iadenin gerçekleşmesi ahiretin mümkün olması gerekir.⁷⁴

4. 2. Olan Yine Olur İlkesi

Hamdi Yazır, ahiret hayatının ve dirilişin imkânına dair en güçlü delilin, felsefenin, "olan yine olacaktır" diyen "ittirat/uyum" ve "illiyet/nedensellik" kanunu olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamberin şu hadisinin bunu çarpıcı şekilde dile getirdiğini belirtmektedir: "Taaccüp bütün taaccüp ona ki Allah'ın halkını görüp dururken Allahda şek eder. Şuna taaccüp olunur ki neş'eti ulâyı tanır da neş'eti uhrayı inkâr eder. Şuna da taaccüp olunur ki her gün her gece ölüp dirilip dururken ba'sü nüshuru inkâr eder..."⁷⁵ Hamdi Yazır'a göre, bu hadis, ahiret hakkında ilim ve fen açısından başlıca iki gerçeği gösterir. Birincisi, ilk doğuş ve son doğuş deyimleriyle, bu hem ahiretin gerçekliğine, hem devamlılık ve hem de tekrar etme kanununa işarettir. İkincisi ise uyku halinde yaşadığımız sıra dışı durumla ilgilidir. Bir anlamda uyku esnasında her gün, her gece ölüp dirilme olayı meydana gelmektedir. Bu durum hayatın hakikati ve ahiretin hakikati açısından çok önemlidir. Ona göre, bizim her gün gıdaya, uykuya olan ihtiyacımız vücudumuzun kendisini sürekli yenilemesinden ileri gelmektedir. Zira, bedenimiz, bedenimizin kısımları her gün ve hatta her saat, her an devamlı bir şekilde ölüyor ve yerine yenisi yaratılıyor ve bu yaratılış işi olurken biz uyuyoruz. Bunun için

⁷² Aydın, a.g.e., s. 238.

⁷³A.g.e., VII/ 4611.

⁷⁴A.g.e., III/2150.

⁷⁵ El-Kadai, *Müsnedü's-şihab (I-II)*, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Müessesü'r-risale, Beyrut 1986, I/ 348, Hadis No: 595; A.g.e., I/ 200.

uyku sadece görünürde değil, gerçekten de bir ölüm oluyor. Çıkardığımız bütün salgılarımız, bedenimizin ölmüş olan kısımlarının dışarıya atılmasından ileri gelmektedir. Bu yüzden hayat, ancak benzerlerin yenilenmesi ile yeni yaratma sayesinde devam ediyor. Bu da bir uyum, süreklilik kanunu, benzeyiş ve gelişme görüntüsüdür.⁷⁶

Hamdi Yazır dünyada bilim ve felsefe çevrelerince varlığı kabul edilen illiyet ilkesinin akl-ı selim insanlar için ahiret hayatının varlığına delil olduğunu ileri sürmektedir. O, bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Görmez misin olan yine olur. Eğer olmasa idi sen kâinatta hiç bir kanun göremezdin, bir yaptığını bir daha yapamazdın, ilimden, san'atten hiç bir hissen olmazdı, Sen bu sayededir ki hangi şey'i iyi bilersen onu bir daha ve bir daha yapabilirsin, tohumlarını bu sayede eker, çiftlerini bu sayede sürer, hasılâtını bu sayede kaldırırısın, atlara, arabalara, şimendiferlere, otomobillere, vapurlara, tayyarelere bu sayede biner, onları da bu sayede yapabilirsin, sen hayat kanununu tamamen bilse idin bu babda hiç bir şüphe taşımazdın.⁷⁷

Düşünürümüze göre, insan hayat sahibi bir varlığı meydana getirebilir, ancak bunu yapamamasının sebebi henüz maddenin ve ruhların ilk sırlarına nüfuz edememesi ve esasında yaratma kudretine bizzat sahip olamamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁸ Düşünürümüz, insanın zaten maddenin aslını göremeyeceğini, ancak maddenin sonuçlarını, etkilerini görebileceğini iddia etmektedir. İnsanın ilmi ve kudreti bu görüşler üzerinden meydana gelmektedir. Fakat insan maddenin kendisine, sırlarına Allah'ın izniyle ulaşabilir. Ancak ona göre, kişinin bunları yapamamasından dolayı bunu inkâr etmesi makul değildir.⁷⁹

O halde diyor Hamdi Yazır, bu delil bize göstermektedir ki, bu hayatı yapan ve bunun kanununu bilen bir Yüksek Zât vardır. Hayat ve hayat kanunu gerçektir ve onu yapan ve bilen Allah'tır. Bu durumda

⁷⁶A.g.e., I/ 201, III/1949-1950.

⁷⁷A.g.e., I/286-287.

⁷⁸A.g.e., I/ 287.

⁷⁹A.g.e., I/ 287. Hamdi Yazır'ın bu ifadeleri mucizelerin, bizim tam olarak idrak edemediğimiz, ancak son tahlilde nedensellik yasasına uygun olarak meydana geldiğini belirtmektedir. Geleneğin harikulade olarak gördüğü hadiselerin onun tarafından bu şekilde değerlendirilmiş olması incelenmeye değer görünmektedir.

olan yine olacak, ölen yine dirilecektir ve bunu ancak Allah yapabilecektir.⁸⁰ Nasıl ve nerede yapacağına gelince onu kendi bilir. Dünyanın ilmî kanunları, ahiretin bütün incelikleriyle ayrıntılarını anlamaya elverişli değildir. İlmî kanunları, bize onun akla uymayan bir imkânsızlık olmadığını ve nihayet mutlak bir gayb âleminin bulunduğunu ve bugünün bir yarım olduğunu ve ona hazırlanmamızın gereğini ortaya koyar.⁸¹

Hâsılı, Hamdi Yazır'a göre, Allah insanları nasıl yoktan yaratıp dünyaya getirdiyse, yine öyle iade edecektir. Hiç şüphesiz, tekrar yaratma yoktan yaratmadan daha kolaydır. Bir kere olanın tekrar olmasında şüphe yoktur. Bu yüzden ona göre, işin başında tabiatçı bir anlayışa sapanıp kalanlar, en genel tabiat kaidesi olan, "olan yine olur" kanununu iyi düşünmeli, yoktan yaratan Allah'ın yeniden yaratmaya kadir olduğunu kabul etmeleri gerekir.⁸²

4. 3. Cismani Diriliş

Ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu ve orada insanların bir şekilde bu dünyada yaptıklarının karşılığını görme imkânına kavuşacaklarını kabul ettiğimizde, şayet bizim bu dünyadaki benliğimiz olduğu gibi korunmadığı takdirde, bu yeteri kadar tatmin edici olur mu? Ahiretin ya da ölümden sonra varoluşun imkânının ortaya konması önemli olmakla birlikte, tek başına insanların arzuladığı bir ölümsüzlüğü vaad etmekten uzak görünmektedir. Çünkü insan ruhuyla olduğu gibi, bedeniyle de insandır. İnsanın ilgisini çeken, onu tatmin eden ve teistik teoloji açısından önem arzeden ölümsüzlük kişisel ölümsüzlüktür. Başka bir ifade ile, insanın arzu ettiği bekâ, tam bir kişi olarak, bizatihi kendisinin bekâsıdır.⁸³ İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği ruhsal olduğu kadar, bedenli bir varlık olması değil midir? Bu dünyada insanların hatırı sayılır bir kısmının öbür dünyadan beklentisi gerçekleşecekse bir şekilde bir bedene ihtiyaç yok mudur? İbn Sina, ruhsal lezzetin ve elemin insanlara yeteceğini iddia etmektedir. Bu düşünceye karşı çıkanlara, sanat eserlerinden alınan lezzetin nasıl bedeni lezzetlerden daha üstün olduğundan bahsetmektedir. Ancak insan dediğimiz varlık, bu tür

⁸⁰A.g.e., I/ 287.

⁸¹A.g.e., I/ 199.

⁸²A.g.e., III/2150.

⁸³Koç, a.g.e., s. 135.

manevi hazların yanı sıra bedeni hazları da özleyen bir varlık değil midir?

Hamdi Yazır, genel itibariyle ruh-beden ikiliğini kabul etmekle beraber insanın bunlardan birine indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Düşünürümüz "Ben, 'ben' dediğim zaman ruhaniyet ve cismaniyetimin noktai vahdetine basıyorum ve hayatı da bunda biliyorum."⁸⁴ derken insanın hakikatinin ruh ve beden bütünlüğünde bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak eğer bedenimiz kimliğimizin önemli bir parçasıysa, bu bedene yeniden kavuşacağımızı ummak için ne gibi haklı gerekçelerimiz vardır? Daha önce değindiğimiz üzere Hamdi Yazır'ın bu tür sorulara cevap verirken hareket noktası Kur'an olmaktadır.

Kur'an'a baktığımızda bedensel dirilişe yapılan itirazların materyalist bir zihniyete dayandığı görülmektedir. Bu itirazlar doğrudan bedensel dirilişin imkânına dairdir. Onların bu anlayışını Kur'an şu şekilde belirtmektedir: "Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Yaşarsınız ve ölürsünüz. Bizi ancak zaman (dehr) yok eder. Çürüyüp toprak olduktan sonra yeniden dirilecek değiliz."⁸⁵ Bir başka yerde de karşıtlar "çürümüş kemikleri göstererek, bunların tekrar dirilmesinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁸⁶ Burada itirazın özünü, formu bozulmuş olan bedenin artık tekrar eski haline dönmesinin imkânsız olduğu, şeklindeki iddia oluşturmaktadır; çünkü onlara göre, canlılık özelliğini kaybetmiş olan parçaların yeniden dirilmesi tecrübe edilen bir şey değildir, üstelik aklen de mümkün değildir.

Bu iddialara cevap verirken, düşünürümüz insanın öncelikle kendi yaratılışı üzerinde düşünmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira insan kendisini oluşturan yapıtaşlarına baktığında, bunların önemli bir kısmını toprak oluşturmaktadır. Toprak ise cansızdır. Dolayısıyla hepimiz başlangıçta ölümler halindeydik ve hiçbirimizin hayatı yoktu.⁸⁷ İnsanın nihayetinde ebeveyninin belinde dolaşan bir sıvıdan yaratıldığını belirten Yazır, bu cansız varlıklardan etli, canlı, akıllı, fikirli birer insan yaratan Tanrı'nın bunu yeniden yapmaması için hiçbir engel bulunmadığını id-

⁸⁴A.g.e., I/ 200.

⁸⁵Casiye, 45/24, En'am, 6/29

⁸⁶Yasin, 36/78.

⁸⁷A.g.e., I/ 285.

dia etmektedir.⁸⁸ Hamdi Yazır, doğrudan bilinç sahibi insanların vicdanını hedef alan birtakım sorular sormaktadır: İyi düşününüz, bu hayat sizin kendinizin midir? Kendi şahsî malınız, mülkünüz müdür?⁸⁹ Düşünürümüze göre, insanların ölenlerin dirilmesini akla aykırı görmeleri akıldan değil, akıl noksanlığından ileri gelmektedir. Zirâ hayat denilen olayı ilk başta hiçbir örnek olmadan meydana getiren Yüce Kudret'in ikinci hayati yeniden ortaya koymaması için hiçbir sebep yoktur.⁹⁰ Ayrıca tabiatın akışına baktığımızda ilki tabiatın normal akışına aykırı iken, ikincisi tabii olmuş olur.⁹¹

Hamdi Yazır insanların bunu yeterince kavrayamayışlarının sebebi olarak, onların Tanrı'yı hakkıyla tanıyamamalarına bağlar. Oysa, Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru iyi anlaşıldığı zaman yeniden yaratılışa dair kaygıların yersiz olduğu anlaşılacaktır. Allah vacibulvücut ve lizatihi hakk olduğundan, irade ettiği bir şeyi meydana getirmesi için harici herhangi bir sebebe ve araca ihtiyacı yoktur. Zaten O her şeyin başlangıcında olan ve varlığa başlangıcını verendir, başka bir şekilde söyleyecek olursak, her şey ondan sonradır. Dolayısıyla yaratma bütün yönleriyle ve ilkeleriyle Allah'a aittir. Allah basit bir dumandan toz, tozdan taş ve toprak, taştan da bina yapar gibi ölüden diri, cematat denilen katı maddelerden birtakım canlılar yaratır.⁹² Ardından düşünürüz, Allah'ın kudretinin sonsuz olduğuna vurgu yaparak, O'nun katı maddeden, başka bir katı madde, insandan başka bir insan üretmek gibi, diriden diri çıkarmakla kalmayacağını, hiçbir canlı hücrenin bulunmadığı bir ortamda, sudan canlı hücreleri, topraktan bitkileri, hayvanları ve nihayet insanı yaratabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, bütün bu yaratmalar için başka hiçbir şarta gerek de yoktur. Zira varlık, yoktan yahut yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkün varlıktan yaratılmamaktadır; aksine bizzat varlığı için başka hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı'dan gelmektedir. Benzeri olmayan şeyi yaratan (ibda) Tanrı, sonra bu yaratma faaliyetini durdurabileceği gibi, onu yeniden diriltmesi de mümkündür. Dolayısıyla Hamdi Yazır, "evvel ve ahir" olan Tanrı'nın,

⁸⁸A.g.e., I/285-286.

⁸⁹A.g.e., I/285-286.

⁹⁰A.g.e., I/ 387.

⁹¹A.g.e., VI/ 3816.

⁹²A.g.e., IV/ 2715.

yaratılışın başlangıcına da sonuna da hâkim olduğunu vurgulamaktadır.⁹³

Görülüyor ki Hamdi Yazır özetle, “Onu ilk kez yaratan yeniden diriltecektir.”⁹⁴ iddiasını dile getirmektedir. Ancak bu iddia kesin bir kanıt olmaktan çok, insanların sağduyusuna hitap eden bir delildir. Burada ilk yaratmanın kendi başına olup olmadığı tartışması yok kabul edilerek, doğrudan bir öncül olarak alınmaktadır. Hamdi Yazır, Tanrı'nın buradaki amacının cedel olmadığını, dolayısıyla O'nun hakikatleri doğrudan ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁵ Ancak kanaatim odur ki, o dönemde yaşayan insanların bir şekilde Tanrı'nın yaratıcı olmasını kabul etmeleri, fakat ahiret hayatını ve dirilişi inkar etmeleri Kur'an'ın böyle bir karşı argüman geliştirilmesinde etkili olmuş olabilir.⁹⁶

Hamdi Yazır, cismani dirilişi, dağılmış olan bedenden arta kalan bir maddeye bağlı gören anlayışı tamamen reddetmemekle beraber, “kuyruk sokumu”⁹⁷ hadisi olarak bilinen hadisi bir şekilde te'vil etmesinden bu anlayışa sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü burada sanki Tanrı bütün bedeni aslî hüviyetine getirememekte ve bunu ancak bu madde sayesinde gerçekleştirebiliyormuş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu da Kur'an'ın öngördüğü kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile bağdaşmamaktadır. Hamdi Yazır, insanın uyuyup uyandığı halde ve üzerinden uzun yıllar geçmesine ve bedenin parçalarının değişmesine rağmen geriye beden ve ruhun uyumundan oluşan bir bütünlüğün sürekli var olmaya devam ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bir kimsenin şahsiyeti hacmin büyüklüğü ve küçüklüğü ile ilgili değildir. Ona göre kişi şahsiyetini, bir zerrede, bir hücrede koruyabileceği gibi, büyük bir cisim halinde de koruyabilir. Oysa Hamdi Yazır değişim ile ilgili düşüncelerini açıklarken, “Parçalar” değişsin, “bütün” değişmeden sabit kalsın, bu nasıl şey? Demek ki bütün bunlarda değişmeyen ne o parçalar, ne de bütündür; ancak Allah'ın gücüdür, demektedir. Ona göre her şeyin, Allah'ın gücüyle ayakta kaldığına inanmaktan başka çıkar yol yoktur.⁹⁸

⁹³A.g.e., IV/ 2716.

⁹⁴Yasin, 36/79.

⁹⁵A.g.e., IV/ 2715.

⁹⁶Bkz.A.g.e., VI/ 4502.

⁹⁷Buahari, *Sahih*, Kitab'u't-tefsir, 78, C. VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, s. 79.

⁹⁸A.g.e., II/ 886.

O, böylece bu hadisi Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu düşüncesiyle uyumlu olarak yorumlamaktadır.⁹⁹

Diriliş, Tanrı'nın kudretiyle mümkün olsa da, kıyamet öncesi ruh da ölecekse bu durumda, hem zaman hem de mekân değişikliği söz konusu olmaktadır. Uzun bir süre zarfında varlıkta olmayan hafıza daha sonra yaratıldığında hiçbir sıkıntı yaşamayacak mıdır? Hamdi Yazır, geçen uzun zamanın her hangi bir sıkıntı çıkarmayacağını izah etmek için uyku metaforuna başvurmuştur. İnsan uyuyup uyandığında, belli bir süre geçmiş olmaktadır. Aynı zamanda bedendeki hücrelerin bir kısmı ölmekte yerine yenisi yaratılmaktadır. İnsanın uykudan sonra kalktığına acıkmış olmasını buna bağlayan Yazır, bedendeki değişikliklere rağmen bir kimlik ve hafıza sorunu yaşamadığımızı belirtmektedir. Böylece hafıza nice zaman aralıklarından sonra bile hayatın anlarını birbirine bağlayabilir. Bu bağı kurma o kadar hızlıdır ki, hayatta geçen yüz yıllık bir ömür bile, sonunda insana bir gün gibi gelir.¹⁰⁰ Yazır, yeniden dirilişin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak düşünürümüzün yaptığı analogide anlaşılmayan bir husus vardır. Çünkü uyku esnasında hayat tamamıyla kaybolmamaktadır. Oysa, ölüm esnasında artık bütün hayati fonksiyonların bitiminden söz ediyoruz ve doğal olarak buna bilincimiz de dâhildir.

Hamdi Yazır, bu problemin farkındadır. Bunun için şu soruları sorar: Ölüp çürüyüp de toprak olan kavimlerin veya şahısların hüviyet ve aynılıklarını meydana getiren rükünler ve şartlardan kalan nedir? Eksilen nedir? Ruh mudur, beden midir? Bedenin maddesi ve parçaları mıdır, yoksa birbirine benzeyen parçalar arasında hayatı ve aynılığı ifade eden belirli ve özel bir oran mıdır? Bütün bu sorulara, tek cümle ile cevap verir: Toprakta çürüyüp yok olduğu zannedilen oluşumların, ilişkilerin, kuvvetlerin özelliklerin en küçük parçasına varıncaya kadar hepsi olduğu gibi Allah'ın ilminde belli ve korunmuştur.¹⁰¹ Düşünürümüz bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bu ne yalnız ruhanî ve ne yalnız cismanîdir. Bu her ikisinin mebedei, zâmanı olan bir bakayı hakikîdir. Ve Ahiret bu bakaya müstenittir. Allah mevcud ve bâki olduğça bizim için yeniden yeniye nice nice ruha-

⁹⁹ Bkz. *A.g.e.*, VI/ 4502.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, II/ 885.

¹⁰¹ *A.g.e.*, VI/ 4497.

niyetlere, cismaniyetlere mazhariyyet daima mümkün ve namütenahî mümkündür. Ölüyoruz, ruhumuz kalabilir, âlemi kabir ve berzaha müsab ve müateb olabilir, kalmaması ve bir müddet sonra onun da fenaya gitmesi nefsinde mümkündür. Fakat ilmullahdan, hükmullahdan, bakabil-lâhdan çıkmamız mümkün değildir.¹⁰²

Hamdi Yazır, bunun böyle bilinmesi durumunda herhangi bir kimsenin yok olmasından sonra onu meydana getiren ve ondan yayılan ve değişmiş olan özelliklerin bilinmesi ve korunması hasebiyle onu yeniden iade etmenin son derece makul olduğunun kendiliğinden anlaşılacağını iddia etmektedir.¹⁰³ Bunun daha iyi anlaşılması için Hamdi Yazır, şu şekilde bir örnek vermektedir: İnsan, bildiği ve kafasında bulunan herhangi bir şeyi zihnen parçalara ayırdıktan sonra, bunları tekrar hatırlamak istediğinde derhal hatırlar ve daha önce zihninde var olan şekli verebilir. Bu açıdan bakıldığında, bizim zihnimizdeki değişiklikler, tahliller ve terkipler binlerce diriliş misalleri ortaya koyarlar ve bunların çoğu bizim irademize bağlıdır. Kendi içimizde sürekli devam eden bu hafıza ve hatırlama faaliyeti bir varoluşu, bu varoluş da bir yeniden dirilişi temsil eder. Bizim ruhumuza nazaran kavramların dağılması ve bir araya gelmesi neyse, Tanrı için dış dünya öyledir. Zira Tanrı için dış dünya diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla "Her tezekkür bir ba'stır."¹⁰⁴ Ayrıca, "Allah'ın ba's ve ihyası bizim bir tezekkürümüzden daha seridir, binaenaleyh bütün sahai hilkatte her şey onun kün emrine müterettibtir."¹⁰⁵ Düşünürümüzün bu söylediklerini, tasavvuf terminolojisiyle ifade edecek olursak, her şey Allah'ın *levh-ı mahfuz* olan bilgisinde korunmaktadır. Orada bulunan ve muhafaza edilen *a'yân-ı sabite*, dış dünyada kaybolmaları ya da yok olmalarından sonra tekrar varlık alanlarına çıkmalarında hiçbir engel yoktur.¹⁰⁶

Hamdi Yazır'a göre, Allah her varlığı bütün ayrıntılarıyla, her birinin toplanan ve dağılan bütün parçalarını, niteliksel ve niceliksel hallerini, en ince özelliklerine varıncaya kadar bilir. O aynı zamanda yaratmanın her türlüşünü bilir, maddeli maddesiz, aletli aletsiz, örnekli örneksiz,

¹⁰²A.g.e., I/ 552.

¹⁰³A.g.e., VI/4497.

¹⁰⁴A.g.e., II/ 892.

¹⁰⁵A.g.e., II/ 892.

¹⁰⁶ Bkz. Koç, a.g.e., s. 145.

gerek ilkin gerek sonra her türünü bilir.¹⁰⁷ Bunun için “ahiret ruhuma mı, cismime mi diye düşünüp durma, o senin indallah malum olan hakikati- nedir. Sanadır sana.” diyen Hamdi Yazır kişinin bu metafizik tartışmaları bir noktada kesmesini derin bir anlayışla ve ona uyumlu bir pratikle ahiretteki konumunu daha iyi bir noktaya getirmeye çalışması gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁸ Zira diriliş ne şekilde olursa olsun, nihayetinde Tanrı’nın iradesiyle gerçekleşecektir. Ancak düşünürümüz “Mahlukât-ı hâdisede bekâ, zâfî olarak değil, emsal suretiyle vâki olageldiğine nazaran bekayı ebedi de böyle olmak lazım geliyor.” diyerek dirilişin mislî bir bedenle olacağı anlayışına yakın durduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁹

Ahiretin ve bedenli dirilişin imkânını bu şekilde izah eden Yazır, insanların sahip olduğu nazari ve tecrübî yetilerin sınırlı olduğunu belirterek, onların metafizik konularda kavrayamadıkları hususları hemen imkânsız görmelerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Hamdi Yazır bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Yakiniyatı adiyeye, yakiniyatı zaruriyeyi feda eylememeliyiz. Biz var isek, bizim ilmimiz var ise, Allah tealâ ve onun ilm-ü kudreti daha evvel var. Bugünkü âlemi şehadet var ise yarınki âlemi gayip de bittabi var. Bu gün olmiyanlar yarın olur. Bu gün inanmadıklarımıza yarın inanmak mecburiyetinde kalırız. Hiç yanılmamak, hiç şaşmamak, ye’ si küllîye düşmemek istiyorsak hiç bir hâdisenin yıkamayacağı hiç bir teşkin izale edemeyeceği en hak ve en küllî esaslara iman etmeliyiz ki dairei yakinimiz daralmasın ilm-ü fenni boğmıyalım, sahai imkânı kısaltmıyalım, mümkün muhal demiyelim, hayır yerine şerre koşmıyalım muhal zannettiklerimizin imkânını, hattâ vukuunu gördüğümüz zaman perişan oluruz. Sudan ateş, ölüden diri çıkar mı biiznillâh çıkar, hayat yapılır mı biiznillâh yapılır. Göklere çıkılır mı biiznillâh çıkılır. Kabirde sual sorulur mu biiznillâh sorulur. Ölen dirilir mi biizinillâh dirilir.¹¹⁰

Hamdi Yazır’a göre, “İki kere iki, tek olmaz, bir şeyin parçası kendisinden büyük olmaz, illetli illetini geçmez. Dikkat edilirse bunlar da

¹⁰⁷A.g.e., VI/4041-4042

¹⁰⁸A.g.e., I/ 276.

¹⁰⁹ Yazır, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir”, s. 477.

¹¹⁰A.g.e., I/202-203.

mantıksal imkânsızlıklardır. Bunların dışında ilahî hikmete ters düşmeyen her şey Tanrı'nın kudretindedir.¹¹¹

5.SONUÇ

Elmalılı M. Hamdi Yazır, ruh konusunda Meşşâî düşünürlerin ve Gazâlî'nin yapmış olduğu ayırımı benzer bir ayırım yapmaktadır. O felsefe tarihinde yer alan ruhun cevher olup olmadığı şeklindeki tartışmaları, kendi bakış açısından önemsiz bulmaktadır. Düşünürümüz ruhlarda derece farkının bulunduğunu, insan ruhunun idrak yetisine sahip olmasından dolayı, diğer ruhlardan derece ve mahiyet bakımından farklı olduğunu, peygamberlerin de daha üstün ruhsal yeteneklere sahip olduklarını ileri sürmektedir. Ruhun bedenden farklı bir yapıda olduğunu kabul etmekle beraber, onun kendi başına kaim olan bir cevher olarak görülmesine itiraz etmektedir. İtirazının gerekçesi, böyle bir anlayışın, ruhun "Allah'tan bağımsız bir varlığa sahip olduğu" anlamını zımnen barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Ahiretin imkânı ile ilgili geleneğin argümanlarını tekrarlayan Hamdi Yazır, aklın sadece ahiretin imkânına dair bazı çıkarımlarda bulunabileceğini, ancak mahiyetine dair herhangi bir söz söyleme durumunda bulunmadığını belirtmektedir. İnsanın ruh-beden ikilisinden oluştuğunu belirten Yazır, dirilişin de bu şekilde gerçekleşeceğini ve bunun Kur'an'da yer alan ayetlerde son derece açık bir şekilde dile getirildiğini ileri sürmektedir. Bu ayetleri farklı şekillerde yorumlamaya gerek olmadığını iddia eden Hamdi Yazır, kadir-i mutlak ve sonsuz bilgi sahibi olan Allah için bunun imkânsız olmadığını, imkânsız görülmesinin sebebinin insanların hadiseye kendi açılarından bakmaktan kurtulamamalarından ileri geldiğini iddia etmektedir.

O bu düşünceleriyle büyük ölçüde Gazâlî ve Gazâlî sonrası kelamcıların bakış açısını paylaşmaktadır. Ancak o beden kimliğimizin önemli bir unsuru olduğuna dair güçlü vurgular yapmaktadır. E. M. Hamdi Yazır, ruh ve ahirete dair kendi düşüncelerini şekillendirirken bir taraftan bilimsel verilerden, diğer taraftan başta İbn Sînâ tarafından ileri sürülen daha sonra Gazâlî tarafından Kelam'a taşınan ve nihayet Razi'nin tefsirinde yer bulan Meşşâî geleneğin kimi düşüncelerinden fayda-

¹¹¹A.g.e., I/ 203.

lanmaktadır. Ancak onun bakış açısında her zaman belirleyici olan, yani özne Kur'an olmaktadır. Ayrıca metafizik konularda Kur'an'a aykırı düşen fikirlerin hiçbir haklı gerekçesinin olamayacağını da a priori bir hakikat olarak benimsemektedir.

KAYNAKLAR

Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, İstanbul 1996.

Aristoteles, *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Buhari, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, 1998.

el-Kadai, *Müsnedü's-Şihab (I-II)*, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1986.

Fârâbi, *Fusulü'l-medeni (Fârâbi'nin İki Eseri içinde)* çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005.

Fârâbi, *Kitâbu ârâi ehli'l-medineti'l-fazıla*, nşr. Elbir Nasdi Nadir, Beyrut 1986.

Gazâli, "er-Risalatü'l-ledünniyye", *Mecmuatu'r-resaili'l İmam Gazâli içinde*, Mektebetü'l buhusi ve'd dirasat, Daru'l- fikr, Beyrut 2006.

İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-mead", *Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde*, çeviren ve hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Sina, "el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs", *Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde*, çeviren ve Hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

M. Hamdi Yazır, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I içinde*, hazırlayan: İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım.

- M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996.
- Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1997.
- Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006.
- Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB, İstanbul 1997.
- Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Yazır, *Metalib ve Mezahib*, Eser Yayınları, İstanbul 1978.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C. XI, İstanbul 1995.

İSLÂM FIKİH DOKTRİNİNDE MÜŞTEREK MÜLKİYETİN TAKSİMİNDE MUHDESATIN DURUMU (İŞTİRAK VE MÜŞTEREK ARAZİLER ÖRNEĞİ)

Hadi SAĞLAM*

Özet

Müşterek mülkiyet, hukukî bir durum olmakla birlikte bu tür mülkiyetlerin tasarruf biçimlerinde problemler yaşandığından, müşterek mülkiyet paydaşlarının her birinde, bireysel hak sahipliğine geçiş yönünde sürekli bir eğilim bulunmaktadır. Zira bir hakkın, başkasının katılımı ile kullanılması mecburiyeti insanın özgür tabiatına ve ihtiraslarına uygun düşmemektedir. Bundan dolayı, müşterek mülkiyetin sürekliliğini gerekli kılan özel bir sebep yoksa genellikle müşterek hak sahipliği rejiminden bireysel hak sahipliği rejimine geçiş tercih edilmektedir. Bu geçişin teknik ve usulüyle ilgili temel kurallar, klasik fıkıh doktrininde kısıt / taksim başlığı altında ele alınmıştır. Taksim, müşterek mülkiyetin sona erdirilmesi ve paydaşlardan her birinin kendi hissesi üzerinde bağımsız olarak dilediği şekilde tasarruf etmesi amacına yönelik hukukî bir işlemdir. Bu taksim işlemi, genellikle ya mahkeme kararı / kazâî olarak hükmen ya da taraflar arası rızâen / anlaşmayla gerçekleşir. Müşterek mülkiyetin sonlandırılması ise ya "aynen" ya "muhâyee"ya da "bedel" karşılığında olur.

Ülkemizde müşterek mülkiyetin taksimi konusu önemli bir yer işgal etmektedir. Pek çok bölgede müşterek mülkiyetin muhdesat (üst) hakkının taksimi konusunda ciddi problemler yaşanmaktadır. İslâm fıkıh doktrininde müşterek mülkiyetin taksimi konusunda yapılan çalışmalar da oldukça sınırlıdır. Müşterek mülkiyete konu olan arazilerin taksiminde muhdesat (üst araziye ait olur) hakkının durumuyla ilgili İslâm fıkıh doktrininde yapılan düzenlemelerin ne-

* Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuk Anabilim Dalı Öğretim Üyesi hadi-saglam1964@hotmail.com

ler olduğu hep merak konusu olmuştur. Bu nedenle "müşterek mülkiyet" kapsamındaki (iştirak veya müşterek) arazilerin taksimi ve muhdesatlarının durumu ile ilgili bir çalışma yapılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birlikte Mülkiyet, Müşterek, İştirak, Taksim, Kısım, Muhdesat.

Assessment Of The Status Of Innovation In The Partition Of Joint Ownership In Islamic Fiqh Doctrine (The Sample Of Partnership And Joint Lands)

Abstract

As well as being a legal issue, joint possession ownership causes some problems by means of their right of disposal, so there exists a constant tendency of changing over to individual ownership for each of partners of joint ownership. As a matter of fact the obligation of using any right with intervention of another person is unsuitable by means of freedom and self-interest natures of human being. Thus it is generally preferred to change over to individual ownership system from joint ownership system unless there exists any special reason necessitating the solidity of joint ownership. The principles related to the techniques and procedures of this change are investigated under the topics of portion/partition in classical fiqh doctrine. Partition is a legal process which enables terminating joint ownership and allowing permissive right of disposal for each partner over his/her own stock. This process occurs generally either by a decree or by any agreement between the counterparties which occurs by common accord. Terminating a joint ownership occurs either by verbatim or by muhayye or in return for a charge.

The case of partition of joint ownership takes up a significant position. in many regions, there are serious problems on the partition of innovation (major) right of joint ownership. The studies conveyed in Islamic fiqh doctrine on the partition of joint ownership are rather restricted. In this context, the situation of the right of innovation (which belongs to major land/Superficies solo cedit) for those lands those are subject to joint ownership and the regulations of Islamic fiqh doctrine on this topic are always concerned about. In this study it is aimed at conveying an investigation on the situation of innovations on the partition of lands which are subject to joint ownership (partnership or jointly).

Key Words: Partition, Portion, Innovation, Joint, Partnership.

GİRİŞ

Mülkiyet, insanlık tarihi kadar eski, fitri olarak talep edilen iktisadi bir kavramdır. İnsanoğlu yeryüzüne ayak bastığı günden itibaren bu kavramla karşı karşıya kalmıştır. Mülkiyet hakkı meşru bir hak olup tartışmalara, çatışmalara ve çekişmelere her daim konu olmuştur. İslâm kültür tarihinde özel mülkiyet açıkca kabul edilmiştir. Klasik fıkıh doktrinleri de bu özel mülkiyet esasını temel almış ve mülkiyeti emeğe dayandırmıştır.¹ İslâm, diğer bir çok konuda olduğu gibi mülkiyet anlayışında da, mülkiyetin kazanılması ve kullanılmasıyla ilgili ciddi değişiklikler getirmiştir. Ancak özel mülkiyetin temeline dokunmamıştır.² Kur'ân'da, mülk edinme duygusunun fitrî olduğu, mal sevgisinin insanın temel hazlarından birini teşkil ettiği, bu hakkın meşru ihtiyaçlarını karşılama yanında "*toplum menfaatini tatmin*" edecek şekilde kullanılması yönünde tavsiyeler bulunur.³ Bazı ayetlerde "*mülkiyet*"⁴ ve "*mal*"⁵ kavramı insanlara izafe edilmiş, malın onların tasarrufunda olduğu bildirilmiş, bazıları da fertlerin kazanç elde etmelerinden ve harcamalarından söz edilmiştir.⁶ Haksız yollardan mal edinmenin yasaklanması⁷ ve mala karşı işlenen suçların cezalandırılması da⁸ emeğe olan saygının bir göstergesi olarak algılanmıştır. Eşya üzerinde

¹Özellikle Hanefî fıkıhında mülkiyetin temelini, emek unsuruna dayandığı vurgulanmıştır.

Kişinin ömür boyu verdiği emeğin yakınlarına miras yolu ile aktarılması benimsenmiştir. Emek ve mülkiyet dengesini bozacak şekilde mirasın bir ya da birkaç akrabaya aktarılması yolu kabul edilmemiştir. Örneğin İmam Şâfiî'de özel mülkiyetin temelinde insan emeğinin varlığına dikkat çeker. (Şâfiî, Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, Mısır 1329, III, s. 265-266) İbn Haldun'da mülkiyetin emeğin mahsulü olduğunu, insanın emek sarfederek ele geçirdiği şey onun mülkü olup başkası ancak karşılığını vererek bundan faydalanabilir. (İbn Haldun, Abdurahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Beyrut II, 320-332); Muhalled Bâkir es-Sadr'da mülkiyeti emek unsuruna dayandırmıştır. (Sadr, Muhammed Bakır, **İslâm Ekonomi Sistemi**, I, (Ter. Mehmet Keskin-Sadettin Ergin), Rehber Yayınları, Ankara 1993, I, 352) İslâm hukukunda mülkiyet, insanın vazgeçilmez haklarından sayılmış, korunması gereken beş ana maslahat arasında kabul edilmiş bu hakka yapılan saldırılara da hukukî ve cezâî müeyyedeler öngörülmüştür.

²İbn Kayyım el-Cevziyye, **Hikmetü'l-İbtîlâi**, Dâru's-Selâm, Beyrut 1984, s. 42-50.

³Âl-i İmrân 3/14; İsrâ 17/100; Fecr 89/20.

⁴Mecelle'de "*mülk, insanın malik olduğu şeydir*" şeklinde tanımlanmıştır. Mecelle Md.125.

⁵Ali Haydar, **Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm**, Beyrut trs, I, s. 228.

⁶Bakara 2/267-274-279; Âl-i İmrân 3/186; Nisâ 4/32; Nur 24/61.

⁷Bakara 2/188-279; Nisâ 4/10-29.

⁸Mâide 5/33-38.

doğrudan veya dolaylı olarak hâkimiyet sağlayan haklar, *aynî* veya *menfaat* haklarıdır.⁹ Bu hâkimiyet genellikle bir hakka dayanmaktadır. Eşya üzerindeki hâkimiyet bir hakka dayanıyorsa "*aynî ve menfaat hakları*", bir hakka dayanmayıp sadece fiili bir tasarruftan ibaret kalıyorsa buna da "*zilyetlik*" denmiştir.¹⁰ Bu bağlamda zilyetlik eşya üzerindeki hâkimiyet hakkından değil eşya üzerindeki tasarruftan yani emekten doğan bir hak olmaktadır. Zilyetliğin fonksiyonlarını ifa etmek üzere genellikle hukuk sistemleri, mülkiyeti korumak amacıyla tapu siciline yer vermişlerdir.¹¹

Mülkiyet, bireysel olabileceği gibi müşterek de olabilir. Müşterek mülkiyet konusu, *hukukî bir mesele* olup çeşitli hükümlere ihtiyaç duyar. İslâm fıkıh doktrininde, sadece *ferdi mülkiyet* ve "*müşterek mülkiyet*" kavramları kullanılmıştır. Ancak İslâm fıkıh doktrininde müşterek mülkiyetin kapsamına günümüzdeki *birlikte mülkiyetin iştirak ve müşterek mülkiyet* çeşitleri de girmektedir. Günümüz hukukunda müşterek mülkiyet yerine *birlikte mülkiyet* üst kavramı kullanılmış, bu kavramın kapsamına ise *paylı ve elbirliği* mülkiyet taksimatı yapılarak sistematik bir yapı kazandırılmaya çalışılmıştır.¹² Günümüzdeki müşterek mülkiyet, genellikle İslâm hukukunun esaslarına uyumlu bir müessese olmasına rağmen; iştirak halindeki mülkiyet İslâm fıkıh doktrininin esaslarına uymadığı da ifade edilmiştir. İştirak halindeki mülkiyetin, müşterek mülkiyetin kapsamında değerlendirilmesi gerektiği, iştirak halindeki mülkiyete herhangi bir ihtiyaç da bulunmadığı bazı bilginler tarafından eleştirilmiş-

⁹Arsal, Sadri Maksûdî, *Hukukun Umumî Esasları*, Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1937, s. 129; Kurtûbî, Muhammed b. Ahmet b. Reşid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1988, II, s. 26; Zerkâ, Mustafa Ahmet, *Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âmir*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1968, I, s. 257.

¹⁰Mecelle Md. 1679; Ali Haydar, IV, 373; Harun Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle*, İstanbul 1328, VIII, s. 9; Oğuzman, M. Kemal / Seliçi, Özer / Oktay / Özdemir, *Eşya Hukuku*, Filiz Kitapevi, İstanbul 2006, s. 48-53.

¹¹Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve Edilletühü*, Dâru'l-Fıkr, V, Dimeşk 1989, s. 489-495; Demir, Fahri, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 1-45; Karaman, MİH, III, s. 7-8; Oğuzman / Seliçi / Oktay / Özdemir, s. 117.

¹²Bkz. MK. 688-701.

tir.¹³ Mülkiyet hakkının konusu kural olarak eşyadır. Bu eşya *menkul / taşınır* veya *gayrimenkul / taşınmaz* olabilir.¹⁴

Roma hukuku, *birlikte mülkiyetin* sadece bir türü olan *müşterek mülkiyeti* tanımıştır.¹⁵ Roma'da mülkiyete ilişkin en eski dönemlerden beri bilinen temel kural, (*superficies solo cedit*) "*üst araziye aittir.*" Bu kurala göre her hangi bir arazi üzerindeki muhdesat (*inşa edilen binanın veya dikilen ağaçların mülkiyeti, binayı yapan veya ağacı diken kim olursa olsun*) arazinin sahibine ait olmaktadır.¹⁶ Cermen hukuku ise *iştirak halindeki mülkiyeti* esas almıştır. Cermen hukukunda ise temel kural *istihsal prensibi* olup bu da "*eken biçer*" sözü ile ifade edilmiştir.¹⁷ İştirak halindeki mülkiyet anlayışı, Cermen hukukundan öncelikle İsviçre'ye geçmiştir. Daha sonra Türk Medeni Kanunu da İsviçre'den alınmasıyla iştirak halindeki mülkiyet Türk hukukuna girmiştir.¹⁸ Günümüz Medeni Kanununun kabul etmiş olduğu toplu mülkiyet çeşitlerinden iştirak halindeki mülkiyetin menşeinin Cermen hukuku olduğu anlaşılmaktadır. Eski borçlar kanunumuz Mecellede ki esaslar ile Roma hukukundaki müşterek mülkiyete dair esaslar birbirine pek uzak değildir.¹⁹ Taksim konusu oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Ancak biz konuyu müşterek mül-

¹³Ayrıntı için bkz.Kuley, M. Muin, Toplu Mülkiyet, **Müşterek Mülkiyet, İştirak Halindeki Mülkiyet, İzale-i Şuyû**, İstanbul 1959, s. 6.

¹⁴Mecelle Md. 126; Ayan, Mehmet, **Eşya Hukuku Mülkiyet**, Mimoza Yayınları, Konya 2000, II, s. 8; Bilge, Necip, **Hukuk Başlangıcı**, Turhal Yayınları, Ankara 1990, s. 236.

¹⁵Kuley, s. 6.

¹⁶Tahiroğlu, B, **Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları**, İstanbul 1981, s. 43-51; T; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, **Tekinay Eşya Hukuku**, Filiz Kitapevi, İstanbul 1989, s. 796.

¹⁷Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 540.

¹⁸Kuley, s. 6-8.

¹⁹Bugünkü Medeni Kanunumuzun temeli İsviçre'den iktibas edilmiştir. İştirak halindeki mülkiyet başlangıçta faydasına pek inanılmamış ve hakkında tenkit yazıları yazılmış, bu mülkiyete ihtiyaç olmadığı, bu mülkiyet anlayışı pek çok karışıklıkları da beraberinde getireceği, mirasın taksiminde de buna ihtiyaç olmadığı, karı-koca malları içinde esasen kanunumuzun mal ayrılığı rejimini kabul ettiği gerekçelerle pek çok kimse tarafından tenkit etmiştir. İştirak halindeki mülkiyet anlayışının miras taksiminde de pek çok dağınıklık ortaya çıkacağını, her ülkenin kendi koşullarına göre yapılan bir düzenleme olduğunu, bizim hukuk sistemiyle bağdaşmayacağı konusunda ilk makale Lütfi Fikri tarafından yazılmıştır. İştirak halindeki mülkiyetin tanınması bir sistem değişikliğini de beraberinde getirmiş ve sonuçta iştirak halindeki mülkiyetin taksimi konusu fiiliyatta pek işlerliği görülemediğinden taksimi de zaten pek çok problemlerle karşılaşmaktadır. Tartışmalar için bkz. Kuley, s. 11-13.

kiyetin (*müşterek ile iştirak halindeki arazilerin*) taksimi ve muhdesatlarının durumu ile sınırlandırmış bulunmaktayız.

1. TAKSİM

“Ksm” kökünden türeyen *kısmet / taksim* kelimesi lügatt; “*pay etmek, kısım kısım ayırmak, dağıtmak, bölüştürmek*” anlamlarına gelmektedir.²⁰ Pay anlamında “*kısım, miksem, kasîm*”, paylaştırıcı anlamında ise “*kassâm, kâsim*” kelimeleri de kullanılmıştır.²¹ Yemin anlamına gelen “*kasem*” kalıbı da aynı kökten gelmektedir.²² Taksim istilahta “*şâyi hisseli mallarda ortakların hisselerinin muayyen hale getirilmesi*” şeklinde tanımlanmıştır. Fakîhler genellikle *kısmeti*, “*şâyi hisselerin tayin ve tahsis edilmesi*” şeklinde tarif etmişlerdir.²³ Mecelle ise, “*malın bütüne yaygın (şâyi) hisseyi belli hale getirmek*” şeklinde tanımlamıştır.²⁴

Fıkıh ekolleri taksimi çeşitli şekillerde tanımlamışlardır: Hanefiler’e göre taksim, “*şâyi malın her cüzüne dağılmış olan bir payı muayyen veya özel bir mekanda toplayıp bir araya getirmektir.*”²⁵ Şâfiiler ve

²⁰İbn Manzur, Cemâlüddin Muhâmmmed b. Mükerrrem, **Lisânü’l-Arab**, XIV, Dâru Sâdr, Beyrut 1968, s. 478-480; Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhâmmmed b. Ya’kûb, **el-Kâmûsü’l-Muhît**, (tahk. Muhâmmmed Naim el-Arkasûsî), Beyrut 1987, “Ksm Md”; s. 1483; Zebîdî, Muhâmmmed Murtazâ, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, VII, “Ksm Md”, (tahk. Ali Şeyrî), Beyrut 1994; İbn Âbidin, Muhammed b. Emin, **Reddü’l Muhtar**, İstanbul 1964, VI, s. 253-273; Kâsânî, Alaeddin Ebu Bekir b. Mesud, **Bedâi’u’ş-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi**, VII, Kahire 1910, s. 17; Berki, Ali Himmet, **Açıklamalı Mecelle**, Hikmet Yayınları, İstanbul 1979, s. 1046; Kâsânî, VII, s. 17; Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet, **el-Mebcut**, Beyrut 1978, XV, s. 2; Mevsîlî, Abdullah b. Muhâmmmed, **İhtiyâr li Talî’lil-Muhtâr**, İstanbul 1990, II, s. 72; Zühaylî, V, s. 656; Firmûz, Muhammed, **Dureru’l Hükkâm fi Şerhi Ğururi’l Ahkâm**, II, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1976, s. 420; Merġinânî, Ali. Bekr, **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî**, IV, Fethu’l-Kadir ile Birlikte, İstanbul 1986, s. 41; İbn Rüşd, Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmet, **Bidâyetü’l-Müctehid ve Ni-hâyetü’l-Muktesid**, Karaman Yayınları, II, İstanbul 1985, s. 222.

²¹Serahsî, XV, s. 2; İbn Âbidin, VI, s. 253-254; Kâsânî, VII, s. 17; Pakalın, M. Zeki, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul 1993, II, s. 274; Aktan, Hamza, “*Kısmet Md*”, **DİA**, XXV, s. 497-498.

²²İbn Manzur, “*Ksm Md*”; Firuzâbâdî, “*Ksm Md*”; Zebîdî, “*Ksm Md*”.

²³İbn Âbidin, VI, s. 253-273; Kâsânî, VII, s. 17; Serahsî, XV, s. 2; Mevsili, II, s.72; Zühaylî, V, s. 656; Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 308.

²⁴ İbn Kudâme Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah, **el-Muğni**, IX, Beyrut 1992, s. 112; Mecelle Md 1114.

²⁵Zeylâî, Abdullah b. Yusuf, **Tebyinü’l-Hakâik ala Kenzi’l-Dekâik**, Beyrut ts, V, s. 264; Tahtâvî, **Haysiyet’-Tahtâvi ale’d- Dürrü’l Muhtâr**, Beyrut 1975, V, s. 178, İbn Hümâm,

Hanbeliler'e göre ise taksim, "ölçmek veya başka bir yolla payları kısımlara ayırmak suretiyle birbirinde ayırdetmek ve birini ötekinden ifraz etmektir."²⁶ Mâlikiler'e göre taksim, "paylaştırma (akar veya başka şeyde) ortak malda her ortağın malının tayin edilmesidir."²⁷ Bu tariflerden taksimin konusunun müşterek mülkiyet olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla taksim, payları birbirinden ayırmaktan (ifraz) ve birini öbürü ile değiştirmekten (mubâdele etmekten) ibarettir. Keza her bir müşterek mâlikin payı, paylaştırılan şeyin bütün cüzlerini kapsayacak vaziyettedir.

VIII, s. 2; Meydânî, Abdülğani el-Ğânîmî, **Lübab fi Şerhi'l Kitap**, Dersaadet, İstanbul trs, IV, s. 91; Zerkâ, **Medhal**, I, s. 262.

²⁶Kısmet kavramı için pek çok tarifi yapılmıştır. Kısmet, "şâyi (malın her cüzüne yayılmış) hisseyi belirli bir yerde toplamak", "birden fazla kimselerin bir şeydeki şâyi hisselerini bir kıstas (ölçü, birim) ile tayin ve tahsis etme, bir araya toplama işidir." (Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.s. 308); İmam Şâfiî kâsımların hakimler gibi olduğunu söylemektedir. Yani kâsımların kaza fonksiyonunu icra ettiklerini söylemektedir. Malikilerde taksim, "iki veya daha fazla ortağın müşterek maldaki şâyi hisselerinin, o maldaki tasarruf hakkını paylaşırma şeklinde de olsa belirli hale getirilmesidir. Bu işlem kur'a veya karşılıklı rıza ile olur." İlk dönem miras davlarında bizzat dava mahalline giderek, gerekli tahkikatları yapıp ihtilaf hakkında bir neticeye vardıktan sonra davayı hükme bağlayan, ev, tarla ve arsa gibi gayri menkul veya menkul varisler arasında taksim eden memura bu ad verilmiştir. Bazılarına göre kasım icra memuru konumundadırlar. İbn Nüceyn, Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısri, **el-Bahru'r Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Mısır 1916, VIII. s. 168; Dâmad, Şehzâde Muhammed b. Süleyman, **Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Multekal Ebhûr**, İstanbul 1910, II, 487; İbn Âbidin, VI, s. 269; Huraşi, **Haşiye**, VII, s. 183; Zürkânî, Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, **Şerhu'l Zürkânî al'a Muvatta İmam-ı Mâlik**, IV, Beyrut 1990, VI, s. 193; Şâfiî, Hanbeli ve Caferilere göre payları birbirinden ayırd etmektir. Şirbînî Muhammed Hafîb, **Muğni'l Muhtaç ilâ Mârifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc**, Beyrut trs, V, s. 418; Heytemî, Şihâbuddin Ahmet İbnü'l Hacer, **Havâşî Tuhfetü'l Muhtâc Bi-Şerhi'l Minhâc**, X, İslâmî Kitaplar Nâşırı, Midyat trs, s. 193-210; Remli, Şemsuddin Muhammed b. Ahmet, **Nihayetü'l-Muhtaç ilâ Şerhi'l Minhâc**, Beyrut 1984, VIII, s. 283; Aktan, Hamza, "Kısmet Md", **DİA**, XXV, s.497-498; Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, s. 7-47; İbn Kudâme, IX, s. 114; Behûtî, Mansur b. Yûnus b. İdris, **Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ**, (nşr. Halil Musaylîhî Mustafa), Dâru'l Fıkr, Buyrut 1982, VI, s. 364.

²⁷Derdîr, **Şerhu's-Sağîr**, Mısır trs, III, s. 359.

²⁸Koşum, Adnan, **İslâm Hukukunda Taksim**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995, s. 12-15.

2. TAKSİMİN HUKUKİ DAYANAĞI

Taksimın hukukî dayanağı Kur'ân ve Sünnettir.

a) Kur'ân:

Kur'ân'da "ölenin terekisi taksim edilirken mirasçı olmayıp ölene yakınlığı bulunanlar, yetimler ve yoksullar hazır bulunurlarsa gönüllerini almak için bölünen maldan bir şey verin"²⁹ buyurulmuştur. Ayet her ne kadar miras taksimi konusunda gelmiş olsa de hüküm, yalnızca miras taksimine mahsus olmayıp bütün taksimleri içermektedir.³⁰ Öte yandan ganimetlerin paylaşılması ile ilgili "savaşta ganimet olarak aldığımız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a Peygambere, Peygamberin yakınlarına, yetimlere, fakirlere, yolda kalmışlara aittir..."³¹ buyruğu zımnen taksimın meşruiyetine delalet eder. Zira söz konusu olan ganimetlerin 1/5 – 4/5 (savaşa katılan gazilere) ayrılması ancak taksim ile bilinebilir. Buradaki ayetler; *aynî mülkiyetin* taksimine delildir.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerim, "Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, haber ver. İçme sırası kiminse o gelip suyunu alsın"³² buyurmuştur. Bu ayet Salih Peygamber ile kavmi arasındaki su ihtilafının çözümü hakkındaki haberi ifade etmektedir. Mucize deve ile Salih Peygamberin kavmi arasında nöbetleşe suyu kullanma (**muḥâyee**) yoluyla paylaşmanın caiz olduğuna delildir. Buradaki ayet ise; *menfaat mülkiyetinin* taksimine delildir.

b) Sünnet: Taksim, sünnet ile sabittir. Bir hadiste "cahiliye döneminde taksim edilmiş her mal, taksim edildiği şekil üzeredir. İslâm döneminde yapılan taksimât, İslâm'ın taksim esaslarına göredir"³³ buyrulmuştur. Hz. Peygamber Hayber ve Huneyn'de alınan ganimetleri, savaşa katılanlar arasında paylaşması,³⁴ Sahâbiler arasında mirasları taksim etmesi³⁵ ve "her

²⁹Nisâ 4/8.

³⁰İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, **Muhalla**, VI. Beyrut trs, VI, s. 419; Cessas, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er- Râzî, **Ahkâm'ı Kur'ân**, (thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî) Beyrut 1985, II, 368; Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebu Bekr, **el-Câmîu'l - Ahkâmu'l-Kur'ân**, V, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 2006, s. 49.

³¹Enfâl 8/41.

³²Şuarâ 28/155.

³³Ebu Dâvûd, *Talak* 30; İbn Mâce, *Ferâiz* 14; Muvattâ, *Akdiye* 35; Ahmet b. Hanbel, II, s. 219.

³⁴Ganimetlerin ve zekâtın dağıtımı konusunda bkz. Şirbînî, III, 92-106.

³⁵Zeylâi, IV, s. 178.

hak sahibine hakkını verin"³⁶ buyurması, taksim sünnetindeki hukukî dayanaklarından. Bu konuda pek çok hadis bulunmaktadır.³⁷ Bu hadisler hem *miras mülkiyetinin* hem de *mûşterek mülkiyetin taksimine* şamildir. Yani günümüz hukukundaki iştirak halindeki mülkiyeti de ihtiva etmektedir.

c) Sahabe Döneminde: Kâsımlık müessesesi, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren uygulanan bir müessesedir.³⁸ Nitekim Hz. Ali'nin döneminde kâsımlık görevini yapan ve kassâm olarak bilinen Abdullah b. Yahya el-Kindi olduğu, bu görev karşılığı olarak da devletten ücret aldığı söylenmektedir.³⁹ Keza Hz. Ömer döneminde bir topluluk, başkasının arazi sine hurma diker. Arazi sahipleri davayı (arazi kendilerinin olduğu için) Hz. Ömer'e götürürler. Hz. Ömer şöyle buyurur: "*Onlara araziyi teslim edip, ağaçların kıymetini size vereceğim.*"⁴⁰ Bu anlayış hem *aynî* hem de *men-*

³⁶Ebu Davut, *Buyu*, 88; Tirmizi, *Vesâyâ*, 5; İbn Mâce, *vesâyâ*, 6.

³⁷Hz. Peygamber, Sahâbenin izni olmadan başkasının malına el uzatılmaması gerektiği ilkesini sık sık vurguladığı gibi (Ahmet b. Hanbel, **Müsned**, V, s. 72) vedâ hutbesinde bu husus açık bir şekilde tekrarlanmış (Buhâri, *İlim* 9-37.) meşru müdafaa içinde malını korumaya çalışırken öldürülenin şehid mertebesinde olduğunu bildirmiş (Müslim, *İman* 226) emeği ve meşru kazancı teşvik etmiştir. (Buhârî, *Buyu*' 15) Öte yandan Hz. Peygamber (sav), işletilmeyen sahipsiz araziye ihya edenin ona sahip olacağını belirtmesi, araziye iktâ olarak verilmesi gibi söz ve uygulamaları da İslâm'da özel mülkiyet anlayışının benimsendiğinin açık göstergesidir. Başkalarının malına el uzatmanın haramlığı ilkesi *mülkiyet hakkı* başta olmak üzere *kul haklarının* temelini oluşturur ve bu yönüyle mülkiyet hakkı Şârin bir hükmüdür. Nitekim Peygamberimiz (sav), "*Her kim başkasına ait araziden bir karış yer gasp ederse Allah onu kıyamet gününde yedi katı ile gasp edenin boynuna geçirir*" buyurmuştur. (Buhârî, *Mezâlim*, 13; Müslim, *Müsâkât*, 142) Mûşterek mülkiyette sınır işgalleri bu konuda düşündürücüdür. "*Kıyamet gününde, gasp edilmiş bütün haklar sahiplerine geri verilecektir.*" (*Riyazüssalihîn*, 1/253) "*Bir kimse haksız olarak başkasının bir karış yerine tecavüz ederse, o yerin yedi katı da o kimsenin boynuna geçirilir.*" (*Riyazüssalihîn*, 1/255) "*Bir kimse, kardeşinin haysiyetine veya malına tecavüz etmişse, altın ve gümüş bulunmayan kıyamet gününden önce ondan helâllik alsın. Aksi halde, o gün varsa iyilikleri/sevapları alınıp yaptığı tecavüz ölçüsünde hak sahibine verilir. İyilikleri/sevapları yoksa haksızlığa uğrayanın günahlarından alınıp ona yükletilir.*" (*Riyazüssalihîn*, 1/258)

³⁸Atar, **Fahrettin, İslâm Adliye Teşkilatı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 143.

³⁹Serahsî, XV, s. 102; Atar, s. 144.

⁴⁰Belazurî, **Füthü'l-Buldân**, I, Beyrut 1958, s. 54, 56; İbn Zenceveyh, *Kitabu'l-Emvâlden naklen*, Ali şafak, **İslâm Arazi Hukuku**, İstanbul 1977, s. 322, 323. Meselâ Hz. Ömer ölü araziye ihya için çeviren, üç yıl içinde ihya etmezse artık hak iddia edemeyeceğine hükmettiği gibi, ardı ardına üç yıl bir araziye işlemeyenin elinden, devlete ait bu arazi geri alınmakta idi. Diğer yandan miri arazinin tasarruf hakkını düşüren on yıllık hak düşürücü süre tanınmıştır. Mecelle'de zaman aşımı konusu on beş maddede düzenlenmiştir. (Arazi

faat mâlikine işaret etmektedir. Bu uygulama günümüzdeki üst hakkı⁴¹ olan irtifak hakkının ilk emâresi olarak görülebilir.^{42, 43}

Öte yandan her bir ortağın müşterek mülkiyetteki menfaatinin tamamlanması için kendi payında bağımsız olarak tasarrufta bulunabilmesi gerekmektedir. Böyle bir taksime insanlar ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu ihtiyaç ve zaruret, taksimin *istihsânen aklî* delillerindedir.⁴⁴

3. TAKSİM ÇEŞİTLERİ

Fıkıh ekolleri arasında taksimin çeşitleri farklı olmasına rağmen⁴⁵ genellikle taksim, rızâî ve kazâî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁴⁶

a) Rızâî Taksim: Müşterek mâlikler yargı yoluna başvurmadan kendi aralarında karşılıklı rıza ile yaptıkları veya paydaşlardan her birinin rızasıyla hâkimin yaptığı taksimdir.⁴⁷

b) Kazâî Taksim: Müşterek arazi taksiminde paydaşlardan hiç birinin zararı olmadan ve birine ivaz verilmesini gerektirmeyen paydaşların birinin veya bir kısmının isteği üzerine hâkimin cebren veya hükmen yaptığı taksime denilmektedir.⁴⁸ Taksimi ancak müşterek mâlikler talep

Kanunnamesi, madde, 20; Ali Haydar Efendi, **Arazi Kanunu Şerhi**, s. 109, 114; Mecelle, madde, 1660, 1675; Ali Şafak, s. 323, 324.

⁴¹Oğuzman, M. Kemal-Seliçi, **Özer, Eşya Hukuku**, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982, s. 822–823.

⁴²Oğuzman / Seliçi, s. 733–734.

⁴³İrtifak ve intifa hakları aynı haklardandır. Aرسال, s. 130.

⁴⁴İbn Kudâme, IX, s. 112; Meydânî, IV, s. 94.

⁴⁵Çünkü her mezhep paylaştırmaya başka bir açıdan bakmıştır. Hanefiler cebren ve rızaen, bu taksimatı da “*tefrîk veya fertlere tahsis yoluyla paylaşırma ile cem yolu ile paylaşırma*” yani her bir ortağın payının ayrı ayrı bir yere toplanması demektir. (Mecelle Md 1115); Malikilere göre, *rıza ve kura* yolu ile paylaşırma, (Derdî, III, s. 662–664 İbn Cüzey, **el-Kavâninü'l-Fıkhîyye**, Beyrut 1989, s. 284) Şâfiilere göre *ifraz, payların tadili ve red yolu ile paylaşırma*, (Bâcûrî, İbrahim, **Hâsiyetü'l-Bâcûrî alâİbni Kasım**, Matbaatu Kutubi'l-Arabiyye, Mısır trs. II, s. 352–354) Hanbelîlere göre *rıza ve mecburi* paylaşırma türleri bulunmaktadır. Behûtî, VI, s. 364–369; Karaman, **MİH**, III, s. 46.

⁴⁶Kâsânî, VII, 19–22; Mecelle Md. 1121–1122; Ali Hafif, **el-Milkiyyefi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye**, Beyrut 1990, s. 24; Oğuzman / Seliçi / Oktay / Özdemir, s. 316.

⁴⁷Ali Haydar, **Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm**, Beyrut trs, III, s. 343; Behuti, **Keşşafu'l-Kınâ**, VI, s. 378; Ayan, s. 65; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 614.

⁴⁸İbn Kudâme, XI, s. 119; İbn Âbidin, V, s. 184; Serahsî, XV, s. 4; Mevsilî, II, s. 73; Behûtî, VI, s. 378; Bilmen, VII, s. 170; Mecelle Md.1122.

edebilir.⁴⁹ Bu bağlamda müşterek mülkiyetin çeşitleri önem arz etmektedir.

4. MÜŞTEREK MÜLKİYET VE ÇEŞİTLERİ

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mülkiyet, *bireysel ve müşterek (paylı)* mülkiyet olmak üzere ikiye ayrılır. Bireysel mülkiyette eşya üzerindeki mülkiyet hakkı tek bir kişiye aitken; müşterek mülkiyette birden çok kişi aynı anda aynı eşyaya mâliktirler.⁵⁰ İslâm hukukunda konu daha çok “*şeriketü'l-mülk*” başlığı altında incelenmiştir. Modern hukukta birlikte mülkiyet, “*müşterek mülkiyet / paylı mülkiyet*” ve “*iştirak halindeki mülkiyet / elbirliği mülkiyeti*” şeklinde taksim edilmiştir.⁵¹ İslâm fıkıh doktrinde(modern hukuktaki gibi) iki tür birlikte mülkiyetten söz edilmeyip her biri *müşterek mülkiyet* altında ele alınmıştır. Ancak biz konuyu daha iyi anlayabilmek için bu makalemizde günümüzün mülkiyet taksimatını elealmış bulunuyoruz.

⁴⁹Ayan, s. 68; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 631; Oğuzman / Seliçi, s. 342.

⁵⁰Hacak, Hasan, “*Mülkiyet*”, *DİA*, XXXI, S. 546.) Bunun yanında toprağın en önemli üretim araçlarından bir kabul edilmesi sebebiyle bilhassa toprak üzerindeki özel mülkiyet geniş teorik tartışmalara konu olmuştur. İktisadi yapının tarıma dayalı olduğu toplumlarda birey ve toplumların geçim kaynağı toprak geliri olması hasebiyle toprağa bağlılıkları günümüz insanına göre daha çoktur. Bunun da üretim biçimi olarak toprağın algılanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bugün bu durum daha çok rant getiren şehirlere doğru bir gelişim göstermiştir. Mülkiyetin bir ayrımı da özel mülkiyet ve kolektif mülkiyet şeklindedir. Özel mülkiyetin fertlere, kolektif mülkiyetin ise topluma ait olmasını ifade eder. Karaman, *MİH*, III, s. 44.

⁵¹Mülkiyet kavramının tanımına Medeni Kanunda yer verilmediği gibi, Anayasada da mülkiyetin tanımı yapılmamıştır. Ancak, 4721 sayılı Kanununun 683 üncü maddesinin ilk fıkrasına göre; bir şeye malik olan kimse, hukuk düzeninin sınırları içinde o şey üzerinde dilediği gibi **kullanma, yararlanma** ve **tasarrufta** bulunma yetkisine sahiptir. Medeni Kanundaki mülkiyet kavramına ilişkin düzenlemeler ve genel hükümlerden hareketle **mülkiyet**; maddi varlığı olan şeyler üzerinde tam egemenlik sağlayan bir hak olarak tanımlanabilir. Mülkiyet hakkının verdiği yetkileri, o şeyin malikinin rızası olmadan başkaları kullanamaz. Malik, malını haksız olarak elinde bulunduran kimseye karşı istihkak davası açabileceği gibi, her türlü haksız el atmanın önlenmesini de dava edebilir (MK. Md. 683/2). Ancak, mülkiyet hakkının kullanımının da sınırları vardır. Akipek, s. 44; Aybay, Aydın / Hatemi, Hüseyin, **Eşya Hukuku**, Vedat Kitapçılık, İstanbul 2009, s. 127-146; Ayan, s. 28; Tekinay/Akman/Burcuoğlu/Altop, s. 564; Ertaş, Şeref, **Eşya Hukuku**, Ankara 1989, s. 167; Velidedeoğlu, Hıfzı V, **Türk Medeni Hukuku**, İstanbul 1963, s. 705; Dural, Mustafa, **Eşya Hukuku Dersleri**, İstanbul 1981, s. 65.

a) İştirak Halindeki Mülkiyet

İştirak halindeki mülkiyet, bir mal üzerinde birden fazla kimse arasında (miras gibi) hukukî bir münasebetten doğmuş olan iştiraktır. İştirak halindeki mülkiyette hisseler, muayyen olmadığından herbirinin ittifakı olmadan hissedarlar kendi hisselerinde münferiden tasarruf edemezler. Bu haliyle iştirak halindeki mülkiyet, müşterek mülkiyet kavramından ayrılmaktadır.⁵² Ayrıca bu tür mülkiyette arazilerin küçük parçalara ayrılması ve verimsizleştirilmesini önlemek amacıyla muhâyee olarak taksimine de imkan verilmiştir.⁵³ Miras halindeki mülkiyetin taksim edilmemesi yönünde rivayetler de bulunmaktadır.⁵⁴

İştirak halindeki mülkiyet, aralarında bireysel ilişki bulunan şahısların bu kişisel ilişki bağı dolayısıyla bir eşyanın mülkiyetine birlikte sahip olmalarıdır. İştirak halindeki mülkiyetin doğumundan önce bu ilişki bulunmaktadır. Müşterek halindeki mülkiyette bu ilişki (bağ) mülkiyetin doğumundan sonra ortaya çıkar. İştirak halindeki mülkiyette bu ilişki ancak kanunun öngördüğü şekillerde gerçekleşebilir. İştirak halindeki mülkiyette, üzerinde serbestçe tasarruf edebilecek paylar mevcut değildir. Eşyada tek bir mülkiyet söz konusudur ve mülkiyet fikri paylara ayrılmamıştır.⁵⁵

b) Müşterek Mülkiyet

Müşterek mülkiyet, birden fazla kişinin bir şeye kanun veya sözleşme ile (1/3-1/5 gibi) muayyen fakat şâyi olmak üzere mâlik olmaları ve müşterek mâliklerin payları fiilen bölünmemiş olması durundaki ortaklıktır.⁵⁶ Günümüz hukuk doktrininde “müşterek mülkiyet birden ziyade kimselerin aynı eşya üzerinde bilfiil taksim edilmemiş hisselerine mâlik

⁵²Akipek, s. 44; Oğuzman / Serici / Oktay / Özdemir, s. 276; Erdoğan, s. 273; Erbay / Hatemi, s. 145; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 564; Oğuzman / Seliçi, s. 347.

⁵³İştirak halindeki mülkiyet ortakların birinin ölmesiyle müşterek mülkiyete dönüşmesi gibi problemlere karşılaşıldığı da bir gerçektir. Arazi parçası çok küçük maliklere pay edildiği takdirde verimlilik ve menfaat konusu ihlale gireceğinden bu arazilerin belli metre kare altına düşüldüğünde taksime kabil olamayacağı bazı hukuk sistemlerinde kabul edilmiştir. Bu hususta izlenecek genel politikaların olması elbette önem arz eder. Taf. bkz.Akipek, s. 44.

⁵⁴İbn Rüşd, II, s. 222-223.

⁵⁵Ayan, s. 77-78; Sayman / Elbir, s. 323; Akipek, II, s. 45; Aybay / Hatemi, s. 147; Gürsoy / Eren / Cansel, s. 432-433.

⁵⁶Erdoğan, s. 435.

bulunmalarından husule gelen bir birlikte mülkiyet şeklidir” diye tarif etmişlerdir.⁵⁷ Bu özellikten dolaydır ki, mülterek mâliklerden şâyi hisse sahibi, kendi hissesi kadar bir yer veya parçayı belirleyerek o yere sahip olamaz. Çünkü, o ayırdığı kısımda yine aynı nispetlerde diğer mülterek pay sahiplerinin de mülkiyet hakkı vardır.⁵⁸ Mülterek mülkiyette iştirak, arazinin bütün cüzleri va bütünleyici parçaları üzerinde tahakkuk eder.⁵⁹ Bu kuralın kanundan doğan istisnaları da bulunmaktadır.

Nitekim klasik İslam hukuku kaynaklarında kavram ve müesseselerin, net bir şekilde birbirinden ayrıldığı da söylenemez. Nitekim Mecelle, iştirak ve mülterek kavramları arasında ayırım yapmaz ve her iki haldeki mülkiyeti de “*hisse-i şâia*” olarak vasıflandırır.⁶⁰ Zira Mecelle 1045–1059 *Kitabu’ş-Şirket* başlığı altında fıkıh ıstılahlarını izah etmiş ve şirketin bir tarifini yapmış ki bu tarif aynı zamanda mülterek mülkiyetin mecelledeki tarifi olarak algılanmıştır.⁶¹ “*Şirket, fil’asıl birden ziyade kimselelere bir şeyin ihtisası ve onların ol şey ile imtiyazıdır*” maddesini takip eden fıkrasında “*fakat öyle bir ihtisasa sebep olan akdi şirket manasında dahi örf ve ıstılah olarak müstağmeldir*” demek suretiyle terminoloji bakımından muhtemel bir karışıklığı önlemek hedeflenmiştir. Mecelledeki, 1060–1197 arasında maddeler, mülterek mülkiyet hükümlerini ihtiva etmektedir. Mecelle 1069. Maddede “*bir mülkte müstakilken sahip olan kimse nasıl ki keyfe mâyeşâ tasarruf ederse, mülki mülterekte dahi sahipleri bil ittifak ol vech ile tasarruf ederler.*” Mülterek mülkiyet kullanma bakımından kabili taksim ise ve diğer hissedarlar da gaip değilse,⁶² mülterek mülkiyet paydaşların arasında taksim edilir. Mülterek mülkiyet kullanma bakımından

⁵⁷Tunaboşlu, **Müslim, Ortaklığın Giderilmesi Davları**, Adil Yayınevi, Ankara 1997, s. 17; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 566; Sayman, F. H, Elbir, H, K, **Türk Eşya Hukuku**, İstanbul 1958, s. 257; Velidedeoğlu, H, Esmer, G, **Gayri Menkul Tasarrufları ve Tapu Sicili Tatbikatı**, İstanbul 1956, s. 190; Kuley, s. 19.

⁵⁸Karaman, III, s. 45; Oğuzman / Seliçi, s. 292–315; Akipek, II, s. 21; Ayan, s. 29.

⁵⁹Bozcalı, Ö. L, **Mülterek Mülkiyet ve İştirak Halindeki Mülkiyet Hükümleri**, İstanbul Barosu Dergisi, İstanbul 1945, s. 553–592; Akipek, J.G, **Türk Eşya Hukuku**, Sevinç Matbaası, Ankara 1971, s. 21; Oğuzman / Serici, s. 237-241; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 527.

⁶⁰MK 623/688-628/699; Erdoğan, s. 435.

⁶¹Bkz. Gözübenli, Beşir, “*Şirket Md*”, **DİA**, XXXIX, s. 198.

⁶²Meydânî, IV, s. 97.

kabili taksim değilse, paydaşlar arasında nöbetleşe *muhâyee* yoluyla bölüşürler.⁶³

Müşterek mülkiyetin hukukî niteliği tartışmalıdır.⁶⁴ Bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte genellikle müşterek paydaşların sahip oldukları paylar eşyanın maddi varlığına ilişkindir. Yani mülkiyet hakkı değil bizzat eşyanın kendisi fiziki parçalara ayrılmıştır.⁶⁵ Diğer bir görüş ise, eşya değil eşya üzerindeki mülkiyet hakkı müşterek mâlikler arasında payları oranında bölünmüştür. Her paydaşın eşya üzerinde kısmi bir mülkiyet hakkı vardır, bu hakların toplamı müşterek mülkiyeti ortaya çıkarır.⁶⁶ Diğer bir görüş ise müşterek mülkiyette tek bir mülkiyet hakkı olduğu yönündedir. Bu hak bazı yetki ve ödevlerden meydana gelmektedir. Müşterek mâliklerin sahip olduğu paylar gerçek bir bölünmeyi değil, fikri bir bölünmeyi ifade eder. Diğer bir ifade ile müşterek mülkiyet payı, bölünebilen ve muayyen bir oran dâhilinde paydaşlara tek tek ait olan yetkileri ve ödevleri kapsar.⁶⁷ Medeni Kanun'da, müşterek mülkiyet düzenlenirken paylar için ayrı, eşyanın bütünü için ayrı esaslar öngörmüştür. Her müşterek mâlik kendi payı üzerinde kural olarak mâlike tanınan bütün hak ve yetkilere sahiptir. O payı üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir. Müşterek mâliklerden biri payını üçüncü şahsa temlik ettiği takdirde diğer müşterek mâliklere söz konusu payı öncelikle satın alabilme (*kanun-i şufa*) hakkı tanınmıştır.⁶⁸ Şimdi de müşterek arazilerin taksiminin niteliği hakkındaki görüşlere yer verelim.

5. MÜŞTEREK ARAZİLERDE TAKSİMİN NİTELİĞİ

Fakihlere göre taksimin niteliği, "*ifraz / temyiz*" ile "*satış / mübadele*" arasında değişmektedir. Hanefilere göre taksim, mutlak manada, misli veya kıyemi olarak ölçülebilen mallarda iki nitelik taşır.⁶⁹ Bunlar,

⁶³Mecelle Md. 1174–1176; Mecelle, hissedarları yekdiğerinin hissesinde yabancı telakki eylemiş, birbirinin vekili olmadıklarını da açıkça beyan etmiştir. Hissedarlardan birinin hissesi diğèrinin yedinde vedia hükmündedir. Hissedarlar hissesini serbestçe satabilirler. Mecelle Md 1075–1087–1088.

⁶⁴Akıpek, s. II, s. 22–23; Gürsoy / Eren / Cansel, s. 401; Hatemi / Serozan / Arpacı, 98–99.

⁶⁵Akıpek, s. II, s. 22–23; Gürsoy / Eren / Cansel, s. 401.

⁶⁶Akıpek, s. II, s. 22–23; Gürsoy / Eren / Cansel, s. 402.

⁶⁷Akıpek, s. II, s. 22–23; Gürsoy / Eren / Cansel, s. 401.

⁶⁸MK.659.

⁶⁹Ali Haydar, I, s. 235–236.

“*ifraz ve mübadele*” dir.⁷⁰ İfraz, müşterek mâlikin hakkını aynî ile alması, mübadele ise, hakkına karşılık ivazı (bedel) almasıdır. İfraz daha çok misli mallarda görülen bir özelliktir. Misliyattan kasıt ise ölçülüp tartılabilen ve bu hükümde çarşı ve pazarda misli bulunan şeylerdir. Esasen misli malın parçaları arasında büyük bir farklılık da bulunmaz. Mübadele ise çoğunlukla misliyattan olmayan şeylerde geçerlidir. Çünkü bu gibi şeylerin birbirleri arasında farklılık vardır.⁷¹ Öte yandan ortak olan şeyler, tür itibariyle aynı ise kıymet itibariyle farklı olup bu tür mallar da zorunlu olarak taksim caiz olur. Şayet müşterek olan şeyler, farklı türden ise mecburi olarak taksim caiz olmaz.⁷² Bu tür müşterek mallarda, adaleti sağlama imkânı olmadığından hâkim paydaşları taksime mecbur tutamaz.⁷³

Taksim, hukukî olarak payların ifraz edilmesi ve hakların birbirinden ayırt edilmesi işlemidir. Ancak taksimde bir red yani bir bedel verme veya paylaştırılanın dışında bir malın reddi (verilmesi) söz konusu ise o vakit bu taksim bir ifraz olmayıp bir “*satıştır.*” Mesela müşterek arazinin bir tarafında bulunan kuyu veya ağacın paylaşılmasına imkân yoksa kura yolu ile paylaşılır⁷⁴ ve kura yoluyla onu alan kişi, kuyunun veya ağacın kıymetinin pay bedelini karşı tarafa öder. Aynı şekilde paylar arasında dengeyi sağlamak söz konusu olduğu takdirde de, kıymet ödemek suretiyle taksim bir *satış* olmaktadır.⁷⁵ Sonuçta taksim bir red değilse “*ifrazdır.*” Yani birinin ötekine hakkı olan bedeli verdiği, (reddettiği) ivazlı bir satış gerçekleşmiş olur. Taksimin geri kalan diğer kısmında ise ifrazdır. Netice olarak taksim bir ifraz işidir. Eğer red varsa o redde tekabül eden miktar bir satıştır.⁷⁶ Buradaki red ara bir akçe gibi durmaktadır. Müşterek mâliklerin taksiminde kıymetler arasındaki teadülü sağlamak için zorunlu olarak devreye giren bir çözümdür. Bu manada mübadele bir yönüyle *ifraz* demektir. Taksim ölçülebilen / tartılabilen

⁷⁰İbn Âbidin, VI, s. 254; Meydânî, IV, s. 91; Merğînânî, IV, s. 41; Mevsili, II, s 73; Zühaylî, V, s. 656; Firmûz, II, s. 420–421.

⁷¹Kâsânî, VII, s. 200; Serahsî, XI, s. 51; İbn Rüşd, II, s. 224; Ebu Zehra, s. 51; Oğuzman / Seliçi / Oktay / Özdemir, s. 12; Demir, s. 38.

⁷²Zerkâ, Medhal, I, s. 265.

⁷³Zerkâ, Medhal, I, (116 Md), s. 265.

⁷⁴Meydânî, IV, s. 101.

⁷⁵Serahsî, XV, s. 32.

⁷⁶Meydânî, IV, s. 91; Kâsânî, VII, s. 26; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, **Mühezzeb**, Matbaatu'l-Bâbî el-Halebî, Mısır trs, II, s. 306; İbn Kudâme, V, 114; Behûtî, VI, S. 365.

şeylerde, arada bir fark bulunmadığından dolayı *buhakikatte* bir taksim olup zahir manada bir *ifrazdır*. Taksime konu olup ta ölçülmeyen / tartılamayan şeylerde ise, arada farklılık olduğundan dolayı açık olarak görülen *mecaz* manada *mubâdele*dir.⁷⁷ Görüldüğü gibi taksim kavramı, hem *terekenin mirasçılar arasında paylaşılması* hem de *müşterek mülkiyetin taksimi için birlikte kullanıldığı* anlaşılmaktadır.⁷⁸

Nitekim Mecellede (md: 1116) “*paylaştırma bir bakıma ifraz, bir bakıma da mübâdele*dir...” denilmektedir. Aynı şekilde 1117. Maddede de “*misliyatıta ifraz yönü ağır basmaktadır...*” ifadesini kullanırken, 1118. Maddede de “*kıyemiyatta mübâdele yönü ağır basmaktadır...*” demektedir. Görüldüğü gibi müşterek mülkiyette asıl olan ifrazdır. Şayet müşterek mâlikler arasında teadülü sağlamak için ivaz gerekliyse bu takdirde sadece o bölümde bir satış söz konusudur. Eğer müşterek mülkiyet ivazsız taksim edilemiyorsa satış yoluyla ortaklığın giderilmesine imkân tanınmış olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak bu satış tarafların karşılıklı rızaları ile gerçekleşecek bir durumdur. Her ne kadar klasik fukaha genellikle taksimi kabil olmayan malların muhayee yapılmasını isteseler de ihtiyaç veya zaruretten dolayı istihsânen satışı da caiz görmüşlerdir.⁷⁹ Sonuçta taksim (*izâle-i şüyû*), müşterek mülkiyet ilişkisinin, paydaşlardan birinin talebi üzerine anlaşmayla veya mahkeme kararına istinaden sona erdirilmesidir.⁸⁰ Taksimın ifraz veya satış olup olmaması meselesini yukarıda ele aldık şimdi müşterek mülkün taksim türleri mevzusuna geçebiliriz.

6. MÜŞTEREK MÜLKİYETİN TAKSİM TÜRLERİ

Müşterek mülkiyet, *aynen taksim* ile nihayet bulabileceği gibi İslâm hukukuna özgü *muhâyee sistemi* ile de taksim edilebilir. Sonraki

⁷⁷Kâsânî, VII, s. 17; Meydânî, IV, s. 92.

⁷⁸Ölenin bıraktığı mallar (tereke), ölenin üzerindeki alacak hakkı olan varsa öncelikle bu terekeden ödenir, borçların ödenmesinden sonra mal kalmışsa bu mal üzerinden ölenin vasiyetinin yerine getirilmesi taksim kapsamına giren işlemlerdendir. Vasiyette yerine getirilmesinden sonra geriye kalan mal mirasçılara taksim edilir. Aktan, Hamza, “*Kısmet Md*”, XXV, s. 497–498; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, s. 7-47; Hacak, Hasan, “*Kısmet Md*”, *İslâm’da İnanç ve İtikat Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, s. 41-43.

⁷⁹Zerkâ, I, s. 266.

⁸⁰Aybay / Aydın, *Müşterek Mülkiyette Taksim*, İstanbul 1966, s. 5; Ayan, Mehmet, s. 60.

ulema, müşterek mâliklerin rızalarıyla bedelli taksimine de cevaz vermiştir.

a) Aynen Taksim:

Müşterek mülkiyetin aynen taksiminin yapılabilmesi için hukukî olarak bu taksimin yapılıp yapılamayacağını araştırılması ve incelenmesi gerekmektedir. Bu inceleme sonunda taksime konu olan müşterek mülkiyetin ifrazının mümkün olduğu sabit olursa hâkim de müşterek mülkiyetin aynen taksimine karar verir.⁸¹ Aynen taksimde müşterek mâliklerin hisselerinin *teadülü* temin edilemezse ivaz ilavesiyle *tadil* olur.⁸² Ortaklığın giderilmesi istenen taşınmazın sayısı birden fazla ise her biri için ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutularak taksimin mümkün olup olmadığı araştırılır. Böyle bir durumda taksimi kabil olanların taksimine, taksimi kabil olmayanların *muhâyeesine* karar verilir. Ancak paydaşlarının istekleri halinde ihtiyaç veya zaruret durumunda istihsânen satışına da karar verilebilir.⁸³ Günümüz hukukunda müşterek arazinin nitelikleri bakımından taşınmazın aynen taksime kabil olduğu yapılan inceleme ve tapu uygulaması sonunda anlaşılması halinde bilirkişi (uzman) tarafından ifraz krokisi tanzim olunur. Taksim krokisi eğer yetkili mercilerce onay görürse aynen taksime karar verilir. Günümüzde krokiye onay verecek makam, *belediye encümenleri ve il idare kurullarıdır*.⁸⁴

Payların Eşitlenmesi: Aynî şeylerin taksimindeki mallar, vasıflarına göre iki metot uygulanarak paylaşılır. Klasik fıkıh eserlerinde bunlar, *kısmet-i cem ve kısmet-i tefrik* terimi ile ifade edilmiştir.⁸⁵ *Kısmet-i cem* (tevhit etmel/hisseleri bir araya toplama), müşterek malların kısımlara ayrılmasına ve bölünen malın her ferdinde şâyi olan hisselerin birer kısımda toplanmasına denilmektedir. Yani her bir paydaşın farklı yerlerde olan hisselerinin arazinin bir bölümüne toplanması, tevhit edilmesidir. *Kısmet-i tefrik veya kısmet-i ferd* ise kıymetleri birbirine eşit olmayan malların taksimi, malın her cüzüne şâyi olan ortaklık hisseleri malın belli

⁸¹Aybay / Hatemi, s. 142; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 620-622; Oğuzman / Şireci, s. 342-346.

⁸²Serahsî, XV, s. 48; Kâsânî, VII, s. 27-28; Kurtûbî, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, s. 266-267; İbn Kudâme, IX, s. 116.

⁸³Zühaylî, V, s. 686-694; Karaman, III, s. 46.

⁸⁴Tunaboğlu, s. 503; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 616-619.

⁸⁵Kâsânî, VII, s. 17-32; İbn Âbidin, VI, s. 262; Mecelle Md.1115.

kısımlarına taayyün ettirilerek yapılması anlamına gelmektedir.⁸⁶ İster kazâi ister rızâi olsun, taksimin adil olması gerekir. Paydaşlardan her birine isabet eden payın, müşterek maldan ayrılırken kıymet itibariyle kişinin gerçek payı oranında olması işin mahiyeti icabıdır. Bu bakımdan taksim payların ifrazında uzmanlar, özel bir teknik kullanırlar.

Öte yandan paydaşlar arasında şeklen eşit gibi görünen ancak kıymet itibariyle farklı olan paylar arasında denklik sağlanır. Bu işlem, paydaşların eksiklik veya fazlalık olmaksızın tam olarak paylarını almalarını sağlamaya yöneliktir. Denkleştirme işlemine ivaz ilavesi dâhil edilmeksizin bizzat müşterek malın kendi içinde sağlanır. Faraza arazinin yarısı hurmalık diğer yarısı üzüm bağı olsun, bu arazinin suya yakın veya uzak olma durumu ile verimlilik durumu sebebiyle parçalarının kıymeti birbirinden farklı olan bir arazide bu tür taksim söz konusudur.⁸⁷ Taksim işleminde dikkate alınması gereken temel kural “her paydaşın payını tam olarak aynıyla almasıdır.”⁸⁸ Şu kadar var ki bu kuralı gerçekleştirmek her zaman mümkün olmaz. Taksimi yapan bölüşülen parçalar ile pay oranları arasındaki dengesizliği giderebilmek için *ivaz* ilavesine bazen mecbur kalınabilir.⁸⁹ İşte paydaşlardan birinin diğerine, paylar arası dengeyi sağlamak için müşterek maldan farklı bir mal vermesi suretiyle meydana gelen taksime *kismet-i red* denilir.⁹⁰ Bundan sonra paydaşlardan her birinin payının belirlenmesi için aralarında anlaşma varsa anlaşmanın gereği yapılır yoksa paylar arasında *kura* çekilir.⁹¹ Taşınmazdaki, bir kısım “payın” ortaklığının giderilmesi mümkün değildir. Gerek MK gerekse usul hükümlerine göre bir malın ancak, “bütününde” ortaklığın giderilmesi istenebilir.⁹² “...müşterek mülkiyette, belirli “payların” ortaklığının giderilmesi için karar verilemez”.⁹³

Yüzölçümü Düzenlemesi: Taksim edilecek müşterek arazinin sınırlarının kesin ve net olarak belirlenmesi gerekir. Bunun için öncelikle

⁸⁶İbn Âbidin, VI, s. 262; Zühaylî, V, s. 659.

⁸⁷Şirbînî, IV, s. 422-423; Bilmen, VII, s. 168.

⁸⁸Ali Hafif. S. 244.

⁸⁹Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 622.

⁹⁰Serahsî, XV, s. 18; Heyet, *Fetavâ'l Hindiye*, V, s. 205; Firûz, II, s. 424.

⁹¹Şirbînî, *Muğni'l-Muhtaç*, IV, s. 418.

⁹²HGK 05. 06. 1996 T. E: 1996/6-350, K: 1996/450.

⁹³HGK 08. 11. 1985 T. E: 1985/6-371, K: 1985/892.

taksim edilecek arazinin yüzölçümü düzenlemesi yapılmalıdır.⁹⁴ Çünkü taksimin gayesi, ortaklardan birisinin kendi hissesinden dilediği bir şekilde müstakil olarak istifade etmesini sağlama amacına yöneliktir. Yüzölçümü düzenlemesi yapıp her paydaşa tasarruf edeceği zemin, mahallinde (*lokalde*) gösterilmeden ifraz tamamlanmış olamaz. Sınırları belirtilmeden yapılacak taksim geçerli değildir.⁹⁵ Taksim işlemi sona erdikten sonra paydaşlardan her birinin payı belirlenmiş dolayısıyla hisseli mülkiyet ferdi mülkiyete dönüşmüş olur. Her paydaş kendi mülklerinde bağımsız olarak dilediği gibi tasarruf edebilme imkânı elde etmiş olurlar.⁹⁶ Ancak müşterek araziler taksimi kabil değilse bu takdirde muhâyee yöntemine gidilir.

b) Muhâyee

İslâm fıkıhında muhâyee menfaatlerin pay edilmesine denilmektedir. Bir başka ifadeyle muhâyee; taksimi kabil olmayan bir şeyin satışı yapılmaksızın müşterek mâlikler arasında o şeyin kullanılmasını ifade eden bir kavramdır.⁹⁷ Menfaatin paydaşlar arasında *tahsis* edilerek taksimini içeren bir terimdir.⁹⁸ Menfaatlerin mal olup olmaması tartışmaları⁹⁹

⁹⁴Ancak bu taksimin yapılabilmesi için tapu üzerindeki yüzölçümünün her zaman doğruyu yansıtmadığı bunun için de öncelikle lokal de yüz ölçümü düzenlemesi yapılarak zeminine tatbikinin yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde müşterek malikler hatalı yüz ölçümü nedeni ile taksimde ciddi problemlerin ortaya çıkması da muhtemeldir. Ayrıca müşterek arazinin taksiminde tarafların hazır bulunmasının gerektiği, kâğıt üzerinde yapılan taksimatın tarafların huzurunda zemininde uygulanması, her bir paydaşın tasarruf edeceği mahallin sınırlarının belirlenerek gösterilmesi birçok husumeti de ortadan kaldıracığı anlaşılmaktadır. Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 794.

⁹⁵Mecelle Md. 1124; Ali Haydar, III, s. 346–347; Ali Hafif, s. 258.

⁹⁶Kâsânî, VII, s. 28; Mecelle 1162; Ali Haydar, s. 414–415.

⁹⁷Kâsânî, VII, s. 31; İbn Rüşd, II, 226; Merğînânî, IV, s. 51; Mevsîlî, II, s. 79; Zühaylî, V, s. 694; Firmûz, II, 425; Heyet, **Fetevâ'l-Hindiyye**, V, s. 229.

⁹⁸Özel olarak menfaat, fıkhıta kabul edilen mülkiyet şekillerinden biridir. Menfaat mülkiyeti, eşyanın aynına değil de bunlardan istifade etmeye, faydalanmaya ait olan ve bunu sağlayan mülkiyettir. Evde oturma, tarlayı ekme gibi mülkiyettir. Menfaat mülkiyeti, şahsa bağlı menfaat mülkiyeti ve ayna bağlı menfaat mülkiyeti olmak üzere ikiye ayrılır. Menfaat mülkiyeti, sahibi veya salahiyetli kişi tarafından izin verilmesiyle, kiralamak suretiyle, ariyet akdiyle, vakıf veya vasiyet yoluyla elde edilir. Menfaat mülkiyeti, zaman, mekân ve vasıf bakımından sınırlandırılabilir. Üç ay süreyle evde oturma, dört kişiden fazla binmemek kaydıyla arabayı kullanma gibi kayıtlar konulabilir. Kullanım süresi dolduğunda menfaat konusu mal sahibine iade edilir. Menfaat konusu mal, kullananın elinde emanet hükmündedir; bir kusuru olmaksızın telef olması halinde kullanan tazmin etmez. Menfaat, kiralama akdinde olduğu gibi bir bedel karşılığı elde edil-

bir yana, Hanefilerin görüşlerine temel olarak düzenlenen Mecelle'de menfaatin mali metekavvim olmadığı gerekçesine dayanarak mal sayılmayacağını ifade etmişse de¹⁰⁰ pek çok meselede, (gasp, birinin evinde bir müddet oturmak gibi) özel durumların dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim Hanefiler de bir akde konu olduğu takdirde menfaatin hükmen mal sayılacağını birçok konuda kabul etmişlerdir.¹⁰¹ Hanefiler dışında Şâfiî ve Hanbelîler, menfaatin mal sayılmasına bir engelin olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁰² Bu bakımdan Mecelleyi bu hususta tadil edenler "gerek âyân gerek menâfi gerek hukuk olsun halk arasında tedâvül edile gelen şeyler alehtlak mal sayılır"¹⁰³ diye tarif etmişlerdir.

Günümüzde olduğu gibi müşterek malın taksiminin mümkün olmaması halinde fakihler *cebri satış yoluna gitmemiş*, bunu mülkiyet hakkına tecavüz saymış ve *muhâyee usulünü* benimsemişlerdir. Bu usulde ortak mülkiyet devam etmekte fakat mülkiyet konusu malın menfaati taksim edilmektedir. Muhâyee mülkiyet hakkı bakımından bir şüyuu kaldırma yolu değildir. Mecelle 1174–1191 maddelerinde tanzim edildiği muhâyeekazâi ve rızâi kısımlara ayrılır. İki kişi arasında müşterek bir araziye, bir sene biri, bir sene diğeri ekse, keza ortak evde, bir yıl biri, bir yıl diğeri otursa, zamana bağlı muhâyee gerçekleşmiş olur. Tarlanın yarısını biri diğeri yarısını da diğeri ekse, evin bir katında biri, ikinci katında da diğeri otursa mekâna bağlı muhâyee olur. Ortak malın bölünmeye müsait olmaması halinde fakihler *zorunlu satış* yerine *muhâyeetercih* etmişlerdir. Ancak taraflardan birinin hissesini satmak istemesi, diğeri ortağın buna razı olmaması gibi problemler çıkabilir. İşte bu sebepten cebri satışa bazen *ihitiyaç ve zaruret* bulunduğu gerekçesiyle İslâm hu-

mişse, malın masrafları mal sahibinedir; menfaat ariyet akdinde olduğu gibi ücretsiz olarak elde edilmişse, masraflar eşyadan istifade eden kişiye aittir. Taf. bkz. Merğînânî, IV, s. 51; Mevâlî, II, s. 79; Kâsânî, VII, s. 31; İbn Rüşd, II, 226; Semerkandî, li' Alâiddin, **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, Beyrut 539h, s. 283.

⁹⁹ Ali Haydar, I, s. 227.

¹⁰⁰ Serahsî, XI, s. 78; İbn Âbidin, IV, s. 502; Ali Haydar, I, s. 228; Molla Hüsrev, **Düreru'l Hukkâm fi Şerh-i Çureri'l Ahkâm**, II, İstanbul 1318, s. 168; Kurtûbî, **Bidâyetü'l-Müctehid**, II, s. 269; Demir, s. 18.

¹⁰¹ Serahsî, XI, s. 78; Demir, s. 17.

¹⁰² Heytemî, X, s. 204–205.

¹⁰³ Taf. bkz. Zerkâ, Mustafa Ahmet, **el-Fıkhü'l-İslâmi fi Sevbihî'l-Cedid, el Medhalu' Fikhî'l Âmm**, Dımeşk 1964, III, s. 127; Ebu Zehra, Muhammed, **el-Mülkiyye ve Nazariyetü'l-Akdi fi Ş-Şeriatü'l İslâmiyye**, Mısır 1939, s. 43.

kukçularının bazıları **kıyas** yoluyla olmasa da **istihsân** yoluyla müşterek malın ortaklardan birinin talebiyle cebren satışının caiz olacağı kanaatine varmışlardır.¹⁰⁴ Böyle bir durumda şufa hakkı ortağa öncelikle alım imkânı sağladığı için dolaylı olarak şüyuun kaldırılmasına da hizmet etmektedir. Bu haktan faydalanarak ortağının hissesini satın alan böylece mülkiyet ortaklığını ve şâyi hisseyi ortadan kaldırmış olmaktadır.

Mülkiyetin satışına genellikle sıcak bakılmaz. Bu bakımdan muhâyee sistemi, bir yönüyle mükemmel bir taksim yöntemidir. Zira mallarda asıl gaye menfaattir. Muhâyee yöntemi ile hem arazilerin küçük parçalara bölünerek verimsizleşmesinin önüne geçilmesi hem de paydaşlardan biri diğer paydaşların hisselerini satın alması ile de ortaklığın giderilmesi açısından önemli bir tekniktir. Bu sistemin, devletin tarım politikalarının düzenlenmesine de imkân sunacağı kanaatindeyiz. Zira müşterek mülkiyetin belli metre kareler altında satışına izin verilmemesi, bu hususta uygulanacak devlet politikasına da uygun düşmektedir. Gerek arazilerin küçük parçalar haline bölünmesi ve tarımı bilmeyen insanların bu toprakları verimsiz kullanması gerekse küçük parçacıklar haline bölünmüş arazi parçalarında geçimini temin edemeyen paydaşların bu toprak parçalarını çoğunlukla atıl bırakmaları arazinin toplum yararına kullanılmasına da engel teşkil etmektedir. Muhâyee, arazinin toplum yararına kullanılmasını sağlamak için devletin izleyeceği tarım politikasında isabetli bir sistemdir.

c) Bedelli Taksim (Satış Yolu)

Müşterek mülkiyette kural olarak satış yoluyla ortaklık giderilemez. Gerekçe olarak da taksimi kabil olmayan mallarda taraflar arasında doğabilecek zarar ile özel mülkiyete vurgu yapılır. Keza Peygamberimiz (sav),’in “zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur”¹⁰⁵ hadisini de delil olarak gösterirler. Bu durumda, müşterek mâlik paydaşlarının rızasıyla ancak taksim caiz olur.¹⁰⁶

Yukarıda da ifade edildiği gibi eğer muhâyee yapılarak problem aşılıyorsa, müşterek arazilerin de taksimi kabil değilse *paydaşların rızaları kaydıyla*, satış yoluyla ortaklığın giderilmesi istenebilir. Bu tak-

¹⁰⁴Zerkâ, I, **Medhal**, s. 248.

¹⁰⁵İbn Mâce, *Ahkâm*, 17; Muvatta’, *Akdiye*, 31.

¹⁰⁶Serahsî, XV, s. 44–45; Kâsânî, VII, s. 25–26; Firmûz, II, s. 425.

dirde müşterek arazilerin üzerindeki muhdesatın durumu günümüzde daha önem arz etmektedir. Müşterek arazi satış yoluyla ortaklığın giderilmesine hüküm verilirse müşterek mâlikler veya üçüncü kişilere yapılacak ödemenin bu satışın bedeli hisseleri oranına göre paydaşlar arasında taksim edilir.

Nitekim günümüz hukuk uygulamalarına bakıldığında benzer bir yol takip edildiği görülmektedir. Nitekim günümüz Medeni Kanun'da satış yoluyla ortaklığın giderilmesi için şu şekilde bir yol izlenilmektedir. Satış yoluyla ortaklığın giderilmesi istenilen taşınmaz üzerinde bina, ağaç gibi muhdesat varsa bunlar M.K.'nın 619. maddesi uyarınca arzın mütemmim cüz'ü sayıldığından arzla birlikte satışına karar verilir. Ancak bunların bir kısım paydaşlara aidiyetine ilişkin tapuda şerh varsa veya bu hususta tüm paydaşlar ittifak ediyorsa o takdirde değerlere göre oran kurulması ve satış parasının bu oran esas alınarak dağıtılması gerekir. Oran kurulurken muhdesatın ve arzın dava tarihi itibarıyla ayrı ayrı değeri takdir edilir. Bu değerler toplanarak taşınmazın tüm değeri saptanır. Bulunan tüm değer muhdesat bedeline ve arzın kıymetine ayrı ayrı oranlanarak yüzde itibarıyla ne kadarının muhdesat ne kadarının arza isabet ettiği belirtilir. Muhdesata isabet eden kısmın *sadece muhdesat sahibine* veya payları nisbetinde sahiplerine, arza isabet eden kısmın da payları oranında tüm paydaşlara verilmesi icap eder.¹⁰⁷Muhdesat sahibi paydaş, *hem muhdesat* bedelini ve *hem de arzın bedelinden* kendisine isabet eden yüzde oranını alır. Davaya konu yapı, taşınmazın mütemmim cüz'ü olduğundan taşınmaz mâlikleri, bu yapının da mâlikidirler. Yapının bulunduğu taşınmazın tapusunda "*muhdesat şerhi*" yoksa veya paydaşların aralarında yapılan rızâ bir paylaşım söz konusu değilse ve mahkemece yapılan araştırmada yapının aidiyeti konusunda bir tespit yapılamıyorsa; yapı bedelinin tüm zemin mâliklerine paylaşılması gerekir.¹⁰⁸Görüldüğü gibi muhdesat sahibi emeğinin karşılığını almaktadır. Bir hak kaybı söz konusu değildir. Şayet muhdesatların kime ait olduğu tespiti yapılmadan müşterek mâlikler arasında taksim yapılırsa bu takdirde muhdesatı olmayan paydaşlardan birinin haksız zenginleşmesi söz konusu olabilir.

¹⁰⁷ Y6.HD.11.04.1996-3402-3692; taf. bkz.Tunaboşlu, **Müslim, Ortaklığın Giderilmesi Davları**, Adil Yayinevi, Ankara 1997, s. 788-796.

¹⁰⁸Yargıtay 18. Hukuk Dairesi, Esas: 2010 / 9486, Karar: 2010/14399.

Öte yandan müşterek arazi taksiminde arazi üzerindeki ekinler ve ağaçlarda bulunan meyveler zikir ve tasrih edilmedikçe taksime dâhil olmayıp yine müşterek kalır.¹⁰⁹ Taksimde muhdesat kimin nasibine düşerse onun mülkü olur, aralarında fark olursa kıymet takdiri edilerek ödenir.¹¹⁰ Ancak bu genel hükmün, istisnaları da bulunmaktadır. Görüldüğü gibi bu durum, mülkiyet kavramının yorumundaki farklılıklardan kaynaklandığı sanılmaktadır. Müşterek arazilerde genel kural haline gelen “*üst araziye aittir*” veya “*eken biçer*” anlayışı gerek müşterek arazilerin satışında, gerekse taksimdeki cem ve tefrik olayında paydaşların muhdesatlarının durumu hep tartışılmıştır. Şimdi de arazi üzerindeki muhdesatın (üst hakkının) paydaşların mülkiyet hakkı olup olmadığını inceleyelim.

7. MÜŞTEREK MÜLKİYETİN TAKSİMİNDE MUHDESATIN DURUMU

1. Muhdesat (Zevâid) Anlayışı

Muhdesat, başlangıçta arazi üzerinde olmayan, sonradan ortaya çıkan ve genellikle tarafların emeklerinin mahsulü olan bina veya ağaçlar gibi araziye bitişik bulunan gayrimenkul mallardır.¹¹¹ Modern hukukta *mütemmim cüz*, teferruat ve semere denilen şeyler; İslâm fıkında “*zevâid*” adıyla mülkiyetin şumulüne dâhildirler. Nitekim Mecelle “*vu-cudda bir şeye tâbi olan hükümde dahi ana tâbi’ olur*” demektedir.¹¹² “*Tabi’ olan şeye ayrıca hüküm verilmez*”¹¹³ Klasik eserlerde malların muhdesatı (zevâidi) hakkında genellikle şu dört durum ele alınmıştır:

¹⁰⁹ Bilmen VII, s. 149

¹¹⁰ *Feteva’l Hindiye*, V, s. 215.

¹¹¹ Muhdesat kelimesi sözlük anlamıyla sonradan meydana gelmiş, eski olmayan, yeni yapılmış, ortaya konulmuş şeyler demektir. Muhdesatın geçici ve taşınabilir olmaması, taşınmaz mala sıkı sıkıya bağlı bulunması gerekir. Muhdesat, mütemmim cüz niteliğindedir. MK. nun 619. maddesi gereğince taşınmaz malın maliki taşınmaz üzerinde bulunan muhdesatın da malikidir. MK. Taşınmaz malın zemini ile üzerindeki muhdesatın malikinin tek olmasını ilke olarak kabul etmiş, bu ilkeye 634 sayılı kat Mülkiyeti Kanunu ile üst hakkının düzenlenmesine ilişkin 3678 sayılı Kanunla istisna getirilmiştir. Eski hukukumuzda, taşınmaz malın zemini için ayrı, üzerinde bulunan muhdesat için ayrı tapular oluşturulması kabul edilmiş, özellikle zeytin ağaçları için ağaçların sayısını belirtir zeytinlik tapuları oluşturulmuştur.

¹¹² Mecelle Md. 47.

¹¹³ Mecelle Md.48.

a)**Ziyâde-i muttasıla-i mütevellide:** Maldan doğan ve onun esaslı fazlalıklarıdır. Canlı hayvanların kilolarının artması ile meydana gelen mülkiyet gibi. Bu fazlalık *mütemmim cüz'* mahiyetindedir.¹¹⁴

b)**Ziyâde-i muttasıla-i gayri mütevellide:** Maldan doğmayan fakat ona dâhil ve bitişik olan parçalara denir. Arsa üzerine *ağaç dikilmesi ve bina yapılması* gibi ilaveler asıl maldan doğmamıştır. Fakat asıl mala dâhildirler. Ondan ayrılarak varlıklarını devam ettiremezler. Ayrırlarsa mahiyetleri değişir ve değerleri düşer. Bu türden zevâidin asıl mala muttasıl ona dâhil ve tâbi oluşu mülkiyet hakkının onlara da dâhil olması neticesini doğurmaktadır.¹¹⁵

c)**Ziyâde-i munfasıla-i mütevellide:** Bir şeyin esaslı unsurunu teşkil etmediği halde ondan doğan fazlalıklara denir. Hayvanın yavrusu, ağacın meyvesi böyledir. Yani bunlar asıl mala muttasıl bitişik değildir. Fakat asıl maldan doğmuşlardır. Günümüzde buna *tabi semereler* denilmektedir. Fakihlere göre bunlar mülkiyetin şumulündendir. Hayvana sahip olan yavrusuna, ağaca sahip olan meyvesine de sahip olur.¹¹⁶

d)**Ziyâde-i munfasıla-i gayri mütevellide:** Asıl maldan doğmayan ve onun esaslı unsuru da sayılmayan şeylerdir. Günümüz hukukunda buna *hukukî semereler* denilmektedir. Evin veya arazinin kira bedeli veya çeşitli *menfaat bedelleri* gibi zevâidlerdir. Bu asıl malın bir parçası olmadığı gibi ondan doğmuş da değildir. Onun sağladığı gelirler mahiyetindedir.¹¹⁷

Görüldüğü gibi bu dört maddede mala taalluk eden zevâd konusu özetlenmiştir. Konumuz açısından bizi daha çok ilgilendiren ikinci ve dördüncü zevâid şeklidir. Malın aslından türeyen zevâidler mütemmim cüz' sayılırken; malın aslından türemeyip ona bitişik bulunan ve özellikle birinin emeği olan bina veya ağaç gibi zevâidler farklı kategoriye tâbi olup olmadığı bunların arazinin mütemmim bir cüz'ü sayılıp sayılmadığı önem arz etmektedir.

¹¹⁴Ali Haydar, *Düreru'l Hükkâm fi Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm*, İstanbul 1330, I, s.114, II, s. 275; Zühaylî, V, s. 286.

¹¹⁵Ali Haydar, I, s.114, II, s. 275. Zühaylî, V, s. 286; Zerkâ, *Medhal*, I, s. 256.

¹¹⁶Zühaylî, V, s. 286; Ali Haydar, I, s.114; Zerkâ, *Medhal*, I, s. 256.

¹¹⁷Ali Haydar, I, s.114, II, s. 275. Zühaylî, V, s. 286.

2. Muhdesat Arazinin Mütemmim Cüz'ü Sayılır Görüşü

Daha önce de işaret edildiği gibi mülkiyet hakkına konu teşkil eden eşyaların önemli bir bölümü tek parçadan meydana gelmez. Bunlar genellikle birden fazla şeyin bir araya gelmesinden oluşur. Birden fazla şeyin bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan yeni eşya kendisini meydana getiren eşyalardan bağımsız bir varlığa sahip olup birleşen şeyler bağımsızlığını kaybettiği zaman mütemmim cüz (*bütünleyici parça*) asıl eşya ilişkisinden söz edilir. Birleşen eşyalar, birleşme sonucu ortaya çıkan bağımsız (asıl) eşyanın mütemmim cüzleridir.¹¹⁸ Bu açıdan önemli olan, "mahalli örf göre" iki şeyden hangisinin diğerine dâhil sayıldığıdır. Dolayısıyla araziden daha kıymetli olsa bile ev ve ağaçlar arazinin mütemmim cüzü sayılırlar. Eşya üzerinde kurulan bir aynî hak kendiliğinden oluşan asıl eşyanın mütemmim cüzlerini de kapsar. Mütemmim cüzler, *tabî semereler, ev ve ağaçlar ve kaynaklar gibi* şeyler gösterilebilir.¹¹⁹ Doktrinde mütemmim cüz'ün dış (maddi) bağımlılık, iç (fonksiyonel) bağımlılık ve mahalli örf ve âdete uygunluk şeklinde yorumlanmıştır. Mahalli örf ve âdet terimiyle ifade edilmek istenen asıl şeyin bulunduğu çevrede hüküm süren kökleşmiş alışkanlıklar ve iktisadi anlayış olduğu ifade edilmektedir.¹²⁰ Mütemmim cüz ilişkisine bağlanan hukukî sonuç, mütemmim cüz'ün hukukî geleceğinin asıl eşyanın hukukî geleceğine tâbî tutulmuş olmasıdır. Asıl eşya üzerinde yapılan tasarruf işlemleri kendiliğinden mütemmim cüz üzerinde de etkili olur. Şu halde asıl eşya üzerinde kurulan bir aynî hak kendiliğinden asıl eşyanın mütemmim cüzlerini de kapsar. Mütemmim cüz'ün asıl eşyadan bağımsız olup olamayacağı tartışmalı bir konudur. Mütemmim cüz'ün tabî semereleri, teferruatları da aynı konuma sokulmuştur.¹²¹

Mütemmim cüz' hakkında iki teori ileri sürülmüştür. Birincisi; başkası tarafından yetiştirilen şeylerin, *asıl şeyin mâlikine* ait olması Roma hukukunun çözüm tarzıdır. Buna, asla bağımlık prensibi denilmektedir.

¹¹⁸Gürsoy, Kemal-Eren, Fikret-Cansel, Erol, **Türk Eşya Hukuku**, 2. Baskı, Ankara 1984, s. 374; Sayman, F.H-Elbir, H. K, **Türk Eşya Hukuku Dersleri**, İstanbul 1963, s.216; Hatemi, Hüseyin / Serozan, Rona / Arpacı, Abdülkadir, **Eşya Hukuku**, İstanbul 1991, s. 80; Ayan, Mehmet, s. 10.

¹¹⁹Oğuzman / Seliçi, s. 281; Hatemi / Serozan / Arpacı, s. 86.

¹²⁰Akipek, I, s. 74; Ayan, 11-15.

¹²¹Ayan, s. 16-25; Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s, 519-526; Oğuzman / Seliçi, s. 301-313.

İkincisi; Cermen hukuku ise görülebilir hale gelen mahsullerin mülkiyetini yetiştirene vermekteydi. Ve buna *istihsal prensibi* denilirdi. “Eken biçer sözü” esas itibarıyla istihsal prensibini ifade ediyordu.¹²² Modern hukukumuz Roma hukuku telakkisine sadık kalmış ve henüz devşirilmemiş semereler için *asla bağluluk prensibini* benimsemiş olmakla birlikte bu prensibe her zaman sıkı sıkıya bağlı da kalmamıştır. İntifa hakkını sahibine teslim etmiştir. Yani üçüncü şahsın semere veren şey üzerinde intifa hakkına sahipse intifa hakkı sahibinin mülkiyetine intikal ettirilmiştir.

Mecelle, “Bir şeye mâlik olan kimse ol şeyin zaruriyatından olan şeye dahi mâlik olur”¹²³ demektedir. Keza, “kim bir yere mâlik olursa mafevkine ve matahtına dahi mâlik olur”¹²⁴ der. Mecelle ‘de; bir şeye mâlik olan kişinin o şeyden faydalanması için zorunlu olan şeylere de mâlik olacağı hüküm altına alınmıştır. Buna göre, aksi açıkça belirtilmedikçe mülkiyet hakkı, **mütemmim cüz ve teferruatları** da kapsar.¹²⁵ Bir şeye mâlik olmak onun altına ve üstüne mâlik olmayı da gerektirir. Bu durumda araziye mâlik olan, arazi üzerindeki ev veya ağaçlara da mâlik olur. Yeni Medeni Kanunda ise; “bir şeye mâlik olan kimse, o şeyin bütünleyici parçalarına da mâlik”¹²⁶ olur. Bütünleyici parça, yerel âdetlere göre asıl şeyin temel unsuru olan ve o şey yok edilmedikçe, zarara uğratılmadıkça veya yapısı değiştirilmedikçe ondan ayrılmasına olanak bulunmayan parçadır. Yine Medeni Kanun, “bir şeyin mâliki, onun ürünlerinin de mâliki olur” der. Ürünler, dönemsel olarak elde edilen doğal veya hukukî ürünler ile bir şeyin özgülendiği amaca göre âdetler gereği ondan elde edilmesi uygun görülen diğer verimlerdir. Doğal ürünler asıl şeyden ayrılıncaya kadar onun bütünleyici parçasıdır.¹²⁷

Roma hukukunda olduğu gibi İslâm hukukunda da mülkiyet hakkı, muhdesatı (zevâidi) ve tabî semereler ile bütünleyici parçaları (**mütemmim cüz**) da kapsar.¹²⁸ Gerek İslâm hukuku gerekse Osmanlı uygu-

¹²²Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 540.

¹²³ Mecelle Md. 49.

¹²⁴ Mecelle Md. 1194.

¹²⁵Oğuzman-Seriçi, s. 301–302.

¹²⁶ MK.684.

¹²⁷ MK. 685.

¹²⁸Vücutta bir şeye tabi olan hükümde dahi ona tabi olur. Bir binayı teşkil eden kısımları ve bir arsa üzerinde bulunan bina ve ağaçlar birer cüz’üdü. Gerek cüz’ gerek gerekse teferruat tasarrufta asıl şeye tabidirler. Mütemmim cüzler istisna edilmesini sahih görme-

lamasına ve Türk Medeni Kanunu muhdesatın mülkiyeti hakkında benzer yaklaşım sergiledikleri yukarıdaki yasa metinlerinden görülmektedir. Eski Medeni Kanun bütünleyici parçaları “*takyitler müstesna olmak üzere bu mülkiyet hakkı yapılan ve dikilen şeylere ve kaynaklara şamil olur*” demiştir.¹²⁹ Bu durumda taksimde, taşınmaz mal üzerinde bina, ağaç ve sair muhdesat varsa bunlar arazi ile birlikte taksimine veya satışına karar verilir.¹³⁰ Ancak her iki yasa metni de bu *genel prensipten*, mutlak manada ortaklığın kastedildiği, *kanun, takyit veya örf* gibi *istisnaları* da zımnen de olsa saklı tuttuğu anlaşılmaktadır.¹³¹ Malın aslından türeyen zevâidler mütemmim cüz’ sayılırken; malın aslından türemeyip ona bitişik bulunan ve özellikle birinin emeği olan bina veya ağaç gibi üst zevâidler istisnai olarak farklı kategoriye tâbi olması gerekmektedir. Üst araziye tabidir genel kuralının bir takım istisnalarının olması kaçınılmazdır. Bu durum iştirak ve müşterek arazilerdeki muhdesatın aidiyeti konusunda daha da önem kazanmaktadır. Müşterek arazi hukuku zımnen de olsa bu hakkı tanımaktadır. Arazinin her cüz’ünde hak sahibi olan paydaş arazi üzerindeki muhdesat haklarının korunması gerekmektedir.

yip, teferruatın ise istisna edilebileceğini söylemektedir. Berki, Ali Himmet, **Hukuk Mantığı ve Tefsir, Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Esaslar**, Güney Matbaacılık, Ankara 1948, 198; Berki, Ali Himmet, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1955, s. 111–112; Çalış, Halit, **İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları**, Yediveren Yayınları, Konya 2004, s. 47.

¹²⁹Y6.HD.11.04.1996–3402–3692; taf. bkz. Tunaboğlu, Müslim, **Ortaklığın Giderilmesi Davaları**, Adil Yayınevi, Ankara 1997, s. 788–796.

¹³⁰Şayet arazi üzerinde eğer başka bir kayıt bulunmamışsa arazi üzerindeki ağaçlar ve binalar da taksime tabi edilmiş olur. Her paydaş kendi payına düşen arazinin üzerindeki ağaçlar ve binalara sahip olmuş olurlar. Ancak ağaçlar ve binalar için özel bir karar alındı ise bu takdirde ağaç ve binalar için alınan karar geçerlidir. Arazi üzerindeki hasat edilmemiş hububat, sebze ve meyveler taksime dâhil edilmezler. İbn Kudâme, XI, 501; Mecelle Md, 1164; Ali Haydar, III, s. 417; Bilmen, VII, s. 149.

¹³¹Mesela üzerinde bina bulunan hisseli arazide şüyuulanma sadece zemine ait olup şüyuun giderilmesinde bina bedeli ayrıca dikkate alınır. Hisseli bir veya birkaç parsel üzerinde kalan yapıların bedelleri yapı sahibine ödenmedikçe aralarında başka bir anlaşma temin edilmedikçe veya şüyuun giderilmedikçe bu yapıların eski sahipleri tarafından kullanılmasına devam olunur. Görüldüğü gibi *kanun*, zeminin mâlikinin, bütünleyici parça niteliğinde olan bina üzerindeki tasarruf hakkını sınırlandırmıştır. Zeminle, bütünleyici parça olan bina ve ağaçların farklı değerlendirildiği Yargıtay içtihatlarında da görülmektedir. Oğuzma-Seriçi, s. 242.

3. Muhdesatın Bir Üst Hakkı Olup Olmadığı Meselesi

Toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlar nedeniyle ortaya çıkmış olan üst hakkı kavramı, bir gayrimenkul arazi üzerinde, mâlikinin başka bir kimseye bir şey yapma veya dikme, yapıp diktiği şeye mâlik olma yetkisi veren bir irtifak hakkıdır.¹³² Her ne kadar Medeni Kanun 729. maddesinde binalar dışında ağaçlar ve ormanların üst hakkına konu olamayacağını ifade etmişse de bu yaklaşım tarzı pek isabetli gözükmemektedir. Zira irtifak hakkının temelinde, mülkiyet hakkının sağladığı kullanma, yararlanma ve tüketme yetkilerinin birbirinden bağımsız hale getirilerek akar üzerinde daha geniş bir istifade imkânı tanınması düşüncesi yatmaktadır. Bilindiği gibi mülkiyetin konusu, genellikle aynî ve menfaat mülkiyeti olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu yukarıda ifade etmiştik. Burada tartışma, aynî ve menfaat mülkiyetlerinin farklı kimselere ait olup olmayacağı meselesinde yatmaktadır. Aynî mülkiyeti, bir şeyin sadece kuru mülkiyetine sahip olmak demektir. Menfaat mülkiyeti ise o şeyden sadece yararlanma hakkına sahip olmaktır.¹³³ Mesela bir yapıya veya araziye sahip olan kimse normalde orayı kullanma veya oraya bir şeyler dikme hakkına da sahiptir. Ancak mâlik, kullanma hakkını başka birisine devredebilir. Bu durumda yapının sahibi aynî mâliki, kullanma hakkı ise menfaat mâliki olmaktadır. Hanefiler dışındaki İslâm hukukçularının bir kısmı menfaat mülkiyetini de kendi içerisinde *şahsa bağlı* veya *eşyaya bağlı* menfaat mülkiyeti şeklinde ikiye ayırmışlardır. Şahsa bağlı menfaat mülkiyeti *intifa hakkı*, eşyaya bağlı menfaat mülkiyeti ise, *irtifak hakkı* olarak nitelendirmişlerdir.¹³⁴ O halde üst hakkı olan muhdesat her şeyden önce bir menfaat mülkiyesidir. Burada bir gayrimenkul arazi üzerinde, arazinin aynına mâlik olunmadan onun üzerinde tasarruf edilmektedir. İslâm hukukunun genel prensiplerinden hareket edilerek, şahsa bağlı veya eşyaya bağlı olarak kurulabileceği kabul edilmiştir. Bu bağlamda üst hakkı, eşyaya bağlı menfaat mülkiyeti içerisinde işlenmiştir.¹³⁵ Bu mana-

¹³²Üst hakkı, hak sahibine başkasına ait bir akarın üstünde inşaat yapma veya ağaç dikme ya da önceden mevcut bu tür şeyleri muhafaza etme yetkisi veren bir yararlanma (irtifak) şeklindedir. Kadri Paşa, *Mürşidu'l-Hayran*, Md. 37; Hacak, Hasan, "İrtifak Md", *DİA*, XXII, s. 460-464.

¹³³Ali Haydar, I, s. 227.

¹³⁴Suyutî, Celaleddin, *el-Eşbâh ven Nezâir*, Kahire 1959, s. 326; Zeydan, s. 196; Kadri Paşa, *Mürşid'l-Hayran*, Madde 37, Karaman, II, s. 112.

¹³⁵Zeydan, s. 196-200; Karaman, III, s. 134.

da üst hakkını İslâm hukukundaki “*miri araziye*” benzetmek de mümkündür. Esasen gayrimenkul lehine kurulan üst hakkının bu gayrimenkul ile birlikte satılması hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliğinin olduğu söylenebilir.¹³⁶

Öte yandan bir arazi satılırken herhangi bir şey söylenmese dahi üzerindeki bina ve ağaçlar araziye bağlı olarak satılmış kabul edilirdi.¹³⁷ Çünkü ağaç ve binalar, arazinin mütemmim cüz’ ve teferruatından, fıkıh kitaplarındaki ifadesi ile “*ittisal-i karar ile muttasıl*” kabul edilirdi.¹³⁸ Klasik dönemde üst hakkı kavramı, kurumsal manada bulunmamakla birlikte dağınık halde pek çok meselede farklı isimler altında bu kavramın ruhuna rastlanılır. Bu bağlamda üst hakkının bağımsız olarak satılıp satılmayacağı mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. Hanefi ekolu, üst hakkının bağımsız olarak satılmasını uygun bulmamıştır. Çünkü üst hakkı bir menfaat mülkiyetidir. Söz konusu hukukçulara göre menfaat satıma konu olamaz. Çünkü üst hakkı, aslen mal değildir, hükmen mal yani mülktür.¹³⁹ Çünkü bir mal da bulunması gereken özelliklere yani ihtiyaç vakti için biriktirebilme, mütekavim olma özelliğine sahip değildir.¹⁴⁰ Oysa mal kavramı içerisine sadece aynî mallar değil günümüzde “*menfaat*” ve hukuken korunan her bir “*hak*” da girmektedir. Bu noktada Hanbelî fıkıh ekolu daha esnek bir tavır sergilemişlerdir. Hanbelîlere göre, garar yani ileride gerçekleşmesi muhtemel olan şeylerden başka her türlü satım hukuka uygundur.¹⁴¹ İrtifak kavramı Mâlikî hukukçuları tarafından geliştirilmiştir.¹⁴² Bir şey yapmak veya dikmek amacıyla üst hakkı tesisi talebinde bulunan kimsenin bu hakkını kullanacağı muhakkaktır. Bu sebeple burada garar yoktur. Bu noktada Hanbelî mezhebinin görüşü hayatın ihtiyaçlarını karşılamaya daha uygun görülmektedir. Çünkü bir kimsenin kendi mülkünde başkasına zarar vermemek şartıyla dilediği şekilde tasarruf edebileceği hukukun genel bir prensibidir. Bir araziye mâlik olan bir kimse arazisini nasıl satabilir veya üzerine bina

¹³⁶Mecelle Md.216: Ali Haydar, I, s. 342; İbn Âbidin, V, 52; Karaman, III, s. 135.

¹³⁷Heyet, **Fetevâ'l-Hindiyye**, V, s. 215.

¹³⁸İbrahim Halebî, II, s. 14

¹³⁹Mecelle Md. 125–126; Serahsî, XV, s. 136; İbn Âbidin, V, s. 51–52; Kâsânî, VII, s. 138; Ali Haydar, I, s. 326.

¹⁴⁰Ali Haydar, I, s. 228.

¹⁴¹Cevzi, İbn Kayyım, II, s. 8; İbn Kudâme, IV, s. 200; İbn Teymiye, **Nazariyetü'lAkd**, Medine 1949, s. 224; Zeydan, s. 359; Mecelle Tadilleri, **Ceride-i Adliye**, 1338. s. 192.

¹⁴²Hacak, Hasan, “*İrtifak Md*”, **DİA**, XXII, s. 460–464.

yapabilirse aynı şekilde bu araziyi bir başkasına menfaatini devredip üst hakkı kurmasında da hiçbir sakınca olmamalıdır. Ayrıca Mecellede somutlaşan “*bir yere mâlik olan kimse o yerin altına da üstüne de mâliktir.*” Bu sebeple bir arazi üzerindeki tasarruflar o arazinin altı ve üstü için de geçerli olmalıdır.¹⁴³

Sonuçta arazi mâlikinin, kuru mülkiyetini elinde tutarak kişinin menfaat mülkiyetini başka birine satması yani üst hakkı tesis etmesinde her hangi bir sakınca olmaması gerekir. Kaldı ki Hanefi ekolüne mensup hukukçularda hayatın zaruretlerini nazara alarak birçok konuda menfaatin, satıma konu olmasa bile temlike konu olabileceğini ifade etmişlerdir. Bunların başında kira, selem, istisna ve musâkât akdi gelmektedir. Gerçekten de söz konusu akitler, kıyasa muhalif olarak istihsânen kabul edilmişlerdir.¹⁴⁴ O halde Hanefi hukukçuların mantığından hareket edilerek üst hakkı da aynı kategoriye tabi tutulabilir. Başka bir ifade ile hayatın zaruretleri nazara alınarak mevcut olan bir şey üzerinde üst hakkı tesis edilebilmelidir. Bu duruma İslâm hukukunun dinamizmi ve ruhu da müsaittir. Osmanlı uygulaması ile miri arazi bunun en açık örneğidir. Bu araziler ve kısımları hakkında geniş malumat bulunmaktadır.¹⁴⁵

Günümüz imar Kanunu’nun 18. Maddesinde getirilen özel bir hükümle yapıların mülkiyeti ile arzın mülkiyetinin başkasına ait olmasına imkân verilmiştir.¹⁴⁶ Böylece arzın bütünüleyici parçası olan yapı ile hukukî ilişkisi kesilmiştir. Bu hükümle oluşturulan imar parsellerinde arazi ve yapı farklı mâliklere bırakılmıştır.¹⁴⁷ O halde iki mülkiyeti birbirinden

¹⁴³ Mecelle Md.1192; Ali Haydar, III, s. 457; Bilmen, VII, s. 174

¹⁴⁴İbn Âbidin, IV, s. 26.

¹⁴⁵Arazilerin taksimi konusunda bkz. Halis Eşref, **Külliyat-ı Şerhi Kânuni’l Arazi**, İstanbul 1315; Ali Haydar, **Şerh-i Cedid li Kanuni’l-Arazi**, İstanbul 1311; Atıf Bey, **Kanunname-i Arazi Şerhi**, İstanbul 1330; Cin, Halil, **Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması**, Konya 1987; Ali Haydar, **Emvâl-i Gayri Menkule ve Teminât ve İzâle-i Şuyû’ Kanunlarının Şerhi**, Amidi Matbaası, (1329 tarihli Ceride-i Adliye’de yayınlanan 85-92 sayılarındaki makaleler toplamı) İstanbul 1925.

¹⁴⁶Taf. bkz.Oğuzman / Seriči / Oktay / Özdemir, s. 399.

¹⁴⁷Arazinin mülkiyeti o arazi üzerine dikilen fidanları da kapsar. Dikilen ağaçlarda arazinin bütünüleyici parçalarından sayılırlar. Başkasına ait her bitkinin diğer bir kimsenin arazisine dikilmesi halinde bu bitki dikildiği arazinin mülkiyetine tabi olur. Medeni Kanun yapılarla bitkileri aynı esaslara tabi tutmuşlarsa da şimdilik bitkiler bakımından üst hakkı verilmesine izin verilmemiştir. MK. 729/f-718/f. Taf. bkz.Oğuzman / Seriči /Oktay / Özdemir, s. 413.

ayırarak ve her birinden bağımsız olarak tasarruf etmek mümkün olmalıdır. Üst hakkı bir akitle kurulabileceği gibi herhangi bir devir akidinde takyidi şart da ileri sürülebilir. Böyle bir şarta bağlı akdin geçerli olacağı da söylenebilir. Esasen tek taraflı hukukî işlem olan hibe ve vasiyet ile de üst hakkının kurulabileceğini kabul etmek gerekir. İslâm fıkının füru meselelerinde bu doğrultuda pek çok uygulamaya rastlanılmaktadır.¹⁴⁸ Yine İslâm hukuk tarihinde zaman aşımı ile de üst hakkına sahip olunabileceği görülmektedir. İslâm hukukunda zamanaşımının hak ve mülkiyet iktisabı için bir sebep ve kaynak teşkil etmediği de biliniyor.¹⁴⁹ Ancak bir araziye uzun süre nizasız ve fasılasız üst hakkı şeklinde kullanan kişinin böyle bir hakkı olduğunu kabul etmek gerekir. Zira kadim kıdeme üzere terk olunur ve diğer irtifak haklarında da kıdeme itibar olunmuştur.¹⁵⁰ İrtifak hakkının bağlı olduğu bir akarın taksim edilmesi ilke olarak irtifak hakkını etkilemez. Akarın taksiminden sonra da bu hakkın hukukîliği sabit olur. Bu üst hakkının varlığını müşterek malın menfaatinin paylaşılması olan muhâyee usulü de teyit etmektedir.

4. Muhdesatın Menkul veya Gayrimenkul Mal Gibi Görülmesi

İslâm hukuk bilginleri, müşterek bir arazi üzerindeki muhdesatın, menkul veya gayrimenkul sayılıp sayılamayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefi hukukçularına göre, genellikle, üzerinde muhdesat bulunan müşterek arazilerde asıl gayrimenkul arazi olup, üzerindeki muhdesat, arazi ile birlikte gayrimenkul, ayrı ayrı değerlendirildiğinde ise, menkul mal kıymetindedir.¹⁵¹ Mâliki hukukçularına göre ise, vasfı ve niteliği değiştirilmeden başka bir yere nakli mümkün olmayan şeyler, gayrimenkuldür. Bu görüşe göre, arazi üzerindeki muhdesat (*bina ve ağaçları*) gayrimenkul kabul etmek gerekir.¹⁵² Bu görüş günümüz hukuk anlayışına daha uygun düşmektedir. Esasen Mecellede de “*hane ve arazi misüllü*” lafzından bu yönde bir eğilimin varlığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Mecelle şarihleri fıkıh kitaplarından yararlanarak miri arazi üzerindeki mülk, muhdesat ile mülk arazileri üzerindeki muhdesatı (bina ve

¹⁴⁸Karaman, III; s. 124.

¹⁴⁹Mecelle Md.1674.

¹⁵⁰Mecelle Md 6-1224

¹⁵¹Ali Haydar, I, s. 230; Hacı Reşit Paşa, **Ruhu'l-Mecelle**, İstanbul 1328, I, s. 29; Atıf Bey, **Mecell-i Ahkâmı Adliye Şerhi**, Kitabu'l-Buyu', İstanbul 1318, s. 18.

¹⁵²İbn Âbidin, VI, s. 258; Zeydan, Abdülkerim, **el-Medhal li Diraseti'ş-Şeriatil-İslâmiyye**, Amman 1990, s. 191.

ağaçları), araziden ayrı olarak nazara aldıklarında menkul hükmüne tabi tutmuşlardır. Mülk arazisinin mâliki, arazisinin üzerinde dilediği şekilde tasarruf etme hakkına sahiptir.¹⁵³ Bu sebeple mülk arazisinin mâliki, menfaat mülkiyetini başka birisine devredebilir. Her ne kadar bir arazi üzerinde yapılan bina ve dikilen ağaçların mütemmim cüz' kaidesince araziye tabi olacaklarsa da üst hakkının, bu genel kuralın bir istisnasını oluşturduğu söylenebilir. Nitekim hukukçuların bir kısmı aksi görüşte olsalar bile arsa ile üzerindeki binanın ayrı ayrı vakfedilebileceğini ileri süren hukukçular da vardır.¹⁵⁴ Doğrusu hukuk mantığı da bunu gerektirmektedir. Aynı şekilde miri arazilerde de aynî mâlik ile menfaat mâlikleri farklı kimselerdir.¹⁵⁵ O halde İslâm fıkına göre de araziler üst hakkına konu teşkil edecektir.¹⁵⁶ Ancak iştirak veya müşterek mülkiyete tabi gayrimenkullerde mâliklerden birisi diğerinin izni olmaksızın muayyen bir hisse üzerinde üst hakkı kuramayacaktır.¹⁵⁷ Klasik fık kitaplarında üst hakkının konusunu yapı ve ağaçların oluşturduğu söylenebilir. Bu durumda başkasına ait bir arazi üzerinde sahibinin iznine tabi olarak genellikle irtifak hakkı gereği yapı yapılabilecek veya ağaç dikilebilecektir. Yapı bir arazi üzerine veya altına yapılan mesken dükkân ve benzeri şeyleri ifade etmektedir. Bir arazi üzerine yapılan bir yapı veya dikilen ağaçlar kural olarak arazinin mütemmim cüz'ü olmaktadır.¹⁵⁸ İslâm fıkı doktrininde buna ittisali karar ile muttasıl, yani yerinden ayrılmamak üzere konulmuş şey denilmektedir.¹⁵⁹ Bununla birlikte söz konusu durum arazinin ve üzerine yapılan inşaatın farklı kişilere ait olmasını engellemektedir.¹⁶⁰ Bunun en güzel örneğini ise miri arazi sistemi oluşturmaktadır. Gerçekten miri arazi sisteminde aynî devlete, tasarruf hakkı yani menfaat mülkiyeti tapu ile bu araziye almış olan kimselere ait bulunmaktadır. Ancak bir arazi üzerindeki yapı veya ağaçlar araziden bağımsız olarak düşünüldüğünde Hanefi mezhebine mensup hukukçulara göre menkul hükmüne geçmektedir. Arazi ile birlikte düşünüldüğünde

¹⁵³ Mecelle Md. 1192–1197.

¹⁵⁴İbn Âbidin, III, s. 425–426; Zerkâ, III, s. 140; Akgündüz, Ahmet. **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, İstanbul 1996, s. 210.

¹⁵⁵Ali Haydar, **Arazi Kanunu** Md.3.

¹⁵⁶Şafak, Ali, **İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı**, İstanbul 1997, s. 94.

¹⁵⁷Mecelle Md. 1173; Ali Haydar, III, 429.

¹⁵⁸Ali Haydar, III, 416.

¹⁵⁹Mecelle Md.232: Ali Haydar, I, 371.

¹⁶⁰Mecelle Md.1163.

ise arazinin mütemmim cüz'ü olarak gayrimenkul hükmündedirler.¹⁶¹ Mâliki mezhebine mensup hukukçulara göre ise bir arazi üzerindeki yapı veya ağaçlar araziye bağımlı veya bağımsız olsun gayrimenkul hükmündedir.¹⁶² Bu durumda Hanefi Mezhebine göre üst hakkının konusunu menkul inşaat ve ağaçlar, Mâliki mezhebine göre ise gayrimenkuller oluşturmaktadır.

Klasik eserlerde arazi hariç tutularak, bina ve ağaçların vakfedilmesi veya satılması konularına yer verilmiştir. Bu muhdesatları araziden ayrı bir hukukî muameleye tabi tutulmuştur. Öte yandan arazinin aynî mülkiyetine sahip olan kimse arazisinin boşaltılmasını isteyebilir. Bu durumda ağaçlar veya bina her ne kadar araziye bitişik olsalar da hükmen menkul sayılır. Keza bina ve ağaçlar başkasının yerinde yahut vakıf veya miri bir arazide de olabilir.¹⁶³ Bu takdirde bina ve ağaçlar aynî mülkiyeti başkasına ait bir yerde bulunmaktadırlar. Mülkiyeti başkasına ait bu bina ve ağaçlar yukarıdaki gerekçe ile menkul mal hükmüne geçmektedir. Demek oluyor ki tabiatları gereği gayrimenkul olan bina ve ağaçlar hukuken, ancak üzerinde buldukları arazide hukuken kalıcı olup olmamalarına göre menkul veya gayrimenkul sayılırlar. Bina ve dikili ağaçların Hanefi içtihadında menkul, Mâliki içtihadında gayrimenkul sayıldığı kanaati yaygın ise de esasen bu iki mezhebin nihai görüşleri arasında bir fark bulunmadığı da söylenebilir. Her iki içtihadta da bina ve ağaçların menkul veya gayrimenkul mal sayılması bina ve ağaçların arazi ile olan hukukî ilişkisi ile bağlantılıdır.¹⁶⁴ Taksimde müşterek arazideki muhdesat başkasının arazisine düşmesi durumunda menkul mal hükmünde görülüp kıymet takdiri ile muhdesatın aidiyetine bedelinin ödenmesi gerekmektedir.¹⁶⁵

¹⁶¹Mecelle Md. 1019-1020; Ali Haydar, III, s. 15-153.

¹⁶²Zeydan s. 187-188.

¹⁶³Taf. bkz. Heytemî, X, s. 208.

¹⁶⁴Mecelle Md. 1019-1020; İmam Malik, **El-Müdevvene**, V, s. 402; Demir, s. 43-44.

¹⁶⁵Modern hukukta da yapıların bitkilerin ve ağaçların gayrimenkul olduğu ileri sürülse de bazı istisnalar getirildiği anlaşılmaktadır. Menkul inşaat denin hafif binaları kulübe, baraka, çardak, dağ evi gibi şeyleri arazinin bütünleyici parçası sayılmazken; bunlar, inşa edenin mülkü olur tabirinin kullanılması her iki mülkiyetin de varlığının kabulü arasında görülebilir. Zira menkul inşaat arazi sahibi tarafından yapılsa da bütünleyici parça olmamaktadır. Buna rağmen toprağa sıkı şekilde bağlanmış, yıkılmadan telef ve tahrif edilmeden sökülüp götürülemiyorsa bu binalar bütünleyici parça niteliği aldığı ileri sürülür. Toprağa ekilen veya dikilen tohumlar, bitkiler ve ağaçlarında arazinin bütün-

5. Muhdesatın Kıymeti Takdir Edilerek Taksime Tabi Tutulması

Görüldüğü gibi yukarıdaki genel kural doğrultusunda istisnaları veya özel durumları dikkate almadan muhdesat taksimi konusunda yorum yapanlar olduğu gibi özel durumları ve istisnaları dikkate alarak örf veya istihsânen meseleyi yorumlayanlar da bulunmaktadır. Nitekim Şâfiî ve Hanbelîler taksimin misli ve ifrazı kabil olmayan (bölümlerinin değeri farklı olan bir arazide olduğu gibi) muhdesatın taksiminde de muhdesatın kıymet ve değerinin belirlenerek para ile tadil edilme yoluna gidilmesini caiz görürken,¹⁶⁶ Ebu Hanife, ifraz taksiminde (yani kısmet-i tefrikte) ortaklar kendi aralarında razı olmadıkça paranın işin içine sokulmasını caiz görmez. Gerekece olarak da aralarında ortak olan şey nakit değil akar olduğunu ileri sürer. Ebu Hanife, yukarıdaki genel prensipten hareketle muhdesatın arzın bir cüzü olduğunu, muhdesatın arza tabi olarak taksim edilmesi gerektiğini ve her bir ayrı parçanın paydaşlar arasında pay edilmesi ile taksimin gayesinin ancak böyle gerçekleşeceğini ileri sürer.¹⁶⁷

Bu takdirde Ebu Hanife'ye göre, iki kişi bir eve ortak olsalar ve bunu paylaşmak isteseler, taraflardan birisinde de fazladan bir yapı var ise onlardan birisi bu yapının bu fazlalığının bedelinin belli miktar para olmasını öteki de bunun bedelinin arazi olmasını istese, bu fazla yapının bedeli araziden verilir ve yapının payına düştüğü kimse fazlalığın yerine diğer ortağına para olarak ödemekle (karşılıklı rıza olmadıkça) mükellef tutulamaz. Çünkü paylaştırmada "mübadele" manası vardır. O bakımdan bu paylaştırmaya hâkim, *(başka bir imkân olmaması hali müstes-*

leyici parçası olmaktadır. (Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 799-800) Bir yapının bütünleyici parça sayılması, o yapıya ait levazımın arsa sahibinden başkasına ait olması halinde dahi geçerli bir prensip olarak kalır. Arsa ile onun üzerindeki yapı başka kimselelere ait olma durumunda inşaatı yapan kimse arsada iştirak veya müşterek mâliklerden biri olsa bile yine medeni kanun haksız inşaaatla ilişkin 648-650 maddeleri uygulanır. Zira ne bir paydaşın ne de bir ortağın arsa üzerine tek başına inşaat yapmaya hakkı yoktur. Böyle bir durumda arsa sahibi binanın sahibi olur. Zira bina artık arazinin bütünleyici parçası haline gelmiştir. (Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 813) Bu durumda bina arsa sahibinin rızası olmadan yapılmış olmalıdır. Yapının yıkılması veya kaldırılması aşırı bir zarara sebebiyet vermemelidir. Bu iki şart gerçekleşirse arsa sahibi yapının yıkılması veya kaldırılmasını isterse, yıkılma ve kaldırma masrafları sahibine ait olacaktır. Eğer arsa sahibinin açık veya örtülü bir muafakâtı varsa artık yapının yıkılması istenemez.

¹⁶⁶Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ*, Mekke ty, VI, s. 373; Heytemî, X, s. 208.

¹⁶⁷Zühaylî, V, s. 674.

na) tarafları zorlayamaz.¹⁶⁸ Sonuçta Ebu Hanife, hâkim tarafından yapılacak zorunlu taksime karşı çıkmış olup *karşılıklı rıza (sulh yoluyla)* ile paranın işe katılmasını da caiz görmüştür.¹⁶⁹ Eğer nakdi araya sokmaktan başka bir yol yoksa hâkimin, *zaruret sebebiyle* para ödetmek yoluyla meseleyi dengelemek, düzeltmek hakkına sahip olduğunu da ifade eder.¹⁷⁰ Görüldüğü gibi Ebu Hanife burada muhdesatı arzin mütemmim cüz'ü saymıştır. Müşterek arazinin taksimde bu kurala tarafların rızası ve zaruret olmadıkça sıcak bakmamıştır. Ancak Cumhur, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf, muhdesatın arzin mütemmim bir parçası olmasına rağmen, özel ve istisnai bir durum görüp *menkul mal* gibi kıymet takdiri ile taksimine cevaz vermişler ve bu hususta takdiri hâkime bırakmış oldukları görülmektedir.¹⁷¹

Şayet ortak olunan evler aynı beldede bulunuyor ise yine Ebu Hanife'ye göre her ev ayrı ayrı paylaşılır.¹⁷² Çünkü evlerin türleri ve değerleri farklıdır. Evlerin buldukları semtler ve komşuların değişikliği itibariyle maksatlar arasında da farklar bulunur. Mescide yakınlığı, suya yakınlığı, çarşıya ve pazara yakınlığı da bu farklı maksatlara örnektir. O bakımdan paylaştırmada tam bir tadil ve adaleti sağlama yoluna gitmeye imkân bulunmamaktadır. Bundan dolayı evler ayrı ayrı paylaşılır (kısmeti tefrik) ve paylar (ortakların razı olması müstesna) birbirine eklenmez.¹⁷³ Ebu Hanife'nin bu içtihadı ülkemizin bazı yörelerinde her bir arazinin küçük parçalara bölünmesine neden olmuştur.

Hanefiler şayet ortak olan evler iki ayrı beldede bulunuyor ise taksimde bir araya cem edilemeyecekleri ve her bir beldedeki evin başlı başına paylaşılacağını ittifakla kabul etmişlerdir.¹⁷⁴ Ancak İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed bu meselede şöyle demektedir: Böyle bir paylaştırmada görüş hâkime bağlıdır.¹⁷⁵ Hâkim taksimde uygun gördüğünü yapar. Eğer her bir ortağın payını bir evde toplamayı uygun gör-

¹⁶⁸Serahsî, XV, s. 51.

¹⁶⁹İbn Hazm, VI, (1252 Md) s.422.

¹⁷⁰İbn Hümmâm, *Tekmilet'ü Fethul Kadir*, VIII, s. S. 15; Kâsânî, VII, s. 19; Mecelle 1149.

¹⁷¹Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve Edilletühü*, V, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989, s. 673-675.

¹⁷²Meydânî, IV, s. 98.

¹⁷³Zühaylî, V, s. 674.

¹⁷⁴İbn Âbidin, V, s. 184.

¹⁷⁵Meydânî, IV, s. 99.

mek suretiyle *kısmet-i cem'in* ortaklar için daha elverişli olduğunu görürse onu yapar. Şayet her bir evi ayrı ayrı paylaştırmak suretiyle *kısmet-i tefrik'in* daha uygun olduğunu görürse onu yapar. Çünkü onların görüşüne göre evler, isim ve şekil bakımından ve mesken olarak kullanılmaları kast olunduğundan aynı türdür. Bu bakımdan taksim işinde *kısmet-i cem ve kısmet-i tefrik'den* hangisinin daha uygun olacağını seçmek için mesele hâkime havale edilir ve onun görüşüne bakılır. Ebu Hanife ile iki talebesi arasındaki bu görüş ayrılığı bir tek evin paylaşılmasında da söz konusudur. Ebu Hanife'ye göre karşılıklı rıza olmadıkça *kısmet-i cem* ile paylaşırılamaz. İmâmey'ne göre paylaşırmanın hangi türünü seçmek gerektiği konusunda maslahatı ve adaleti gerçekleştirmek için hâkime bırakılır.¹⁷⁶ Ebu Hanife, paydaşların haklarının ödenmesinde malın aynı cinsten olmasını şart kıldığı anlaşılırken, diğerleri tadilin sağlanmasını hâkimin takdirine bırakmaktadır. Hâkime daha fazla serbest yetki tanıdıkları anlaşılmaktadır. Şâfiiler ise yapıları birbirinden farklı evlerin mahalle veya yapıların farklılığı sebebiyle onlardan gözetilecek maksatlar da değişik olacağından *değerine* göre *kısmet-i tadil* suretiyle paylaşırılacağı görüşündedirler. Mâlikiler de aynı görüştedirler. Evleri karşılıklı rıza ile veya kıymet farkının tadil edilmesi şartı ile paylara bölünerek paylaşırılır.¹⁷⁷

Sonuçta müşterek arazi üzerinde bir bina var ise, bunun taksimi konusunda Hanefiler'e ait üç ayrı görüş bulunmaktadır.¹⁷⁸ Ebu Hanife'ye göre müşterek arazi ölçülerek paylaşırılır. Daha sonra binanın kendi payına düştüğü kişi ya da payı daha değerli olan kişi ötekine eşitlik sağlayacak kadar ivaz öder. İvaz böyle bir durumda paylaştırmaya zorunlu olarak dâhil olur. Çünkü Hanefilerde kazaen taksimde kural olarak para girmemesi gerekir. Burada para zaruret sebebiyle girmiştir. Bu görüş yukarıdaki Şâfiilerin görüşüne uygundur. *Ebu Yusuf'a göre arazi ve muhdesat kıymetleri itibariyle paylaşırılır.*¹⁷⁹ Çünkü aradaki denge ancak kıymet biçmek ile sağlamak mümkündür. Bu görüş de Şâfiilerin *taksimde kıymetine göre eşitlik*¹⁸⁰ sağlama hakkındaki görüşlerine uygundur. İmam Muhammed'e göre ise ortakların biri ötekine bina karşılı-

¹⁷⁶ Et-Tahâvî, Ebi Cafer Ahmet b. Muhammed Sellâme, (thk. Abdullah Nezir Ahmet), **Muh-tasar İhtilâfu'l-Ulemâ**, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâm, IV, Beyrut 1997, 2039 Md, s. 326.

¹⁷⁷Tahâvî, IV, s.321–334; Heytemî, X, s. 207.

¹⁷⁸Meydânî, IV, s. 99.

¹⁷⁹Kâsânî, VII, s. 26; Meydânî, IV, 92.

¹⁸⁰Heytemî, X, s. 204.

ğında ona eşit olacak kadar bir arsayı geri verir. Ödenmesi gereken bir kıymet kalıyor ise böyle bir tesviye ile bunu gerçekleştirme mümkün olmuyorsa mesela arsa yapının kıymeti kadar değilse arta kalanı para ile öder. Çünkü zaruret, miktarınca takdir olunur. Mecelle bu doktriner görüşleri madde halinde şöyle özetlemiştir: “*Arsa ve arazi zeriyyatından olduklarına mebni zira’ ile taksim olunurlar. Amma üzerlerindeki eşcar ve ebniye takdir-i kıymet ile taksim kılınırlar*”¹⁸¹ demektedir. Mecellenin muhdesat konusunda **kıymet takdirini** esas aldığı anlaşılmaktadır.¹⁸² Tadil, paydaşlar arasında şeklen eşit gibi görünen ancak kıymet itibarıyla farklı olan paylar arasında denkliliği sağlamaktır. Bu işlem, paydaşların eksiklik ve fazlalık olmaksızın tam olarak paylarını almalarını sağlamaya yöneliktir. Burada elbette muhdesatın değerinin ve muhdesatın kime ait olduğunun tespitedilmesi gerekir.

6. Muhdesatın Kime Ait Olduğunun Tespitinin Yapılması

Müşterek araziye ilk bakışta üzerindeki muhdesatların tüm paydaşlara ait olduğu algılanabilir. Ancak müşterek arazi üzerindeki muhdesatlar, ariyet veya icâre gibi nedenlerle üçüncü kişilere ait olabileceği gibi paydaşlardan birine de ait olabilir. Öte yandan günümüzdeki müşterek araziler genellikle fiili ve eylemli kullanım biçimleri oluşmuştur. Müşterek arazide paydaşlar arasında bir tür rızaen taksim de yapılmıştır. Paydaşlar bu fiili ve eylemli kullanım biçimi oluşmuş arazideki hissesini paydaşlara veya üçüncü kimselere satmışlardır. Her bir paydaş veya üçüncü kişiler, satın aldığı hissenin sınırlarını görerek ve bilerek satın almışlardır. Müşterek araziden satın aldıkları hisselerinin sınırlarını da aynen koruyarak tasarrufta bulunmaktadır. Sonuçtasınırlarını görerek ve bilerek satın aldıkları ve kullanım biçimi oluşmuş müşterek arazide, kendi hissesine tekabül eden alan üzerinde muhdesatları bulunur. Bu manada müşterek araziden istifade etmeleri de tabidir. Keza her bir paydaş hisseleri oranında araziden istifade etmektedir.

Öte yandan müşterek arazi üzerindeki paydaşların tasarruf ettikleri alanlar üzerinde, paydaşlardan izinli veya izinsiz ev veya ağaç gibi muhdesatları da bulunmaktadır. Bu durum örfi bir teamül haline gelmiştir. Sonuçta bu muhdesatlar, ya paydaşlardan birine ya da üçüncü kimselere ait bir emek mahsulüdür. Taksim neticesinde müşterek arazi üzerin-

¹⁸¹ Mecelle Md. 1148; Ali Haydar, III, s. 159–186.

¹⁸²İbn Âbidin, VI, s. 264.

deki muhdesat hakkının aidiyetinin tespiti yapılmalıdır. Paydaşlardan birine ait olan bu muhdesat hakkının, zayi olmasını ne kanun ne de hukuk düzeni savunur. Bunun için müşterek mülkiyetin taksiminde, öncelikli olarak, paydaşların fiili olarak kullanmakta oldukları alanlardaki muhdesatlarının tespitinin yapılması, taksim davalarında önemli bir konudur. Zira taksimde hisselerin bir araya toplanması, cem / tevhit veya tefrik edilmesi durumunda muhdesatların arzın mütemmim bir cüz'ü sayılarak işlem yürütülmesi sağlıklı gözükmemektedir. Aksi takdirde sebepsiz zenginleşmeye ve paydaşlar arasında husumete sebebiyet verilebilir. Bundan dolayı taksimde öncelikle bu muhdesatların aidiyetinin tespitinin yapılması ve kıymetlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim Ebu Yusuf'a göre arazi ve muhdesat kıymetleri itibariyle paylaşılır.¹⁸³ Çünkü aradaki dengeyi ancak kıymet biçmek ile sağlamak mümkündür. Arazi üzerindeki bina ve ağaç gibi muhdesat üzerindeki zilyetliğin korunması gerekmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi müşterek mülkiyetteki muhdesatlar (bina ve ağaç gibi) yerleşik kurala göre kıymet takdiri ile taksim edilmektedir.¹⁸⁴ Görüldüğü gibi müşterek arazi üzerinde bulunan muhdesatın durumu taksimde özel bir itina istemektedir. Zira taksim **cem** veya **tefrik** usulü ile yapıldıktan sonra paydaşlardan birinin bina veya ağaç gibi muhdesatlarının diğer paydaşın arazisi içinde bulunması kuvvetli muhtemel olduğundan paydaşlar arasında ciddi sorunlara neden olmaktadır.

7. Taksimde Hisselerin Bir Arada Toplanması (Cem/Tevhit) Halinde Muhdesatın Durumu

Taksimde ifade edilen genel kural, katı bir şekilde uygulanması halinde paydaşların muhdesatının mütemmim cüz' sayılıp paylaşılması pek çok problemi de beraberinde getireceği kuşkusuzdur. Zira müşte-

¹⁸³Kâsânî, VII, s. 26; Meydânî, IV, 92.

¹⁸⁴Heytemî, X, s. 204; Zira günümüz hukukunda da, izlenmesi gereken yol, muhdesat üzerindeki öncelikle aidiyet çekişmesinin çözümlenmesini sağlamaktır. Taksimat yapılmadan önce bu tespit yapılması tarafların hukuku açısından önem arz etmektedir. Aksi halde, taşınmazların üzerlerindeki muhdesat ile birlikte taksim veya satış sureti ile ortaklığın giderilmesine ve taraflara muhdesat bedeli yönünden sebepsiz zenginleşme yer vermektedir. Taksim davası sürerken paydaşlardan birinin muhdesatı tespit davası açarak bu tespit yapılınca kadar davanın durmasına karar verilebilecekse de bu yöntem çok sağlıklı gözükmemektedir. Zira taksim davasıyla bu işlem birlikte yürütülmesi en azından davanın seyri açısından da önemlidir. Muhdesatın tespiti davasını açmak ikinci bir işlem olmaktadır.

rek arazi taksim edildikten sonra paydaşların muhdesatlarının kendi tapuları içerisinde olmaması durumu hele ki *cem usulü taksimde* kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda her bir paydaşın gerek ağaç gerekse konut gibi yapmış oldukları arza bitişik muhdesatlarının problemi ortaya çıkmaktadır.

Klasik anlayışta araziye sahip olanın üzerindeki mütemmim cüzlere de sahip olur anlayışı bu noktada açıklanmaya ihtiyaç hissettirmektedir. Müşterek mâliklerin birlikte elde ettikleri mülkiyet ile her birinin kendi emeklerinin mahsulü olan muhdesatının birbirinden ayrılması gerekmektedir. Kaldı ki arazinin taksiminde bina veya ağaçlar gibi mütemmim cüz' olan muhdesatlar, kıymetleri ile taksim olunurlar. İslâm fıkıh doktrinde, müşterek arazi paydaşlarının, fiili ve eylemli taksimi sonucu kendi tasarruf ettikleri hisseleri üzerine paydaşlardan izinli veya izinsiz yapmış olduğu bina veya dikmiş olduğu ağaç gibi muhdesatlarının, taksim neticesinde kendi hissesine düşmüş olursa bunda söylenecek bir şey olmadığı dile getirilmiştir. Ancak eğer bina veya ağaç gibi muhdesatlar paydaş ortağın hissesine düşmesi durumunda farklı içtihatlarda bulunulmuştur. Bu durumda üç türlü çözüm üretildiği görülmektedir: 1. Paydaşın muhdesatı kendi mülküne düşmesi durumunda *bedelinin ödenmesidir*. Hz. Ömer'in uygulamasında görüldüğü gibi en doğrusu da bu olsa gerektir. Bu durumda muhdesatın kıymetinin takdiri gerekecektir ki muhdesatın taksimi de kıymet ile olur. 2. Muhdesat mâliki tarafından *bina veya ağaçların sökülerek arazi sahibine terk edilmesidir*.¹⁸⁵ 3. Muhdesat mâliki kendi isteği ile muhdesatını paydaşına *terk / ferağ* etmesidir.¹⁸⁶ Klasik fıkıh kitapla-

¹⁸⁵Serahsî, XV, s. 40-55; Benzer yaklaşım tarzı bkz. MK.722-723.

¹⁸⁶Arazi Kanunnâmesi, mîrî arazi ferağ edildiğinde üzerinde bulunan ve mülkiyeti devlete ait olan ağaçların da açıkça zikredilmese bile araziyle birlikte ferağ edilmiş sayılacağı hükmünü getirmiştir. (md. 48). Arazi üzerinde mutasarrıf tarafından yetkili memurun da izni alınarak dikilmiş veya aşılansmış yahut da izinsiz dikildiği halde üzerinden üç yıl geçmiş ağaçlar ise mutasarrıfın mülkü sayıldığından kural olarak ferağın kapsamına girmezler. Lehine ferağ verilen kişiye ayrı bir satım akdiyle temlik edilmeleri gerekir. Hatta mutasarrıf arazi üzerindeki mülk, ağaç, bağ, bahçe ve binaları bir kimseye satmak istediğinde araziye de aynı şahsa ferağ etmek zorundadır. Mîrî arazi üzerindeki ağaç, bahçe ve binanın mâlikine ferağda ön alım hakkı tanınmış olup on yıl içinde arazinin piyasa değeriyle kendisine ferağ edilmesini talep ve dava hakkı vardır (md. 44). Mîrî arazi üzerindeki ağaç ve yapıların bazı durumlarda arazinin ferağına dâhil edilmeyişi, araziden ayrı olarak bunlar üzerinde mülkiyet hakkı kurulmasının benimsenmiş olması sonucudur. Ancak daha sonra yapılan yeni düzenlemelerde sistem yumuşatılarak arazi üzerindeki her türlü ağaç, bağ, bahçe ve binaların tasarruf ve intikalde araziye tabi ola-

rında dağınıkta olsa bu üç türlü taksimatın varlığını görmekteyiz. Hatta bina veya ağaçların sökülünde araziye bir noksanlık gelmesi durumunda gasp hükümleri işletilerek araziye eksiklik getiren bedelin tazmin ettirebileceğine dair hükümler de yer almaktadır.¹⁸⁷ Bu durum, daha çok müşterek arazide paydaşlardan birinin hissesini diğer bir paydaş bilinçli veya bilinçsiz kullanmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda fazla arazi kullanan paydaşa gasp hükümleri uygulanmıştır. Görüldüğü gibi müşterek mâlikler arasındaki muhdesatlar, biri diğerinin parseline düştüğünde ya kıymet takdiri yapılarak para ile terk edilir ya da bina veya ağaçlar sökülüp arazi paydaşa o halde terk edilir.¹⁸⁸ Nitekim günümüz hukuk sisteminde de konu tartışmalı olmakla birlikte belli bazı hallerde bütünleyici parçanın eski mâlikine parçayı söküp almak hakkını da vermiştir.¹⁸⁹

Yine klasik eserlerde taksimden sonra sınırlarda değişim olduğundan, kendi sınırları içerisine ev veya ağaç gibi muhdesatın girdiğini ve bu muhdesatın kendinin ait olduğunu bir kimse iddia ederse, her ikisi de iddiasına delil getirirse sınırın dışında kalan yani hariçte kalanın delili elinde bulunanın deliline tercih edilir.¹⁹⁰ Yine klasik eserlerde müşterek mâliklerin elinde bulunan ve paylaşırma ile kendisine düşmüş bulunan muhdesatın (*ev veya ağaç gibi*) kendisine ait olduğu konusunda bir delil ortaya koysa, öteki de bunu reddetse, delili sebebiyle onun lehine hüküm verilir. Tarafardan herhangi birinin bir delili yok ise bu durumda karşılıklı olarak yemin ederler ve satışta olduğu gibi ellerinde bulunanı geri verirler ve bu durumda paylaşırma da fesih edilir.¹⁹¹ Görüldüğü gibi İslâm fıkıh doktrininden muhdesatların, emek mahsulü bir mal olduğu,

cağı hükmü getirilmiştir. Ferağ konusu arazi alanı veya sınırları belirtilerek tesbit edilir. Her ikisi de belirtilmiş olduğu halde arada uyumsuzluk varsa sınırlara itibar edilir. (md 47) Ali Haydar, **Şerh-i Cedid li Kânuni Arazi**, İstanbul 1315, Cin Halil, **Osmanlı Toprak Hukukunda Miri Arazinin Hukuki Rejimi ve Bu Arazinin TMK Karşısındaki Durumu**, *auhf. ankara. edu.tr/.../AUHF-1965-1966-22-23-01-04-Cin.pdf*

¹⁸⁷Serahsî, XV, s. 29; İbn Âbidin, VI, s. 262- 268; İbn Hazm, VI, s. 428.

¹⁸⁸ Peygamberimiz (sav), döneminde bir kişi başkasının yerine izinsiz hurma ağacı dikmiş ve bu hususta tartışıyorlardı. Durum Peygamberimiz (sav)'e intikal edince o tarla sahibi lehine hükmederek, ağaçları dikene söktürmüştür. "*Başkasının arazisine izinsiz ağaç dikene hiçbir hak tanınmaz.*" Muvatta, *Akdiye*, 5.

¹⁸⁹Tekinay / Akman / Burcuoğlu / Altop, s. 529.

¹⁹⁰İbn Âbidin, VI, s. 265.

¹⁹¹Kâsânî, VII, s. 26; İbn Hümâm, VIII, s. 22; İbn Âbidin, VI, s. 265; Zeylâî, s. V, s. 274; Zühaylî, V, s.692.

sebepsiz zenginleşmeye fırsat verilmediği anlaşılmaktadır. Öte yandan müşterek arazinin taksimindeki ağaçlar, iki kısma ayrılır. Bu durumda meyve ağacı ile diğer ağaçları farklı değerlendirilmiştir. Meyve olmayan ağaçların durumu yukarıda zikredildiği gibi taksime tabidir. Ancak taksimatta meyve ağacının farklı değerlendirildiğini görmekteyiz. Ağacın bir kimsenin, meyvenin bir kimsenin olmasına da fetva verilmiştir. Anadolu'da da bunun pek çok yerde uygulaması mevcuttur. Bu daha çok miras kalan arazilerin yani iştirak halindeki mülkiyetlerde söz konusudur.

8. Muhdesatta Üçüncü Kişilerin Hakkının Bulunması Durumu

Müşterek mülkiyet üzerinde mâliklerin dışında üçüncü bir kimseye ait muhdesat bulunabilir. Bu muhdesat hakkı, *ariyet, icâre, vakıf, vasiyet ve başka sebeplere* de dayanabilir.¹⁹² Bu durumda müşterek mülkiyetin taksimi nasıl olmalıdır? Arazinin aynî mâliki arzın mütemmim cüz'üne sahip olduğu genel kuralı benimsenmiş olsa da bu kuralın birçok istisnasının varlığı bilinmektedir. Bu istisnalar, klasik dönemde de "*ağaç dikenidir*" örf kuralı ile takyit edilmiş olduğu görülür. Bu da emeğinin korunmasına yönelik istisnai bir karardır. Nitekim Hz. Ömer'in uygulamasında da görüldüğü gibi başkasının arazisine hurma dikenler hakkında yapmış olduğu uygulama arazinin mâliki ile hurmaların mâlikinin ayrı kimseler olduğunu kabul etmiştir. Bu durum, klasik dönemde de günümüzdeki gibi aynı sıklıkta olmasa da bireysel olarak yaşandığının bir göstergesidir. Hurmaların bedelinin arazinin mâlikinden alınmıştır.¹⁹³ Günümüz hukukunda da haklı bir sebebe dayanmayan müşterek veya iştirak halindeki mâliklerden birinin yetkisiz olarak tek başına inşaat yapması durumunda inşaat sahibi tarafından sökülüp kaldırılması istenebilir.¹⁹⁴

Öte yandan İslâm fıkıhının klasik kaynaklarında müşterek mülkiyet taksim edildikten sonra, bu müşterek arazide üçüncü kişinin hakkı, mâliklerden birinin veya bir kaçının hissesinde çıkarsa, bu durumda fıkıh ekolleri arasında farklı içtihatlar bulunur. Fakat klasik kaynaklarda arazi veya mütemmim cüz' ayrımı yapılmamıştır. Genel bir haktan bahsedilmektedir. Ancak bu durumdan hem arazi gibi aynı mülkiyetin varlığı

¹⁹²Serahsî, XV, s. 52; Zerkâ, **Medhal**, I, s. 259.

¹⁹³Belazurî, s. 54-56.

¹⁹⁴Ayan, s. 213.

hem de bina ve ağaçlar gibi menfaat mülkiyetinin varlığı anlaşılmaktadır. Müşterek arazi taksim edildikten sonra üçüncü kişilerin bu müşterek arazi üzerinde muhdesatı ortaya çıksa bakılır, eğer bu hak paydaşların tamamına şâyi olursa Hanefilerin ittifakıyla bu taksim fesh edilir. Çünkü bu taksimde ifraz ve temyiz gerçekleşmemiştir. Eğer müşterek mâliklerden birinin hissesinde muayyen bir şekilde ortaya çıkarsa, Hanefilerin ittifakı ile taksim fesh edilmez fakat istihkak ile kendisinden payının bir kısmı alınan paydaş, ona düşen kadarıyla öbür ortağa müracaat eder. Şayet müşterek mâliklerin paylarından birinde ortaya çıkarsa Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre bu istihkak edilen hak kadar arkadaşına rucu' etmekle fesh etmek arasında muhayyerdir. İmam Ebu Yusuf ise üçüncü kişilerin hakkının çıkması durumunda taksimin fesh edileceği görüşündedir. Ebu Yusuf, müşterek mülkiyette başkasının hakkının ortaya çıktığını delil göstermektedir.¹⁹⁵ Şâfiîlere göre paydaşlar arasında adalet gerçekleşmeyecekse bu taksim batıl, adaleti ivazla temin etme söz konusu ise taksimin batıl olmayacağını dile getirmişlerdir. Burada ifraz manası öne çıkarılarak hüküm verildiği anlaşılmaktadır. Hanbelîlere göre paylaşılma bütünüyle batıldır. Çünkü müstahak üçüncü bir ortaktır. Kendisi hazır bulunmaksızın ve izni de olmaksızın böyle bir taksim yapılamayacağı, böyle bir taksim rıza veya zorunlu paslaştırma arasında bir farkın bulunmadığını dile getirir.¹⁹⁶ Günümüz hukukunda müşterek arazi üzerinde üçüncü bir şahıs tarafından inşa edilmiş bina veya dikilmiş ağaçları var olduğunu iddia etse, bu şahsın muhdesat nedeniyle davada taraf gösterilmesi ve satış bedelinden ona para verilmesi mümkün değildir. O kimse, sebepsiz iktisap hükümlerine dayanarak tapu paydaşları aleyhine tazminat davası ve alacak davası açabilir.¹⁹⁷

Görüldüğü gibi taksim yapılmış bulunan bir müşterek arazide üçüncü kimsenin muhdesatı konusunda dönemin konjonktürünü yansıtan bina ve ağaç gibi üçüncü kimselere ait bir hakkın varlığından söz edilmektedir. Fakat bu hakkın varlığının tespit edildiğinde taksimin fesh edilmesi üst hakkının bir irtifak hakkı olarak kabul edildiğinin klasik

¹⁹⁵Meydânî, IV, s. 106.

¹⁹⁶Zühaylî, V, s. 690.

¹⁹⁷Keza taşınmazın üzerine muhdesat (=bina, ağaç) yapan, diken ortaklığın giderilmesi davası devam ederken, bu mahkemenin, muhdesatı ben yaptım, *mülkiyetin tespiti ve eda davası için*, usulün 567. maddesi uyarınca 10 günlük süre verilmesini ve davanın bekletilmesini talep edebilir. 6. HD. 21.04.2008 T., E: 2008/3227, K: 2008/5015.

dönem uygulaması olduğu anlaşılmaktadır. Müşterek mülkiyette üçüncü birinin hakkının olduğu ispat edilirse o kimse kazâi veya rızâi de olsa muhdesat hakkını alması gerekmektedir.

9. Müşterek Mülkiyetin Fiili ve Eylemli Kullanım Biçimi Rızâi Taksim Olup Olmadığı Hakkında Görüşler

Müşterek mülkiyet, paydaşlar arasında hisseleri oranınca kendi aralarında fiili ve eylemli bir şekilde taksimatı yapılmışsa bunun rızâi taksim olup olmadığı tartışılmıştır. Bazılarına göre müşterek arazi, rızâi olarak taksim edilmiştir. Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi rızâi taksim akit niteliği taşıyan bir tasarruftur. Akit karşılıklı rıza ile geçerli olduğundan, taksim de ancak karşılıklı rıza ile geçerli olur.¹⁹⁸ Müşterek mâliklerin kullanma biçimi tüm paydaşlar arasında varılan bir anlaşma ile belirlenmiş ya da fiili bir kullanma biçimi oluşmuş, uzun süre paydaşlar bu durumu benimsemişlerse kayıta paylı, eylemsel olarak (fiilen) bağımsız bu oluşumun "rızâi akde vefa" kuralının yanında "iyi niyet kuralının" da bir gereği olduğunu savunmuşlardır. Bazılarına göre de bu tür müşterek arazilerde rızâi taksim geçerli değildir. Çünkü rıza sübjektif bir durum olduğundan onun varlığını bildiren objektif kriterlere de ihtiyaç bulunur.¹⁹⁹ Esasen bu yorumların amacı, mâliklerin, fiili ve eylemli kullanım alanları oluşmuş haklarının korunmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Klasik eserlerde mâlikler arasında müşterek olan bir arazi kendi aralarında taksim olunur ve her kısmında "bina yapılır, ağaç dikilir ve bu vech ile arsadan kablel kısma maksud olan menfaat baki olursa bu arsa hükmen taksim olunduğu"²⁰⁰ yönünde ibareler bulunmaktadır. Buradaki taksimin rızâen olduğu anlaşılmaktadır. Buradan anlaşılan odur ki, müşterek arazinin taraflar arasında fiili kullanım biçimi oluşmuş ve her bir paydaş aynı sınırlar dâhilinde satın almış veya satılmış olan müşterek arazinin uzun süre bu şekilde eylemli kullanım biçimi oluşmuşsa artık burada zımnen bir rızanın varlığı söz konusu olduğundan bu müşterek arazinin hâkim tarafından aynen taksim edilmesi gerekmektedir. Zira Yargıtay içtihatlarında fiili ve eylemli taksimde *hak düşürücü süre on yıl* olarak tak-

¹⁹⁸Erdebîlî, Yusuf, *el-Envâr li Âmâlî'l Ebrâr*, II, Mısır trs, s. 508; Oğuzman-Şireci, 330.

¹⁹⁹Serahsî, XV, s. 2; İbn Âbidin, VI, s. 270.

²⁰⁰Feteva'l-Hindiyye, VI, s. 143-149; Meydânî, IV, s. 99; Bilmen, VII, s. 147.

dir edilmiştir.²⁰¹ Müşterek arazilerin ekserisi, günümüzde fiili kullanım biçimi oluşturulmuş olsa da bu konuda yeni düzenlemeler yapılmadığından da pek çok sıkıntı ve problemlerle karşılaşılmaktadır.

Sonuçta müşterek arazide fiili ve eylemli taksim yapıp bu şekilde uzun süre kullanılan arazilerin aynen taksimi yapılması hususunda genel bir örf ve teamül oluşmuş olup zamanla bu fiili kullanımın üzerinden on yıl geçmesinin hak düşürücü süre kabul edilip bu zaman zarfında taksim istemeyen paydaşların kendi kullanım biçimlerini kabul ettikleri anlamını taşıdığından bu tür müşterek arazilerin rızaen taksim kabul edilip hükmen ve aynen taksimi için hâkimin kararı beklenmektedir. Yargıtay'ın bu şekildeki içtihat kararlarının bulunması pratikte pek çok problemin çözümüne de katkı sağladığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

İslâm fıkıh doktrininde mülkiyetin konusu, genellikle *ayni* veya *menfaat* mülkiyeti olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu mülkiyetler, aynı kişilere ait olabileceği gibi farklı kişilere de ait olabilirler. Mülkiyetin aynına sahip olan kişilere *aynî mâlik*, menfaatine sahip olan kişilere de *menfaat mâliki* denir. Menfaatin akde konu olmama niteliği bulunmakla birlikte; hayatın ihtiyaç ve zaruretleri dikkate alındığında hükmen mal kabul edilmiş ve menfaatin satımından değil de devrinden söz edilmiştir. Müşterek bir arazi üzerinde yapı yapma veya ağaç dikme, bu yapıya ve ağaçlara mâlik olma olarak tanımlanan muhdesat (üst) hakkı da menfaat mülkiyeti olarak nitelendirilebilir. Menfaat mülkiyeti hakkı, adeta günümüz hukukundaki *irtifak* haklarına tekabül etmektedir. Müşterek bir arazi üzerinde yapılan bina veya dikilen ağaç mütemmim cüz' sayıldığından yerleşik teâmüle göre ayrı ayrı satıma konu olamayacağı genellikle Ebu Hanife gibi hukukçular tarafından ifade edilmiş ve bu sebeple de Mecellede de girmemiştir. Ancak Mecelle tadillerinde Hanbelî ve Mâliki mezhebi hukukçularının görüşleri esas alınarak muhdesat hakkının müstakil olarak satılabileceği belirtilmiştir. Burada önemli olan bağımsız olarak satıma konu olsun veya olmasın muhdesat hakkının bir hak olarak kabul edilmiş olmasıdır. Hatta muhdesat hakkının ihtiyaç veya zaruret sebebiyle istihsânen; menfaat mülkiyetinin satıma konu olabileceğinden hareketle Hanefi mezhebinde de muhdesat hakkının müstakil olarak

²⁰¹Taf. bkz. Y6.HD 12.10.1993 E. 1993/9652 K. 1993/10076; BK.146; MK, 712.

satımına da bir yol bulunabilir. Birçok açıdan muhdesat hakkına benzeyen miri arazi sistemi ile arazinin aynı bâki kalmakla birlikte muhdesat gelirinin vakfı bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir. Ancak günümüzde buna ihtiyaç duyulmadığı için böyle bir yola başvurulmamış olabilir. Neticede muhdesat hakkı, İslâm hukukunun ruhuna aykırı düşmektedir.

Müşterek mülkiyetin aynî taksiminde öncelikle; müşterek mülkiyet *mâliklerinin ve hisselerinin* tespitinin yapılması, müşterek arazinin tapu kayıtları ile arazinin zeminindeki *yüzölçümünün* uygunluğu kontrol edilmesi gerekir. Tapu kayıtlarının zemine uyumsuzluğu halinde ise, müşterek arazinin *yüzölçümü düzenlemesi* yapılması gerekmektedir. Müşterek mülkiyetin menfaat (üst) hakkının taksiminde ise, müşterek arazi mâliklerinin tasarruf ettikleri zemin üzerindeki her bir paydaşın *muhdesatlarının aidiyetinin* tespiti yapılmalıdır. Zira müşterek arazinin taksiminde, müşterek mâliklerin hisselerinin *cem veya tefrik* edilmesi durumunda paydaşların muhdesatlarının diğer paydaşlardan birinin mülküne düşmesi kuvvetle muhtemeldir. Taksimde müşterek mâliklerin muhdesatları, kendi emekleri olup arazi müşterekken bu arazinin bütün cüzlerine hak sahibi olduğu gibi arazi taksim edildikten sonra da paydaşların muhdesatmâliklerinin bu üst haklarının da baki kaldığı anlaşılmaktadır. Keza bu durum, müşterek mâliklerin her birinin hisselerini, bir başka paydaşa veya üçüncü kimselere satması halinde de söz konusudur.

Müşterek mülkiyette muhdesat (üst) hakkı önceden tespit edilmezse arazinin mütemmim bir cüz'ü görülerek yapılacak *cem veya tefrik* durumunda paydaşların muhdesatlarının birbirinin tapuları içerisinde olması ihtimali daha ciddi problemler doğurabilir. Hattı zatında müşterek arazinin taksiminde tarafların hukukunun korunması esassen; bu şekilde bir taksim, tarafları daha derin husumete sürükleyebilir. Müşterek mülkiyette muhdesat, arazinin mütemmim cüz'ü sayılarak bedelinin muhdesatın aidiyetine ödenmemesi, müşterek arazilerde önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst araziye ait olur yerleşik kuralı bugün dahi pek çok hukuk sisteminde katı bir şekilde uygulanmaktadır. Öyle ki müşterek mâlikler, aynî hakları arazi üzerinde bakî kalmakla birlikte kendi aralarında yaptıkları rızai taksim neticesinde müşterek arazi üzerinde bina veya ağaç gibi üst kurmuşlardır. Kurmuş oldukları bu üst tasarrufları kendi emeklerinin mahsulüdür. Bu durumda paydaşların bina veya ağaç gibi üst muhdesatları, her ne kadar arazinin mü-

temmim cüz'ü telakki edilmişse de bu kuralın istisnası konumunda olması gerekmektedir. Bu durum, hem müşterek araziyi kullanma hakkına dayanmakta hem de paydaşlar arasında rızâî taksiminin hukukî bir sonucudur. Nitekim son zamanlarda sözleşmeye dayanan ve kurumsal bir nitelik kazanan üst hakkı, bu genel kuralın da bir istisnası durumundadır.

Müşterek mülkiyette taksim, ya **aynen** ya **muhâyee** ya da **satış** yolu ile gerçekleştirilir. Müşterek mülkiyet, kıymetinde önemli bir noksan arız olmaksızın *taksimi kabil* ise hâkim *aynen* taksimine, aynen *taksimi kabil olmazsa* müşterek mâlikler arasında *muhâyee* yapılarak menfaatin taksimine karar verir. **Bu anlamda müşterek arazinin satımına gidilmez. Müşterek arazilerde genel kural budur.** Bu muhâyee sistemi ciddi bir tarım politikasına da imkân sunmaktadır. Müşterek mülkiyetin taksiminde hâkim, gerekirse *ivaz* ilave ederek paylar arasında denklik sağlar. Şayet müşterek arazi ne *aynen* ne de *muhâyee* yoluyla taksim edilemiyorsa *tarafkların rızası şartıyla ihtiyaç ve zaruret dolayısıyla istihsânen* öncelikle paydaşlar arasında daha sonra umum arasında açık artırma yolu ile satışına gidilebilir. Müşterek arazinin satış yolu ile ortaklığın giderilmesi durumunda ise muhdesatların aidiyetinin tespiti yapılarak muhdesat bedelinin muhdesatın sahibine ödenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde *sebepsiz zenginleşme ve haksız iktisap* söz konusu olabilir. Bu durum, muhdesat mâlikinin hakkı olup *mülkiyete ve emeğe* saygının bir gereğidir. Sonuçta taksim; hisseli mülkiyetin sona erdirilmesi ve paydaşlardan her birinin kendi hissesinde bağımsız olarak dilediği şekilde istifade etmesi amacına yönelik hukukî bir işlemdir. Taksim edilecek müşterek arazi veya muhdesatın parçaları arasındaki kıymet farklılığı varsa *denkleştirme yoluna* gidilmesi kaçınılmazdır. Denkleştirme mümkün olabildiğince müşterek malın kendi cinsinden yapılmalıdır. Ancak bu mümkün değilse kıymet takdir edilerek para ile denkleştirme yoluna gidilebilir. Zira müşterek mülkiyette muhdesatların taksimi *kıymet* takdiri ile edilir.

Müşterek arazinin paydaşları aralarında, uzun süre nizasız ve fasılasız devam eden fiili kullanma sonucu teessüs etmiş bulunan rızâî taksimin varlığı, zımni bir anlaşma kabul edilmeli ve hukuken de aynen taksimine karar verilmelidir. Günümüzde bazı hukuk daireleri hak düşürücü bu sürenin on yıl olduğuna içtihat etmişlerdir. Bu durum, karşılıklı rızâî taksimle fiili kullanım biçimi oluşmuş müşterek arazinin, istisnalar

saklı kalmak kaydıyla, taksimatta hisselerin birleştirilmesi kuralına uygun düşmediği de bir gerçektir.

KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Ahmet. **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbika-tında Vakıf Müessesesi**, İstanbul 1996.

AKİPEK, J. G, **Türk Eşya Hukuku**, Sevinç Matbaası, Ankara 1971.

AKTAN, Hamza, "Kısmet Md", **DİA**, XXV, s. 497-498.

ALİ HAFİF, **el-Milkiyyefi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye**, Beyrut 1990.

ALİ HAYDAR, **Düreru'l-Hükkâm fî Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm**, I-IV, İstanbul 1330.

_____, **Emvâl-i Gayri Menkûle ve Teminât ve İzâle-i Şuyû' Kanunlarının Şerhi**, İstanbul 1925.

_____, **Şerh-i Cedid li Kanûni'l-Arâzi**, İstanbul 1315.

ARSAL, Sadri Maksûdî, **Hukukun Umumî Esasları**, Ankara Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1937.

ATAR, Fahrettin, **İslâm Adliye Teşkilatı**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.

ATIF BEY, **Kanunname-i Arazi Şerhi**, İstanbul 1330.

_____, **Mecell-i Ahkâmı Adliye Şerhi**, Kitabu'l-Buyu', İstanbul 1318.

BÂCÜRÎ, İbrahim, **Hâsiyetü'l-Bâcürî alâ İbni'l Kâsım**, Matbaatu Kutubi'l-Arabiyye, Mısır trs.

BEHÛTÎ, Mansur b. Yûnus b. İdris, **Keşşâfu'l-Kınâ an Metni'l-İknâ**, (nşr. Halil Musaylîhî Mustafa), Dâru'lFıkr, Buyrut 1982.

BELAZURÎ, **Füthu'l-Buldân**, I, Beyrut 1958.

BERKİ, Ali Himmet, **Açıklamalı Mecelle**, Hikmet Yayınları, İstanbul 1979.

_____, **Hukuk Mantığı ve Tefsir, Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Esaslar**, Güney Matbaacılık, Ankara 1948.

_____, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1955.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, **Hukuk îslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınları, I-VIII, İstanbul 1985.

BİLGE, Necip, **Hukuk Başlangıcı**, Turhal Yayınları, Ankara 1990.

BOZCALI, Ö. L, **Müşterek Mülkiyet ve İştirak Halindeki Mülkiyet Hükümleri**, İstanbul Barosu Dergisi, İstanbul 1945.

CESSAS, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er- Râzî, *Ahkâm'1-Kur'ân*, (thk. Muhammed Sâdık el-Gamhâvî) Beyrut 1985.

CİN, Halil, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Konya 1987.

CİN, Halil, *Osmanlı Toprak Hukukunda Miri Arazinin Hukukî Rejimi ve Bu Arazinin TMK Karşısındaki Durumu*, auhf.ankara.edu.tr/.../AUHF-1965-1966-22-23-01-04-Cin.pdf

ÇALIŞ, Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, Yediveren Yayınları, Konya 2004.

DÂMAD, Şehzâde Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'1-Enhur fi Şerhi Multeka-Ebhûr*, II, İstanbul 1910.

DEMİR, Fahri, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.

DERDİR, Şerhu's-Sağır, Mısır trs.

EBU ZEHRA, Muhammed, *el-Mülkiyye ve Nazariyetü'l-Akdi fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, Mısır 1939.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

ERDEBİLİ, Yusuf, *el-Envâr li Âmâlî'l-Ebrâr*, II, Mısır trs.

FÎRUZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhâmmed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (tahk. Muhâmmed Naim el-Arkasûsî), Beyrut 1993.

FİRMÛZ, Muhammed, *Düreru'l-Hükkâm fi Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*, II, Fazilet Neşriyat, İstanbul 1976.

HACAK, Hasan, "Mülkiyet Md", *DİA*, XXXI, s. 546.

_____, "İrtifak Md", *DİA*, XXII, s. 460-464.

GÖZÜBENLİ, Beşir, "Şirket Md", *DİA*, XXXIX, s. 198.

HACI REŞİT PAŞA, *Ruhu'l-Mecelle*, İstanbul 1328.

HALİS EŞREF, *Külliyat-ı Şerhi Kânuni'l Arazi*, İstanbul 1315.

HEYET, *Feteva'l-Hindiyeye*, Beyrut 1980.

HURAŞİ, EbûAbdillah Muhammed b. Abdillah, *Şerhu Muhtasarı Siydi Halil*, VII, Daru'lFıkr, Beyrut, trs.

HEYTEMÎ, Şihâbuddin Ahmet İbnü'l Hacer, *Havâşî Tuhfetü'l Muhtâc Bi-Şerhi'l Minhâc*, X, İslâmi Kitaplar Nâşırı, Midyat trs.

İBN ABİDİN, Muhammed b. Emin, *Reddü'l Muhtar*, I-VI, İstanbul 1964.

İBN CÜZEY, *el-Kavâninu'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1989.

- İBN HALDUN**, Abdurahman b. Muhammed, **Mukaddime**, II, Beyrut trs.
- İBN HAZM**, Ebu Muhammed Ali, **Muhalla**, VI, Beyrut trs.
- İBNÜL HÜMAM** Kemaleddün Muhammed b. Abdülvahid, **Tekmilet Fethu'l Kadir**, Darul Fikr, Beyrut trs.
- İBN KAYYIM**, el-Cevziyye, **Hikmetü'l-İbtılâi**, Dâru's-Selâm, Beyrut 1984.
- İBN KAYYIM**, Muhammed b. Ebu Bekr el- Cevziyye, **İ'lâmü'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn**, II, Beyrut 1993.
- İBN KUDÂME** Ebu Muhammed MuvaffakuddinAbdullah, **el-Muğni**, Beyrut 1992.
- İBN MANZUR**, CemâlüddinMuhâmmmed b. Mükerrerem, **Lisânü'l-Arab**, XIV, Beyrut 1968,
- İBN NÜCEYN**, Zeynülâbidin b. İbrahim el-Mısrî, **el-Bahru'r Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, VIII, Mısır 1916.
- İBN RÜŞD**, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmet, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Karaman Yayınları, I-II, İstanbul 1985.
- İBN TEYMİYE**, **Nazariyetü'l Akd**, Medine 1949.
- İBN ZENCEVEYH**, *Kitabu'l-Emoâlden naklen*, Ali şafak, **İslâm Arazî Hukuku**, İstanbul 1977.
- KADRİ PAŞA**, **Mürşid'l-Hayran**, Madde 37.
- KARAMAN**, Hayrettin, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.
- KÂSÂNÎ**, Alâeddin Ebu Bekir b. Mesud, **Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi**, VII, Kahire 1910.
- KULEY**, M. Muin, Toplu Mülkiyet, **Müşterek Mülkiyet, İştirak Halindeki Mülkiyet, İzaleiŞûyu**, İstanbul 1959.
- KURTUBÎ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebu Bekr, **el-Câmîu'l -Ahkâmu'l-Kur'ân**, V, Müessesetü'l-Risâle, Beyrut 2006.
- KURTÛBÎ**, Muhammed b. Ahmet b. Reşid, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyeti'l-Muktesid**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1988.
- KOŞUM**, Adnan, **İslam Hukukunda Taksim**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995.
- Mecelle Tadilleri Ceride-i Adliye**, 1338.

MERĞİNÂNÎ, Ali. Bekr, *el-HidâyeŞerhuBidâyeti'l-Mübtedî*, Fet-hu'l-Kadir ile Birlikte, İstanbul 1986.

MEVSÎLÎ, Abdullah b. Muhâmmmed, *İhtiyâr li Tali'lil-Muhtâr*, II, İstanbul 1990.

MEYDÂNÎ, Abdülğani el-Ğânîmî, *Lübab fi Şerhi'l Kitap*, IV, Der-saadet İstanbul trs.

MOLLA HÜSREV, *Düreru'l Hukkâm fi Şerh-i Ğureri'l Ahkâm*, II, İstanbul 1318.

PAKALIN, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sö-z-lüğü*, II, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

REMLÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmet, *Nihayetü'l-Muhtaç ilâ Şerhi'l Minhâc*, VIII, Beyrut 1984.

SADR, Muhammed Bakır, *İslâm Ekonomi Sistemi*, I, (Ter. Meh-met Keskin-Sadettin Ergin), Rehber Yayınları, Ankara 1993.

SAYMAN, F. H, **ELBİR**, H, K, *Türk Eşya Hukuku*, *Ayni Haklar*, İstanbul 1958.

VELİDEDEOĞLU, H, Esmer, G, *Gayri Menkul Tasarrufları ve Tapu Sicili Tatbikatı*, İstanbul 1956.

SERAHSÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet, *el-Mebcut*, XV, Bey-rut 1978.

SUYUTÎ, Celaledin, *el-Eşbâh ven Nezâir*, Kahire 1959.

SEMERKANDÎ, li'Alâiddin, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III, Beyrut 539h.

ŞAFAK, Ali, *İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı*, İstanbul 1997.

ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, III, Mısır 1329.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim, *Mühezzeb*, II, Matbaatu'l-Bâbî el-Halebî, Mısır trs.

ŞİRBİNÎ Muhammed Hatip, *Muğni'l Muhtaç ilâ Mârifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Beyrut trs.

TAHÂVÎ, Ebi Cafer Ahmet b. Muhammed Sellâme, (thk. Abdullah Nezir Ahmet), *Muhtasar İhtilâfu'l-Ulemâ*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâm, IV, Beyrut 1997.

TAHİROĞLU, B, *Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları*, İstanbul 1981.

TAHTÂVÎ, *Haysiyet'-Tahtâvi ale'd- Dürrü'l Muhtâr*, V, Beyrut 1975.

TEKİNAY / AKMAN / BURCUOĞLU / ALTOP, **Tekinay Eşya Hukuku**, Filiz Kitapevi, İstanbul 1989.

TUNABOYLU, Müslim, **Ortaklığın Giderilmesi Davları**, Adil Yayınevi, Ankara 1997.

OĞUZMAN, M. Kemal/**SELİÇİ**, Özer/Oktay, Özdemir, **Türk Eşya Hukuku**, Filiz Kitapevi, İstanbul 2006.

OĞUZMAN, M. Kemal / **SELİÇİ**, Özer, **Eşya Hukuku**, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982.

ZEBİDÎ, MuhâmmedMurtazâ, **Tâcu'l-Arûsmin Cevâhiri'l-Kâmûs**, VII, "Ksm Md", (tahk. Ali Şeyrî), Beyrut 1994.

ZERKÂ, Mustafa Ahmet, **el- Fıkhü'l-İslâmi fi Sevbihî'l-Cedid**, el **Medhalu' Fıkhî'l Âmm**, III, Dimeşk 1964.

_____, **Medhalu'l -Fıkhıyyü'l Âmir**, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1968.

ZEYDAN, Abdülkerim, **el-Medhal li Diraseti'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye**, Amman 1990.

ZEYLÂÎ, Abdullah b. Yusuf, **Tebyinü'l-Hakâk ala Kenzi'l-Dekâik**, V, Beyrut trs.

ZÜHAYLÎ, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve Edilletühü**, Dâru'l-Fıkr, V, Dimeşk 1989.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, **Şerhu'l Zürkâni al'a Muvatta İmam-ı Mâlik**, VI, Beyrut 1990.

MECELLE'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER VE BU TENKİTLERİN DEĞERLENDİRMESİ

Şahban YILDIRIMER*

Özet

Bu çalışmamızda Mecelle'ye yöneltilen tenkitler üzerinde duracağız. Bu tenkitleri iki yönden objektif yorumlar olarak kabul etmek mümkün değildir. İlki Christoph K. Neumann'ın ifade ettiği gibi Osmanlı İmparatorluğu karşısında uygulanan redd-i miras tutum, Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'ye önem atfetmeye engel olmuş olmalıdır. İkincisi ise ideolojik yaklaşımlarla Mecelle'nin başarısız bir hukuk metni olarak gösterilmesidir. Çünkü Mecelle'yi döneminin ihtiyaçları karşılayabilecek, başarılı bir hukuk kodu ve Medeni kanun olarak kabul etmek, İslam hukukuna dayalı, toplumun temelini oluşturan bir medeni kanun yapılabileceğini kabul etmek anlamına gelecektir. Bundan dolayı Mecelle'nin hak ettiği konunun teslim edilmesi hem İslam hukuku hem de hukuk tarihi açısından son derece önemlidir.

Anahtar Sözcükler: Mecelle, Ahmed Cevdet Paşa, Medeni Kanun, İslam Hukuku

Criticisms Towards Mecelle And Evaluation Of These Criticisms

Abstract

In this study, we emphasize on the criticisms towards Mecelle. There is no way to accept these criticisms as objective because of two reasons: First, as Christoph K. Neumann states that, all the refusal attitude towards the Ottoman Empire precluded Ahmet Cevdet Pasha and Mecelle from having deserved value. Second, ideological approaches had make Mecelle look like an unsuccessful

* Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Öğretim Üyesi (sahban42@hotmail.com)

law text. The reason behind this devaluation is that accepting Mecelle as a successful codex and a civil code which is able to fulfill the requirements of the era means that it is possible to make a civil law that forms the basis of the society depending on the Islamic law. Because of that, giving Mecelle to its due is extremely important for both the Islamic law and history of law.

Key Words: Mecelle, Ahmet Cevdet Pasha, Civil Code, Islamic Law

GİRİŞ

Tarihimizde birçok büyük şahsiyet vardır. Bu şahsiyetlerden kimi devlet adamı kimi âlim, hukukçu, tarihçi, siyasetçi, sanatçı ya da şairdir. Ancak tüm bu yönlerin bir arada olduğu insanların sayısı oldukça sınırlıdır. Ahmed Cevdet Paşa da birçok yönü bir arada taşıyan ender insanlardan biridir. Öyle ki; hangi yönüyle ele alınsa o yönünün diğer tüm yönlerine üstün olduğu kanaati oluşturmaktadır. Örneğin onu tarihçi yönüyle ele alanlar bu yönünün diğer tüm yönlerine üstün olduğunu ifade etmişlerdir.¹ Onu bir düşünür olarak ele alanlar bu yönünün diğer tüm yönlerinin üzerinde olduğunu ifade etmişlerdir.² Onu dil, edebiyat³, hukuk⁴ ve sosyolojik⁵ görüşleri ile ele alanlar her bir yönünün diğer tüm

¹ Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa, İslâm Felsefesi Tarihi*, Grafiker-Ofset Matbaacılık, Ankara 2012, c. II, s. 449, Onun tarihçiliğini değerlendirenlere göre; Tezâkir ve Ma'rûzât adlı eserlerini; 'Türk tarihçiliğinde benzeri olmayan eserler' olarak tanıtır. Ercüment Kuran, *Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 7

² "Cevdet Paşa'nın mütefekkir olarak değeri tarihçi ve hukukçuluğundan her halde üstündür." Kuran, s. 8

³ "Cevdet Paşa yalnız hukukçu değil, aynı zamanda bir üslup sanatkarı idi. Onun yazılarında o derece sadelik, vuzuh ve güzellik vardır ki, Mecellenin ortaya çıkan bahisleri ilk zamanlarda herkesin gözlerini kamaştırdı. Ticaret kanununun acemice tercüme edilmiş bozuk ifadeleri yanında Mecelle, üslup bakımından hakikaten muvaffak olmuş bir eser sayılabilir. Temas edilen her hukuki mefhum pürüzsüz bir ifade ile tarif ediliyor." Esat Arsebük, *Türkiyede Medeni Hukukun İnkişaf Safhası*, (A. Ü. H. F. D.) c. I, s: 1, Maarif Matbaası, Ankara 1943, s. 13

⁴ Cevdet Paşa'nın hukukçu yönünü değerlendirenlere göre O, 'İslam-Osmanlı hukukunun bir Savigni'sidir.' Ali Şafak, *Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 276

⁵ Onun sosyolojik görüşlerine değinenlere göre: O, bir sosyolog olarak çağının İbn Haldun'udur. Yusuf Halaçoğlu, *Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 1

yönlerine galip olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Öyle ki, Merhumun kaleminin değdiği her eser adeta emsali yazılmayacak türden bir esere dönüşmektedir.⁶ Cevdet Paşa Osmanlı medeniyetinin dev şahsiyetlerinden biridir. O tefekkür tarihimizde Hocazâde ile başlayan, İbn Kemal, Ebu-suud Efendi ve Kâtip Çelebi ile devam eden zincirin son halkasıdır.⁷ Ahmet Cevdet Paşa, yabancı hukuka karşı en büyük mücadeleyi veren ve millî hukukumuzun zaferini temin eden kişidir.⁸ Ancak hem Cevdet Paşa hem de Mecelle için aşırı uçlarda sayılabilecek, hatta bir birini nakz edecek şekilde birçok yorum ve değerlendirme yapılmıştır ve bundan sonra da yapılmaya devam edecek gibidir. Ancak bu deha şahsiyet hakkında akademik düzeyde yeterli çalışma yapıldığı maalesef söylenemez. Belki de bunun en önemli sebebi, Neumann'ın şu tespitinde yatmaktadır: "Osmanlı İmparatorluğu karşısında uygulanan redd-i miras tutum, Ahmet Cevdet Paşa'ya önem atfetmeye engel olmuştur."⁹

I. SARKACIN İKİ UCUNDA CEVDET PAŞA

Ahmed Cevdet Paşa, kimilerine göre, Tanzimat döneminin en büyük devlet adamı¹⁰ ve dev bir şahsiyet;¹¹ kimilerine göre ise sıradan bir bürokrat ve parlak olmayan bir idarecidir.¹² Kimilerine göre o, dâhi bir hukukçu¹³ olarak, İslam-Osmanlı hukukunun bir Savigny'sidir.¹⁴ Kimile-

⁶Örneğin sahalarda otorite olarak kabul edilen bilim insanlarına göre Mecelle'emsali yazılmayacak bir eserdir.' Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, (T. D. V. Y.) Ankara 2009, s. 171 Tezâkir ve Ma'rûzât adlı eserleri ise 'Türk tarihçiliğinde benzeri olmayan eserlerdir.' Kuran, s. 7

⁷ Kuran, s. 12

⁸ Osman Öztürk, *Osmanlılarda Tanzimat Sonrası Yapılan Hukuki Çalışmalar ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Osmanlı (Ansiklopedisi) Semih Ofset, Ankara 1999, c. VI, s. 504

⁹ Christoph K. Neumann, *Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet ve Aidiyet*, Düşünen Siyaset, (Ağustos- Eylül 1999) Öncü Basımevi, Ankara 2004, s. 222

¹⁰ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yayına hazırlayan: Ahmet Kuyaş) (Y. K. Y.) İstanbul 2002, s. 224

¹¹ Ömer Lütfi Barkan, *Eser Tahlil ve Tenkitleri*, (Ebülülâ Mardin'in 'Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa' adlı eserini değerlendirmesi) (İ. Ü. H. F. M.) c. XII, s: 4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946, s. 1305, Kuran, s. 12

¹² Midhat Sertoğlu, *Değerlendirme*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 229

¹³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı) Türk Tarih Kurumu Basımevi, (5. Baskı) Ankara 1993, s. 122, M. Âkif Aydın, *Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 38

¹⁴ Şafak, *MB*, s. 276

rine göre ise, farklı hususiyetlerinin yanında hukukçuluğu zikredilmeyecek kadar sıradandır.¹⁵ Kimilerine göre o, bir sosyolog¹⁶ olarak çağının İbn Haldun'u¹⁷, kimilerine göre ise son derece güzel sosyolojik analizleri olmasına rağmen sosyolog olarak nitelendirilmeyecek bir kimsedir.¹⁸ Kimilerine göre o, muhafazakârlığın kalesi¹⁹ bir âlim,²⁰ kimilerine göre ise terakkiye inanan, Avrupa'ya hayran bir medeniyetçi²¹ ve Osmanlı kültürü ile Batı kültürünün sentezini yapan bir aydın idi.²² Kimilerine göre o, başkaları tarafından kullanılacak kadar zayıf kişilikli bir insan ve Abdülhamit döneminin kullanılan adamıdır.²³ Kimilerine göre ise Abdülhamit gibi bir padişahı dahi uyuracak kadar 'medenî cesarete' sahip bir devlet

¹⁵ Mardin, s. 7

¹⁶ Halaçoğlu, s. 1, Sözen, s. 447

¹⁷ Şafak, MB, s. 276

¹⁸ İlber Ortaylı, *Kapanış Konuşması*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 381, Neumann, Cevdet Paşa'nın sosyolog olarak tanımlanmasını alaylı bir dille şu şekilde eleştirir: "Cevdet'in alim, siyasetçi, eğitimci ve tarihçi olması sanki yetmiyormuş gibi Meriç onu -her nedense- bir sosyolog olarak görmekte kararlıdır. (s. 227) Cevdet Paşa, sosyolojik analizleri ile bir sosyolog olarak isimlendirilebilir mi isimlendirilemez mi bu ehline bıkalım ancak onun bu yönüyle yaptığı hukuki bir kararın son derece isabetli olduğu görülür. O da şudur: Mecelle hazırlanırken Aile hukuku çalışmalarını bu sürece dahil etmemesidir. Aile hukuku kararnameyi hazırlandıktan sonra koparılan fırtınalar bunu ertelemekle ne kadar isabetli bir karar verdiğini göstermektedir.

¹⁹ Barkan, *ETT Mardin*, s. 1307, Bedri Gencer, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2011, (Önsöz, s. xii)

²⁰ Osman Keskiöğlü, *Ahmed Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri* (A. Ü. İ. F. D.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, c. XIV, s. 221, Sözen, s. 463

²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Basımevi, İstanbul 1988 (Yedinci Baskı) s. 165 (Tanpınar'ın bu kanaatlerini paylaşmak mümkün değildir. Meriç'in ifade ettiği gibi, 'Batı medeniyetine karşı aşırı bir hayranlık duymaz. Ona göre Batı medeniyeti tarih boyunca sahneye çıkan büyük medeniyetlerden bir tanesidir sadece.' Ümid Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Orhan Ofset, İstanbul 1992, s. 59 'Bırakın hayranlığı O, Batı medeniyetin kendi kendine dahi yeter bir medeniyet olmadığını kanaatindedir. Bu konuda karamsar görüşlere sahiptir.' Meriç, s. 89-90, 98)

²² Aydın, *CP*, s. 22, (Aydın'nun bu ifadelerine katılmıyoruz. Aksine, Meriç'in ifade ettiği gibi Batı medeniyeti ile Osmanlı medeniyetinin asla kaynaştırılmayacağı kanaatindeydi. Meriç, s. 99) Tanpınar'a göre o, "Garbın hiç de cahili olmamakla beraber, tarihçi sıfatıyla ona borçlu olduğu büyük bir şey yoktur. İlk yetişme çağlarından sonra, hatta memlekette uyanan ve muhtelif kollarla inkişaf eden fikir hayatının bile onda belli başlı bir tesirini bulamayız." Tanpınar, s. 172

²³ Tanpınar, s. 167

adamıdır.²⁴ Kimilerine göre o,-tıpkı bütün Tanzimat gibi- eski düzen ile terakki arasında bocalayan, "bir tereddüdün adamıdır."²⁵ Kimilerine göre ise görüş ve kararlarını başkalarına kabul ettirecek kadar dirayetli bir şahsiyet ve kendi görüşlerinin sonuçlarına sadık, sağlam bir fikir adamıdır.²⁶ Tüm bu yorumlar bir yana Turan'ın ifade ettiği gibi o, devlet yönetiminde ve bürokraside her zaman bir 'denge' adamı olmuştur.²⁷

II. SARKACIN İKİ UCUNDA MECELLE

Ahmet Cevdet Paşa için yapılan aşırı uçlardaki değerlendirmeler aynı şekilde Mecelle hakkında da yapılmıştır. Kimilerine göre Mecelle, emsali yazılamayacak kadar büyük bir şaheser,²⁸ mükemmel bir kanun mecmuası²⁹ ve Tanzimat devrinin en büyük hukuki fenomenidir.³⁰ Kimilerine göre ise zamanının ihtiyaçlarına dahi cevap veremeyen bir fıkıh derlemesidir.³¹ Kimilerine göre Mecelle hukuki ve ilmi olduğu kadar dini ve şer'i bir eser,³² kimilerine göre ise fıkıhın muamelat kısmını şeklen de olsa dinden ayıran laik bir metindir.³³

Kimilerine göre Mecelle, tamamen dini esaslara dayanan İlk Türk Code Civil'i³⁴ ve dünya hukuk literatürüne hediye edilmiş, Türk damgasını taşıyan bir medeni kanundur.³⁵ Kimilerine göre ise Medeni kanun görevi ifa etmesine rağmen tam manasıyla kanun olarak kabul edileme-

²⁴Mardin, s. 10, Dipnot: 7

²⁵Tanpınar, s.165

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Kent Basımevi, İstanbul 1994 (Dördüncü Baskı) s. 73, Dipnot: 81

²⁷Şerafettin Turan, *Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 20

²⁸Mardin, s. 171

²⁹Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Özener Matbaası, İstanbul 1998, s. 88

³⁰Ülken, s. 39

³¹Mustafa Reşit Belgesay, *Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk*, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, c. XII, s: 2-3, İstanbul 1946, s. 564

³²Hulusi Yavuz, *Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 41 Hulusi Yavuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini*, Ahmet Cevdet Paşa- Sempozyum (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 282

³³Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*, s. 139

³⁴Sıddık Sami Onar, *İdare İlmi Bakımından Türkiyenin Durumu*, Tahir Taner'e Armağan, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1956, s. 289

³⁵(Bu görüş Fındıkoğlu'na aittir.) A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Çeltüt Matbaası, İstanbul (t. y.) Önsöz, s. 4

yecek bir metindir.³⁶ Kimilerine göre Mecelle, muhteşem bir hukuk abidesidir.³⁷ Kimilerine göre ise sadece seçkinlerin anladığı elit bir metindir.³⁸

Kimilerine göre Mecelle, yalnız bizde değil, dünya hukuk tarihi bakımından da âbide bir eserdir.³⁹ Kimilerine göre ise aksine ilkel bir takım kurallardan oluşmuş bir kanundur.⁴⁰

Kimilerine göre Mecelle uygulandığı coğrafya açısından yalnız Türkiye için değil, bütün İslam memleketleri için çok önemli bir olay ve⁴¹ özellikle de Mecelle'nin külli kaideleri tabii ve dinamik hukukun ölmez ve şaşmaz esasları ve temelleri, müstakil bir hukuki mevcudiyet olan İslam Hukukunun misilsiz bir başarı ve hayatiyet eseridir.⁴² Kimilerine göre ise bir metin olma özelliği bile taşımayan sadece bir fihristtir.⁴³

Mecelle'nin bizde yürürlükten kalkmasından sonra farklı ülkelerde yıllarca medeni hukuk olarak ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yürürlükte kalması onun nedenli başarılı bir çalışma olduğunu teyit eder niteliktedir. Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle "Mecelle, İslam hukukunun ilk codification' u olması nedeniyle yalnız Türkiye için değil, bütün İslam memleketleri için çok önemli bir olaydır."⁴⁴

III. AHMED CEVDET PAŞA'NIN MECELLEYE KATKISI

Ahmed Cevdet Paşa'nın Osmanlı hukukuna kazandırdığı en önemli eser şüphesiz Osmanlı medeni kanunu diyebileceğimiz Mecelle-i

³⁶Sıddık Sami Onar, *İslâm Hukukunun Codification' u Mecelle*, (İ. Ü. H. F. M.) c. XX, s: 1-4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1955, s. 63, 65

³⁷Gür, s. 24, Yavuz, *MT*, s. 41

³⁸Velidedeoğlu, *KHT*, s. 192-193

³⁹Ekrem Buğra Ekinci-Ahmet Şimşirgil, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, İhlas Gazetecilik aş. İstanbul 2008, s. 5

⁴⁰Mahmut Esat Bozkurt, *Türk Kanunu Medenîsi, Esbabı Mucibe Lâyihası*, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Kanunu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, (y. y.) 1970, c. I, s. xxıı

⁴¹Ülken, s. 74

⁴²Gür, s. 99

⁴³Vasfi Şensözen, *Mahkemei Şer'iyeler*, Ankara Barosu Hukuk Dergisi, c. III, s: 29-30, (m. y.) Ankara 1947, s. 4 (Bu tahkir ifadelerinin muhafazakâr kanattan gelmesi Cevdet Paşa ve Mecelle'ye muhalefetin boyutlarını tanımlar niteliktedir.)

⁴⁴Ülken, s. 74

Ahkâm-ı Adliyedir.⁴⁵ Mecelle'yi zamanının en muazzam inkılâbı⁴⁶ olarak görenlerin bunun bir inkılâp olarak nitelendirmelerinin sebebi, Nizamiye ismiyle yeni bir mahkeme türünün ihdas edilmiş olması ve bu mahkemelerdeki hâkimlerin uygulaması için fıkıh kitaplarından bir hukuk kodu yapılmış olmasıdır. Zira muhafazakâr olarak nitelendirilen başta şeyhülislam olmak üzere klasik âlimler bu yeni mahkeme türüne şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunu bertaraf etmeyi önceden planlayan Cevdet Paşa, Devvânî'nin görüşlerine dayanarak bunu ihdas ettiğini ispatlayınca duruma tamamen kendisi hakim olmaya başlamıştır. Celalüddin ed-Devvânî'nin (1424-1502) otoritesine dayanarak fıkıhta nizamiye mahkemelerinin reddedilmesi şöyle dursun, eskiden "mezalim mahkemeleri" adı altında bunların caiz görüldüğü teziyle Şeyhülislamlık'a karşı çıktı. Bütün nizamiye mahkemeleri, o zamanın adalet bakanlığı olarak Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin idaresi altında birleştirildi. Böylece, ticaret ve ceza kanunları ile şerî hukukun biçim, öz ve yöntem açılarından uzlaştırılması denemenin yolu açılmış oluyordu.⁴⁷

Muhafazakâr denilebilecek kesimden gelen muhalefet uzun süre devam etmiştir. Bu düşünce sahipleri özellikle de Şeyhülislamlık makamı sahip olduğu bürokratik ve dini mevkiindeki zemin kaybı bu muhalefeti pekiştirmiş, Cevdet Paşa ve Mecelle'ye karşı olan düşünce kine dönmüştür. Öyle ki, bu düşünce sahipleri Mecelle'nin kabul ve tatbikinden otuz sene sonra bile, Mecelle metnini kitaplıktaki büyük fıkıh kitaplarının üstüne koymayı hürmetsizlik saymışlardır. Mecelle'ye 'metin' demeyi bile çok görüp onu bir fihrist olarak görmüş ve bu şekilde değerlendirmişleridir.⁴⁸ Mecelle'ye yönelik tenkitler ve bu tenkitlere yönelik savunmalar hep olagelmıştır. Örneğin, Elmalılı Hamdi Yazır, Mecelle'ye yöneltilen tenkitlere cevap sadedinde, *Beyanu'l-Hakk* dergisinde "*Mecellemize Reva Görülen Muahazeyi Müdafaa*" başlığı altında, seri halinde yazılar yazmıştır.⁴⁹ Bu tür tenkitler kimi zaman bilimsel olmaktan uzaklaşmış

⁴⁵Aydın, *CP*, s. 30

⁴⁶H. Basri Erk, *Adalet Edebiyatı Antolojisi*, Varol Matbaası, (y. y.), (t. y.), s. 61

⁴⁷Berkes, s. 224

⁴⁸Şensözen, s. 4

⁴⁹Beşir Gözübenli, *Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 299, Dipnot: 44

maalesef ideolojik bir zeminde tartışılmış, bu durum gerçeklerin ortaya çıkmasını perdelemiştir.

Elimizde bulunan bir örnek Cevdet Paşa'nın Mecelle'deki rolünü gerçeğe en yakın bir biçimde tespit etmemize imkân vermektedir. Bu örnek, Cevdet Paşa'nın herhangi bir katkısı olmaksızın hazırlanmış bulunan Kitâbu'l-vedîa'dır. Bu bölüm incelendiğinde Mecelle'nin tümü üzerinde Cevdet Paşa'nın etkisi ve katkısı daha iyi anlaşılacaktır.

Kitâbu'l-vedîa, gerek sistematîği ve gerekse dili ve kanunlaştırma tekniği bakımından, öncekiler seviyesinde olmadığından hukuk çevrelerinden büyük tenkitlerle karşılanmıştır. Neticede, Cevdet Paşa'sız, bu teşebbüsün başarılı olamayacağı anlaşılacak, bir buçuk yıl sonra, Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi Başkanlığı ile Mecelle Cemiyeti Başkanlığı uhdesine verilerek, Cevdet Paşa bu işin başına tekrar getirilmiştir.⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle'deki rolünü belirtmek için her iki Kitâbu'l-vedîa'yı karşılaştırmalı olarak inceleyen hukukçular, Ahmet Cevdet Paşa'nın başında olmadığı komisyonun hazırladığı Kitâbu'l-vedîa için şu tespitte adeta ittifak etmişlerdir: " Bu metin, *hukuki ve teknik hatalarla dolu, başarısız bir kanunlaştırma örneğidir.*"⁵¹

Ahmet Cevdet Paşa Mecelle komisyonundaki görevinden alınıp yerine yeni başkan ve üyeler atanınca, Cevdet Paşa bu yeni komisyon için en önemli eksikliğin hukuk(fıkıh) bilgisinin yetersizliği olduğunu ifade etmiştir. Kendisinin komisyondan çekilmesiyle komisyonun hukuki birikim yönünden eksik olduğunu ifade etmesi, kendisinin en büyük katkısının bu olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır. Kendisi bu kanaatte iken birilerinin ısrarla onun bu yönünü sıradanlaştırmaya çalışmasını, objektiflik ve bilimsellikle bağdaştırmak mümkün değildir. Şimdi Cevdet Paşa'nın bu konudaki kanaatini kendi ifadelerine bırakalım: " *Divanı Ahkâmı Adliye Nezaretinden infisalimizde Mecelle cemiyeti dairesi meşihate naklolunarak dersîâm hocalarından ve sudurdan şehzadeler hocası Gerdankıran Ömer Efendi cemiyetin riyasetine tayin ve*

⁵⁰ Mehmet Âkif Aydın, *Kitab'ül Vedia ve Ahmet Cevdet Paşa*, Ahmet Cevdet Paşa- Sempozyum (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 329-330, Nuri Tarhan, *Ahmet Cevdet Paşa, Yargıtay Yüzüncü Yıldönümü Armağanı*, İstanbul 1968, s. 10

⁵¹ Aydın, *KV*, s. 334 (Aydın'ın, karşılaştırmalı olarak yaptığı bu çalışmadaki şu tek örnek bile Cevdet Paşa'nın nedenli bir üslup sanatkârı olduğunu teyit etmeye yeter zannedirim. ' Mecelle'de sadece 10 kelimeyle ifade edilen hüküm, Kitâbu'l-vedîa'da, 2 madde de 29 kelimeyle ancak ifade edilebilmiştir.' s. 333)

dersiâm hocalarından diğer bazı zevat dahi cemiyete illhak olunmuş idi. Halbuki hoca efendilerin muamelâtı fıkhiyede bızaaları olmadığı gibi sakkü sebki kelâma ve muamelâtı enama asla âşına olmadıkları cihetle Mecelle cemiyetine hiç müna-sebetleri yok idi. Lâkin makâmı meşihatte bulunan Kezubi Hasan Efendi dahi bu bapta vukufsuz olduğu cihetle hoca efendilerin bu işe yaramayacaklarını derk ve tafattun edemiyordu.”⁵²

Kendisinin yokluğu halinde komisyonda meydana gelen eksikliğin, hukuk (fıkıh) bilgisine sahip üyelerin olmayışını en büyük eksiklik olarak görmektedir. Aslında başka bir okumayla, kendisinin komisyona en önemli katkısının bu yönü olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa Mecelle ile adeta bütünleşmiştir. Bu durum Gür'ün ifadelerine şöyle yansımıştır: “İnsan meziyetlerini karakterinde bu derece ahenk ve mükemmellekle kaynaştırmasını bilen ve bunda muvaffak olan sayılı bahtiyarlardan idi. Başlı başına bir hukuk abidesi olan Mecelle ile olgun hüviyeti bir birine o kadar kenetlenmiştir ki, Mecelle'yi dile ve harekete getiren adam demek tam yerinde olur. O, bu muhteşem abidenin değerli ve üstat mimarıdır. Türk hukuk tarihinde müstesna bir mevki alan Ahmet Cevdet Paşa liyakat ve kabiliyetini, işleyen kalemine borçlanmıştır.”⁵³

Mardin, bu iki çalışma arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır. “Cevdet Paşa'nın iştiraki ile hazırlanan Mecelle ile onun iştiraki olmaksızın yazılacak Mecellenin nasıl bir şekil alacağını gösteren pek canlı bir delil olması için Kitâbu'l-vedia'yı araştırdım. Bu eser Mecelle'nin tamamen yabancısıdır. Kullanılan yazı lisanı, rekiktir. Türkçesi şivemize uygun değildir. Hele bazı maddeler esasen Türkçe bilmeyen bir kalem-den çıkmıştır. Maddelerde sık sık garip tabirlere tesadüf edilir. Sevk olunan maddelerin her biri diğerinden ayrı, bağımsız olmak lazım gelirken fetva fıkraları yazılıyormuşçasına (kezalik), (bu surette) diye başlayan maddeler vardır, fıkıhın tek maddesi müteaddit madde halinde kaleme alınmıştır, Türkçe lisan kaidelerine aykırı ve ilk tahsilde bulunanlara karşı bile müsamaha, müsaade edilemeyecek derecede yanlışlarla, garabetlerle dolu fıkralara rastlanmaktadır. Baplar, fasıllar pek karışıktır. Tasnifte ilmi ve mantıki intizam ve insicam yoktur. Kitap baştan aşağı belagatten, fesahatten ârîdir. Yazanlar hükümlerdeki tekerrürün bile

⁵²Velidedeoğlu, *KHT*, s. 189 (Tarihi Osmani Encümeni Mecmuası, sayı: 44, s. 95 'den naklen)

⁵³Gür, s. 24

farkına varamamışlardır. Cevdet Paşa merhumun kaleme aldığı Kitâbu'l-emanet'te kendisine yalnızca bir bap ayrılan vedîa' kısmı otuz maddeden tereküp ettiği halde Kitâbu'l-vedîa' yetmiş sekiz maddedir."⁵⁴ Bir dil ve üslup dehası olan Cevdet Paşa, sadece Mecelle'de değil yazdığı tüm eserlerinde bu maharetini konuşturur. Tarih yazıcılığında bu mahareti hayranlık oluşturacak düzeydedir. "Cevdet Paşa'nın öyle bir üslubu vardır ki, *Tarih*'inde iki sayfada ifade edilen şey yeniden yazılmak istendiğinde beş sayfaya çıkar."⁵⁵

Cevdet Paşa yalnız hukukçu değil, aynı zamanda bir üslup sanatkârı idi. Onun yazılarında o derce sadelik, vuzuh ve güzellik vardır ki Mecellenin ortaya çıkan bahisleri ilk zamanlarda herkesin gözlerini kamaştırmıştı. Ticaret kanununun acemice tercüme edilmiş bozuk ifadeleri yanında Mecelle üslup bakımından hakikaten muvaffak olmuş bir eser sayılabilirdi. Temas edilen her hukuki mefhum pürüzsüz bir ifade ile tarif ediliyor. Her mesele ehemmiyeti derecesine göre birkaç misal ile anlatılıyordu.⁵⁶

Mecelle ile Cevdet Paşa arasına mesafe koymak, bunu ısrarla sadece komisyonun bir başarısı olarak göstermeye çalışmak anlaşılabilir bir durum değildir. Bunun bir gurup çalışması olduğu gerçeğine rağmen Cevdet Paşa zaman zaman Mecelle'yi kendi telifi olarak göstermekten çekinmemiştir. Bu aidiyet ifadesi Lewis tarafından onaylanmış olacak ki o da bu eseri Cevdet Paşa'nın kendisine atfetmekte bir sakınca görmemektedir.

Cevdet Paşa'nın Mecelle ile adeta bütünleşmesi şu şekilde ifadesini bulmuştur. " İnsan meziyetlerini karakterinde bu derece ahenk ve mü-

⁵⁴Mardin, s. 94

Müellif bu eleştirileri tek tek örneklendirmek için konuyu şu şekilde maddeler halinde tasnif eder.

- a. Rekâkete misal
- b. Türkçe şivemize uygun olmadığına misal
- c. Türkçe bilmeyen bir kalemden çıkmış olduğuna misal
- d. Maddelerde sık sık tesadüf edilen garip tabirlere misal
- e. (Kezalik), (suret-i mezkûrede) diye başlayan maddelere misal
- f. Fıkıhtaki tek meselenin müteaddit madde halinde kaleme alındığını belirten misal
- g. Bapların, fasılların karışıklığı ve
- h. Hükümlerdeki tekerrür.

⁵⁵Sertoğlu, s. 229

⁵⁶Arsebük, s. 13

kemmellikle kaynaştırmasını bilen ve bunda muvaffak olan sayılı bahtiyarlardan idi. Başlı başına bir hukuk abidesi olan Mecelle ile olgun hüviyeti bir birine o kadar kenetlenmiştir ki, Mecelle'yi dile ve harekete getiren adam demek tam yerinde olur. O, bu muhteşem abidenin değerli ve üstat mimarıdır. Türk hukuk tarihinde müstesna bir mevki alan Ahmet Cevdet Paşa liyakat ve kabiliyetini, işleyen kalemine borçlanmıştır.⁵⁷ Mecelle'nin külli kaideleri her devir ve zamanda hayata, hukuki hadiselere tatbiki kabil, felsefi ve dinamik hukuk kaideleridir; hukuk zekâsını inkişaf şehrahında işletecek, bir hayat pratiği vücuda getirecek düsturlardır. Mecelle'nin külli kaideleri tabii ve dinamik hukukun ölmez ve şaşmaz esasları ve temelleri, müstakil bir hukuki mevcudiyet olan İslam Hukukunun misilsiz bir başarı ve hayatiyet eseridir.⁵⁸

IV.MECELLE'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER

A. SİSTEM OLARAK MECELLE'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER

1.Mecelle'nin Kazuistik Metotla Yazıldığı İddiası

Bilindiği gibi kanun yapma tekniğinde iki yöntem vardır. Birisi kazuistik (meseleci) metot diğeri de soyut (mücerret) metottur. Kazuistik metot; her mesele için ayrı ayrı kaideler içeren kanunlar yapılmasıdır. Soyut metot ise; olayların mahiyetine göre genel kurallar koyma metodudur.⁵⁹

Mecelle hakkında, kazuistik bir kanun olduğu, başka bir ifadeyle meseleci bir kanun olduğu ve dolayısıyla, çok sayıda maddeleri ihtiva ettiği, problemlere bu manada cevap bulmanın zor olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda eleştiri yapanlar genellikle Batı'da yapılmış olan kanunlaştırma çalışmalarını örnek gösterirler. Oysa şu husus çok iyi bilinir ki; Batı da, kanunlaştırma hareketinde, bu günkü gibi, soyut kurallara birden bire gelmemiştir. Batı hukukunun menşesine bakıldığında, bunların da, kazuistik bir metottan süzülüp geldiği görülür. Hatta Mecelle'den çok daha detaylı ve tafsilatlı kazuistik bir metotla 18 bin, 30 bin, 60 bin maddeyi ihtiva eden kanunlarla bu günkü duruma ulaşmıştır. Nitekim batı hukukunun temelinde yer alan veya o tecrübenin öncesinde yer alan

⁵⁷Gür, s. 24

⁵⁸Gür, s. 99

⁵⁹ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, (Altıncı Bası) İstanbul 1959, c. I, s. 44

tecrübelere bakıldığında 18 bin maddelik Prusya Medeni Kanunu, 60 bin maddelik Rusya Medeni Kanunları vardır.⁶⁰ Mecelle'nin bir süreç hatta bir başlangıç olduğu düşünülürse onu hazırlayanlardan birkaç adım sonrasını beklemek her halde insafsızlık olurdu. İlk ciddi başlangıç olduğu düşünüldüğünde zamanının ötesinde bir çalışma olduğu muhakkaktır.

Aynı düşünceler farklı hukukçular tarafından da paylaşılmaktadır. Kazuistik bir metolla kural ve konulara yaklaşıldığı ifade ediliyor. Oysa Mecelle'nin 1851 maddesini oluşturan 16 kitab gözden geçirilse; muamele, genel kaideler, vekâlet, kefalet, ispat hukuku, davalar, sulh ve ibra, ikrar vb. bunlarla ilgili bu günkü modern hukukumuzdaki maddeler de bir araya getirilse 1851 maddeyi geçecektir. Yani kapsam bakımından fazla kazuistik değildir. Hatta batı hukukundaki kazuistik yaklaşımın çok daha fazla olduğunu iddia etmek abartı olmayacaktır.⁶¹

Bu iddialarla ilgili Ortaylı'nın yaptığı şu ayırımın önemli olduğunu düşünüyoruz. Ona göre Mecelle'nin ana kaidelerin oluşturan metin ile bu metni açıklamak için verilen örnekleri birbirinden ayırmak gerekir. Hâkimlere yol göstermek için verilen örnekler kazuistik olarak yorumlanabilir ama temel metnin, özellikle külli kaidelerin son derece genel ve soyut olduğu ve bunun asla kazuistik olarak nitelendirilemeyeceğini vurgular. Bu yönüyle Mecelle'nin dönemindeki Alman Medeni Kanunu ile aynı düzeylerde olduğunu iddia etmektedir. Kendi ifadelerine göre; "Ahmet Cevdet Paşa'nın Mecelle'de kullandığı dil hiçbir şekilde kazuistik olarak nitelendirilemez. Tam tersine, kullandığı ifade itibarıyla, bizim bu günkü, mehzaz kanunumuz olan İsviçre Medeni Kanunundan çok daha genel, mücerret ve hukuki bir üslup ve ifade kullanmaktadır. Bu ifadeye, ancak, o asırdaki Alman Kanunu Medenisinde rastlanır. Şimdi bir şeyi tam olarak okuyayım: 'Bir hukuki hakkın açıkça suiistimali hiçbir surette hiçbir hukuki himaye bulamaz.' Kullandığı tabirlerin, kullandığı cümlelerin, ifadelerin hepsi böyledir. Onun altında, açıklama yapmak için hâkime çok kazuistik modeller ve misaller verir, o başka; ama ifade-

⁶⁰İhsan Erdoğan, *Müzakere*, (Beşir Gözübenli'nin; Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle, konulu tebliğinin müzakeresi) Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 304

⁶¹Ali Şafak, *Müzakere*, (Beşir Gözübenli'nin; Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle, konulu tebliğinin müzakeresi), Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009, s. 308

nin asıl kendi, yani, metni asıl ifade eden şey, bir bakıma, bizim mehaz olan İsviçre Kanunu Medenisinden daha ötedir."⁶²

Kimilerine göre ise Mecelle'nin, misalleri bol ve tarifleri çok bir şekilde tedvin edilmiş olması büyük bir boşluğu doldurmuş ve mükemmel hizmetler görmüştür. Zira mezkur *mazbata'*ya göre, her tarafta şer'i ilimlerde maharetli kimseler azaldığı için, Nizamiye mahkemelerinde gerektiğinde fıkıh kitaplarına müracaatla şüphelerini halledecek azaları buldurmak şöyle dursun, Şer'iyye mahkemelerine bile hakim temininde zorluk çekiliyordu. Büyük İslam hukukçularının yazdığı, ciltler dolusu ve çoğu Arapça olan hukuk kitaplarındaki asli hükümleri okuyup öğrenmek, Arapça bilmeyen Nizamiye mahkemelerindeki hukukçular için çok daha zordu.⁶³

İslam hukuku perspektifinden bakan kimi hukukçulara göre; Mecelle'de kazuistik metodun kullanılmış olması hukuk geleneğimizin bir yansımasıdır. Çünkü Mecelle'nin kaynaklarını teşkil eden fıkıh kitaplarında da aynı usul takip edilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın olaylar üzerine inmesi (Nüzul Sebebi) ve Hz Peygamberin meydana gelen olaylara ilişkin hükümler koymasını (Vürud Sebebi) bu anlayışın temeli olarak görmektedirler. Anacak bu durum soyut metotla norm koymaya engel teşkil etmeyecektir.

Mecelle'nin külli kaideleri hakkında müstakil bir makale yazan Prof Mustafa Reşit Belgesay, bir taraftan Mecelle hakkında ağır ve indi hücumlar yaparken, külli kaideleri takdir etmekten de kendini alamıyor ve şöyle diyor: *"Mecelle'nin metnini teşkil eden hükümler ne kadar kazüistik (münferit hadisede kabili tatbik) ve zamanının bile ihtiyaçlarına uygunluğu şüpheli ve bu bakımdan pek haklı kritiklere yer vermekte ise, aksine olarak, külli kaideleri tabii hukuka ve modern hukukun hayli münakaşalardan ve tekamülden sonra ulaştığı prensiplere o derece uygundur. Bu günkü hukukun da önemli bir kısmı Mecelle'nin müsellemtan addettiği kaidelere dayanır. Binaenaleyh Mecelle'nin doksan dokuz maddesini yeni hukuk prensiplerinin ve felsefi mülahazaların ışığı altında tetkik ve izah bu hukukun da çabuk kavranması ve öğrenilmesi bakımından büyük faydalar sağlayacaktır."*⁶⁴

⁶²Ortaylı, s. 382-383

⁶³Yavuz, *MT*, s. 99

⁶⁴Belgesay, s. 564

Benzer bir yaklaşım da Velidedeoğlu'ndan gelmektedir. Bir yönden kanunlaştırmanın yaşandığı süreç ve ilk ciddi çalışma olmanın etkisiyle meydana gelen hatalar yüzünden Mecelle'yi eleştirirken bir yönden de bu eser için şu ifadeleri kullanmaktan geri kalmamaktadır: “ İçinde fevkalade mükemmel, ezeli ve ebedi birçok hukuk prensipleri bulunmakla beraber hayat ve tatbikatta ender rastlanan mücerret hadiseleri dahi kazuist bir metotla nizamlamağa uğraştığı için, bir çok lüzumsuz maddelerle ve tekrarlarla dolu olan Mecellei Ahkâmı Adliye, bütün ve tam bir Medeni Kanun vasfını haiz değildi.”⁶⁵

Mecelle'nin külli kaidelerine yönelik bir hayranlık da Gür'den gelmektedir. Ona göre; “Mecelle'nin külli kaideleri her devir ve zamanda hayata, hukuki hadiselerle tatbiki kabil, felsefi ve dinamik hukuk kaideleridir; hukuk zekâsını inkişaf şehrahında işletecek, bir hayat pratiği vücudunda getirecek düsturlardır. Mecelle'nin külli kaideleri tabii ve dinamik hukukun ölmez ve şaşmaz esasları ve temelleri, müstakil bir hukuki mevcudiyet olan İslam Hukukunun misilsiz bir başarı ve hayatîyet eseridir.”⁶⁶ Gencer ise bu külli kaideler için şu tespiti yapar: “Mecelle'nin başında derlenen 99 külli kaide, evrensel sosyal yasaları temsil ediyordu. Müşterek hukuk, geleneksel dünya görüşü uyarınca tümelden tikele, doğrudan gerçeğe gidişle, olan ile olması gerekenin telifini ön görür.”⁶⁷ Ülken'e göre “Mecelle'nin umumi hükümleri, Cevdet Paşa'nın açık seçik ve mantıklı, Türkçe üslubunun parlaklığına ve İslami hukuk bilgisinin derinliğine her zaman örnek olarak kalacaktır.”⁶⁸

2.Bütünlük Arz Etmemesi

Mecelle'ye yöneltilen tenkitlerden birisi de medeni münasebetleri tanzim hususunda bir bütünlük arz etmemesi yani tam bir medeni kanun mahiyetini haiz bulunmamasıdır. Zira bu kanun, medeni münasebetlerin en mühimini teşkil eden şahıs, aile, miras münasebetlerine ve aynı haklara müteallik birçok mühim hususları tanzim etmemiş, bu cihetleri Fıkıh

⁶⁵Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medenî Hukukunun Umumî Esasları*, (Dördüncü Bası) İstanbul Matbaacılık T.A.O. (y. y.) 1951, s. 65

⁶⁶Gür, s. 99

⁶⁷Gencer, s. 124

⁶⁸Ülken, s. 74

ve Feraiz kaidelerine ve diğer kanunlara bırakmıştır.⁶⁹ Ayrıca Usul hukukuna ilişkin hükümleri içermesi de eleştiri konusu yapılmıştır. Buna göre; bir medeni kanunda değil, usul kanunlarında yer alması gereken ikrâr, dâvâ, beyinât, tahlif ve kazâ kitaplarının Mecelle'de yer aldığı halde bir medeni kanunda yer alması gereken şahıs, aile ve miras kitaplarının Mecelle'de yer almaması eleştiri konusu yapılmıştır.⁷⁰ Mecelle, İslam dünyasındaki ilk medeni kanundur. Bölümlerinin çoğunluğu borçlar hukukuna ilişkin olup, eşya ve yargılama hukukuna ait bölümler de mevcuttur. Mecelle'de kamu hukukuna ilişkin olan yargılama hukukuna yer verilmesi eleştiri konusu yapılmıştır.⁷¹ Ayrıca Mecelle'nin on altı kitabı arasında bir insicam olmadığı da iddia edilmiştir. Tüm bu iddialar hukukçular tarafından şu şekilde cevaplandırılmıştır.

a- Mecelle özellikle nizamiye mahkemelerindeki hakimler ve üyelerin yararlanmaları için hazırlanmıştır. Bu kanunu hazırlarken Cevdet Paşa'nın gayesi dört başı mamur bir medeni kanun hazırlamak değil, başında bulunduğu nizamiye mahkemelerinin acil ihtiyaçlarını gidermek olmuştur. Bu yüzden esasen şer'îye mahkemelerinin görev alanına giren aile ve miras hükümleri kanun dışında bırakılmıştır. Bir usûl kanununun bulunmamasından dolayı meydana gelen boşluğu belirli ölçüde doldurmak için de ikrâr, dâvâ, beyinât ve tahlif ve kazâ kitapları Mecelle'ye dahil edilmiştir. Kimi hukukçulara göre günümüzde muhakeme usullerinin medenî hukuktan ayrı sayılamayacağı yaygın bir anlayıştır. Ayrıca Muhakeme hukuku ilmi, medenî hukuk ve ticaret hukuku ile de yakından irtibatlıdır. Bunlara göre Mecelle'de muhakeme usullerinin kanunlaştırılması son derece makul bir yaklaşımdır.⁷² Devrin ihtiyaçları göz önüne alınınca bu düşüncenin daha doğru olduğu görülmektedir.⁷³ Ayrıca Nizamiye mahkemelerinde hukuk tahsili bulunmayan gayrimüslim üyelerin bulunması ve hakimlerin hukuk nosyonunun eskiye göre zayıf olması nedeniyle bu yöntemin tercih edilmesi bir kusur değil aksine bir üstünlük olarak kabul edilmelidir.⁷⁴

⁶⁹Velidedeoğlu, *TMH*, s. 137

⁷⁰Velidedeoğlu, *TMHUE*, s. 136-138

⁷¹Bülent Tahiroğlu, *Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Ayhan Matbaacılık, İstanbul 1985, c. III, s. 594

⁷²Ekinci-Şimşirgil, s. 65

⁷³Aydın, *CP*, s. 32-33

⁷⁴Ekinci-Şimşirgil, s. 61

b-“Aile ve miras hukuku sahasında, borçlar hukuku kadar acil bir kanunlaştırmaya ihtiyaç bulunmamaktaydı. Çünkü şer’iye mahkemelerindeki hakimler bu konudaki müracaatları, fıkıh kitaplarına başvurarak çözebiliyorlardı.⁷⁵ Ayrıca aile ve miras hukuku sahasınının borçlar hukukuna nispetle daha nazik ve kamuoyunu daha yakından ilgilendiren sahalardan olması idi. Bu yüzden umumiyetle borçlar ve ticaret hukuku sahasları önce, aile ve miras hukuku sahasları daha sonra kanunlaştırılmaktadır.⁷⁶ Osmanlı Devleti’nde farklı hukuklara sahip gayrimüslimlerin de var olduğu göz önüne alınırsa bu sahadaki zorluk ve nezaket daha iyi anlaşılacaktır.⁷⁷ Çünkü Osmanlı Devleti, hükmü altına aldığı bütün Hıristiyan kavimleri, bilhassa ahvali şahsiye ve aile sahasında kendi gelenek ve adetlerini tatbik ve icrada serbest bırakmıştır ve bu bakımdan dünyanın en liberal imparatorluğu olarak kabul edilmiştir.⁷⁸

c- Ahmet Cevdet Paşa’nın tedvin esnasında ‘imam’ların fikhî esaslarından ‘maslahatı asr’a uygun olanı seçerken öte taraftan ‘alafranga efkâra sapanları tekfir eden’ bir kısım ‘fanatik ulema gurubu’ ile de karşılaştığını göz önünde tutmak gerekir. Alışveriş münasebetlerine ait ‘muamelat’ı tanzim edecek kanunlara karşı yükselen ‘tekfir’ sesini biraz yenebilmek için ‘münakâhat’ sahasını bir tarafa bırakmanın zekice bir siyaset olduğu akla gelebileceği gibi, cemiyetin aile hukuku sahasında şeklen olsun devletleştirilmiş ve bütün İmparatorluk halklarına teşmil bir hukuka muhtaç olmadığı da anlaşılmaktadır.⁷⁹

d- Osmanlı Devletinde esas itibariyle şer’iye ve nizamiye olmak üzere iki normal mahkeme vardı. Şer’iye mahkemeleri Müslümanların evlenme, boşanma, miras gibi ahval-i şahsiye davalarına bakardı. Bunun gayrimüslim vatandaşlar için muadili patrikhane ve hahamhanelerdeki ruhani mahkemelerdi. Nizamiye mahkemelerinde ise bunların dışında kalan davalara bakılırdı. Dolayısıyla Mecelle’nin tatbik mercii öncelikle nizamiye mahkemeleri idi. Buralarda şahıs, aile ve miras davalarına ba-

⁷⁵Aydın, CP, s. 33

⁷⁶Z. Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat- Hukuk Sosyolojisi*- İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1958, s. 242

⁷⁷Aydın, CP, s. 33 (Nitekim aile hukuku kararnameyi hazırlandıktan sonra gösterilen tepkiler yapılan bu ertelemenin ne kadar isabetli olduğu görülecektir.)

⁷⁸Velidedeoğlu, *TMHUE*, s. 63

⁷⁹Fındıkoğlu, s. 241

kılmıyordu ki Mecelle bunları da düzenlesin.⁸⁰ Muhtemelen Cevdet Paşa ve Mecelle Cemiyeti, şahıs, aile ve miras hukukunu da kanunlaştırmayı arzu etmişlerdir. Ne var ki hem bu sahalarda kanunlaştırmaya acilen ihtiyaç bulunmaması ve hem de bu dikenli sahaya girerek muhalefet cephesini genişletmemek arzusu Cevdet Paşa'nın bu kitapları Mecelle dışında bırakmasına yol açmış olabileceği kanaati yaygındır.⁸¹

e- Her devrin kendi şartları içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Ahmed Cevdet Paşa son derece gerçekçi bir insandı. Sorunları zamanında çözmeyi hedefler, tali konularla değil aciliyet gerektiren konulara öncelik verirdi. "Cevdet Paşa'nın gerek Arazi Kanunu'nda gerekse Mecelle'de göz önünde bulundurduğu birinci hedef hazırladığı kanunun bütünlüğünü sağlamaktan ziyade, o sırada duyulan ihtiyacı gidermektir. Bu yüzden acil ihtiyaç olmadığı için mülk araziye ait hükümleri Arazi Kanunu'na almamış, yine aynı düşünce ile medeni kanun olarak hazırlanan Mecelle'ye bu kanunda bulunmaması gereken fakat düzenlenmesine acil ihtiyaç duyulan usul hukuku ile ilgili hükümleri almıştır. Cevdet Paşa'nın burada devrin ihtiyaçlarını dikkate alan faydacı bir düşünce takip ettiği görülmektedir. Bu da o dönemin şartları dikkate alınca hukuki realiteye daha uygun düşmektedir."⁸²

f- Kimi hukukçular, hukuk ilminin iyice gelişip genişlediği günümüzde bile, modern hukukun branşları arasında da bir insicamdan söz etmenin mümkün olmadığını⁸³ göz önünde bulundurarak, bu durumun Mecelle için hiç de bir kusur olarak gösterilemeyeceğini vurgulamışlardır. Hatta Mecelle'de, bey', kira, kefalet gibi akitlerin düzenlenişinde, olması gerektiği gibi bir bütünlüğün mevcut olduğu ifade etmişlerdir.⁸⁴

B. İÇERİK AÇISINDAN MECELLE'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER

1. Mecelle'ye 'Dinilik' Yönüyle Yapılan Eleştiriler

Bu bölüme başlarken öncelikle Cevdet Paşa'nın din telakkisine bakmak gerekir. Çünkü kimi düşünürler Cevdet Paşa'yı dini duyguları zayıf hatta Nizamiye mahkemelerini laik kurumlar olduğunu iddia eden-

⁸⁰Ekinci-Şimşirgil, s. 64

⁸¹Aydın, CP, s. 33

⁸²Aydın, CP, s. 25

⁸³Ekinci-Şimşirgil, s. 64

⁸⁴Ekinci-Şimşirgil, s. 64

ler Cevdet Paşa'yı nerdeyse seküler bir çizgide gösterirler. Neumann, Cevdet Paşa'nın seküler bir aydın olmadığını ifade etmekle birlikte düşünce ve inanç çerçevesini çizdiği Cevdet Paşa'yı basbayağı seküler bir kalıba oturtmaktadır. Ona göre "Cevdet Paşa'nın ne Müslüman kimliği ne de içselleştirilmiş bir dini inancı, her hangi bir yerde herhangi bir davranışının motivasyonu olarak gösterilebilir." Daha da ileri giderek şu yorumlarda bulunur: "Dini mülahazaların devlet siyasetini belirlemesine de Cevdet'in rızası yoktur."⁸⁵ Oysa tam aksine Cevdet Paşa devletin İslami esaslara istinat etmesinde ısrar ettiği gibi Batı'dan siyasi kurumların ve özellikle medeni kanun alınmasına şiddetle muhalefet etmiş ve bu düşünceyle de Mecelle'nin hazırlanmasında ısrar etmiştir.⁸⁶ Hatta Cevdet Paşa'ya göre Mecelle'nin diğer tüm kanunlardan üstün olmasının sebebi onun dinilik yönüdür. Kendi ifadesi ile Mecelle, "...beş altı fakih zatın marifetiyle vaz'ı ilâhi olan şeriatı garrâdan ahz ve iltikat edilmiştir."⁸⁷

Batı ülkelerindeki, toplumsal, siyasi ve hukuki kurumların ve bunların dayandığı kaideleri; onların kendi inançlarının, kendi maddi ve manevi şartlarının mahsulü olduğunu kabul ettiğinden, bunların aktarılmasına karşı çıkmakta; Osmanlı müesseselerinin de İslami inançların mahsulü olmasını müdafaa etmektedir. Osmanlı Devleti ile Batı Devletleri ayrı inançların ayrı din ve medeniyetlerin mahsulü olduğundan Paşa, bu ayrılığın her sahada mevcut olduğu kanaatindedir.⁸⁸

Ayrıca Cevdet Paşa, 'din'i, bütüncül bir sistem olarak algılar. Ona göre İslam; sadece iman ve ibadetler bütünü değil, aynı zamanda bir dünya görüşü ve bir hayat tarzıdır. Cevdet Paşa, hayata, tabiata, aileye, kanuna, devlete, ahlaka, hâsılı her sahaya dinin ve imanın bakış açısıyla bakmaktadır.⁸⁹ Bunu iddia edenler çok iyi bilirler ki Cevdet Paşa, Mecelle'nin telifini 'bir büyük hizmeti diniyye' olarak tavsif etmiştir. Buna rağmen dini duyguların motive edici bir etkisinden bahsedilmeyeceğini iddia etmek hiç de objektif bir yaklaşım olmayacaktır.

⁸⁵Neumann, s. 233

⁸⁶Süleyman Hayri Bolay, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986, s. 104

⁸⁷Velidedeoğlu, *KHT*, s. 190

⁸⁸Bolay, s. 105

⁸⁹Bolay, s. 103

Mecelle'yi hazırlayan komisyon üyeleri ve özellikle Ahmet Cevdet Paşa İslam hukukuna dayalı bir metin hazırlama konusunda son derece ısrarcı olmuş ve bu durumu bir iftihar vesilesi saymıştır. Bu durumu şöyle ifade eder: "...beş altı fakih zatın marifetiyle vaz'ı ilâhi olan şeriati garrâdan ahz ve iltikat edilmiştir."⁹⁰ Hatta Kod Napolyon'a karşı olan muhalefet, öncelikle İslami ve dini hislerden kaynaklanmıştır. Denebilir ki, eğer Kod Napolyon gibi bir alternatif ortaya atılmasaydı, Mecelle gibi bir hukuk abidesinin tedvinine belki de lüzum görülmeyecekti. Keza, eğer Cevdet Paşa'nın himmet ve hizmeti olmasaydı, bu defa da aynı iş, tarihen sabittir ki, asla bitirilmiş olmayacaktı.⁹¹ Ayrıca Mecelle'nin telifi bir büyük hizmet-i diniye olduğu herkes tarafından tasdik ve itiraf olunmuştur.⁹² Bu duygularla olsa gerek komisyon başkanlığından alınması sürecinde yaşanan incitici ve onur kırıcı davranışlar bu büyük hizmeti gerçekleştirme yolunda gözüne görünmemiş ve onu yolundan alı koymamıştır.

Ancak Türk Medeni Kanunu'nun kabulünden sonra Mecelle'nin İslam hukukuna dayalı olarak hazırlanmasını bir kusur gibi eleştirenler olmuştur. Mecelle ile T.M. Kanunu'nu karşılaştırmalı olarak inceleyenler Mecelle'yi bu yönüyle eleştirenler T.M. Kanuna kaynaklık teşkil eden İsviçre Medeni Kanunu'nun 'dinilik' yönünü gizleyebilmek için değişik kelime oyunlarına başvurmak zorunda kalmışlardır. Konuyla ilgili eleştiri yapanların kaynak gösterdikleri Velidedeoğlu'nun ifadeleri şu şekildedir: "Mecelle Fıkha, yani İslâm hukukuna dayanan ve köklerini ona sarmış bir teşriî eserdir. Hâlbuki M.K İsviçre'deki örfe ve kısmen de Roma hukukuna dayanan bir teşriî eserdir, bunun dinle alakası yok gibidir."⁹³

Onun bu fikirlerine yanıt, örtülü olarak Gür'den gelmiştir. "Mecelle'ye kaynak teşkil etmesi bakımından "dinilik" vasfıyla eleştirenler, Fransız Medeni Kanunu gibi, bir çok kanunlara analık etmiş bir kanunun ve hatta İsviçre Medeni Kanununun nüvesinde dahi, kilise hukukunun tesir payını daima ve insafla göz önünde tutanlar, bunları esasen hakiki kanun ve ahlaktan ibaret dinlerin tabii tesir ve nüfuzu kabul etmek zorunda bulunduğumuzu düşünmek ancak iftihar edebileceğimiz kendi

⁹⁰Velidedeoğlu, *KHT*, s. 190

⁹¹Yavuz, *MT*, s. 61

⁹²Mardin, s. 64

⁹³Velidedeoğlu, *TMHUE*, s. 138

eserlerimizi ise tahkir edecek duruma düşmemek gerekirdi.”⁹⁴ Bu kanunlar karşısında gösterilen inşafı yaklaşım, iftihar edeceğimiz devrinin hakiki bir Medeni Kanunu olan Mecelle’ye karşı tahkir edici bir yaklaşım dönüşmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle’ye yöneltilen eleştiriler hep bu perspektifin ürünü olmuş ve dönemi itibarıyla konuyla ilgili neşriyat hep bu cepheden bu bakış açısına sahip kalemlerden gelmiştir.

Bu konularda eleştiri yapanlar o kadar ileri giderler ki, Mecelle’yi dil yönünden eleştirirken bile, Mecelle’nin, dini bir temele dayanmasının bunlara sebep olduğunu iddia etmekten çekinmemişlerdir. “*Mecelle’nin ilmi fıkhıya dayanması, bunun muğlak olmasını ve halk tarafından anlaşılmasının ve hatta değme erbabi hukuk tarafından layıkıyla ihata edilmesinin müşkül bulunması neticesini doğurmuştur. Mecelle, dine müstenit hukukun muğlaklığını izale edememiştir.*”⁹⁵

2.Mecelle’nin Elit Bir Metin Olduğu İddiaları

Mecelle’nin halkçı olmadığı; yani halk düzeyinin üzerinde olduğu, elit bir hukukçu kitlesinin anlayabileceği bir metin olduğu, Mecelle’nin neşrinden ilgasına kadar geçen 57 sene zarfında hukukçulardan bu kanuna hakıyla nüfuz etmiş olanların sayısının parmakla gösterilecek kadar az olduğu iddia edilmiştir.⁹⁶ Bu iddiaların sahibi Velidedeoğlu’nun abartılı bir dil kullandığı kolayca görülmektedir. Diğer görüşleri ile bu görüşü bir arada değerlendirildiğinde, onun bu ağır ithamların altında Mecelle metnini dini (İslami) bulmasından kaynaklandığı kolaylıkla fark edilecektir.

Velidedeoğlu Mecelle’yi halkın anlamaması yönünden eleştirirken -eğer kusursa- aynı kusurlarla muallel olan Alman Medeni kanunu için şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Bu kanun “Almanya’nın hatta bütün Avrupa’nın en mükemmel kanunudur. Bu kanunun kabulü Almanya’da kanunlaştırma hareketinin en yüksek noktasını teşkil eder. Hatta Avrupa’daki bütün kanunlaştırma hareketlerinin en muazzam ve mükemmel eseri Alman Medeni Kanunudur denilse mübalağa edilmiş olmaz. Bu kanun çok mükemmel bir teşrii eserdir.”⁹⁷ Oysa Velidedeoğlu aynı say-

⁹⁴Gür, s. 90

⁹⁵Velidedeoğlu, *KHT*, s. 192-193

⁹⁶Velidedeoğlu, *KHT*, s. 192

⁹⁷Velidedeoğlu, *KHT*, s. 139

fada Alman Medeni kanundan bahsederken; “Bu kanunun hususiyeti, çok ilmi ve çok sistemli oluşu, ifadelerinin kat’iyeti ve *hukukçu olmayanlar tarafından anlaşılması müşkül, hatta imkansız bir teşrii eser* olarak hazırlanmış bulunmasıdır.⁹⁸

C. MECELLE’NİN ELEŞTİRİLDİĞİ DİĞER HUSUSLAR 1.Hazırlanması Süresi Açısından

Mecelle komisyonunun düzenli çalışmaya başlama tarihi 1868, bitiş tarihi de 1876 olarak alındığında yaklaşık yedi-sekiz senelik bir süreyi kapsamaktadır. Kod Napolyon’un dört yılda hazırlandığını buna mukabil Mecelle’nin ise ancak sekiz yılda hazırlanabildiğini ileri sürerek bu durumu eleştiri konusu yapanlar şunu da çok iyi bilirler ki, Alman medeni hukukunun birleştirilmesi işini tamamlamak ancak 22 yılda mümkün olabilmisti. Ayrıca İsviçre Medeni Kanununun hazırlanış ve kabulü için de Huber’in bu husustaki ilk projeyi hazırlaması hakkında vazife aldığı 1863 ile kanunun kabulü tarihi arasında 44 yıllık bir çalışma devresi geçmişti.⁹⁹ Eğer Ahmed Cevdet Paşa ve arkadaşları, içeriden, dışarıdan ve özellikle İslam hukuku taraftarlarından gelen muhalefetle uğraşmak zorunda kalmamış olsaydı bu sürenin daha da kısa olacağı izahtan varesidir.

2.Mecelle’nin Hazırlandığı Dönemin İhtiyaçlarına Cevap Veremediği İddiaları

Mecelle’ye yönelttikleri tenkitlerde aşırıya gitmekten çekinmeyen kimi hukukçular bazen bu eserin hakkını teslim etmekten de kendilerini alamamışlardır. Örneğin; Onar, Mecelle’nin bu yönüne şöyle işaret etmiştir. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu’nun Medeni Kanun ihtiyaçlarını uzun süre karşılamıştır. Bunun sebebi Mecelle’nin çok kuvvetli esasları kapsaması; özellikle de tanımları, ayrıntılara ait hükümleri içermesi, gerek ilgililerin, gerek hâkimin takdir yetkilerini çok kayda bağlaması bu günkü hukuk tekniği, medeni hukuka hakim olan ilkeler bakımından sakıncalı görülmeyle beraber, ilim ve hukuk seviyesinin, ahlakın düşük olduğu çöküş dönemlerinde bu kayıtlar yararlı olmuş, toplumun o za-

⁹⁸Velidedeoğlu, *KHT*, s. 139

⁹⁹Gür, s. 88-89

man ki yapısına uymuştur. Mecelle'nin üslubundaki, hükümlerindeki açıklık, kesinlik de ona mevzuat arasında iyi bir yer vermiştir.¹⁰⁰

Mecelle'nin yürürlükten kalkmasından sonra dahi farklı ülkelerde uzun yıllar yürürlükte kalması kendi devri için ne kadar ileri bir kanun tedvini çalışması olduğunu ispat eder niteliktedir.¹⁰¹

3.Hanefi Mezhebinin Esas Alınması

Mecelle'nin, İslam dünyasında kabul görmüş dört mezhepten sadece Hanefî mezhebi sınırları içerisinde kalınması eleştiri konusu olmuştur. İslâm hukuk tarihinde Abbasilerden itibaren hükümetler dört mezhepten biriyle hüküm verilmesini hukuk birliği açısından lüzumlu görmüşlerdi. Osmanlı Devleti de Rumeli ve Anadolu'da yaygın bulunan Hanefî mezhebini Kanuni Sultan Süleyman devrinden itibaren resmî mezhep olarak benimsemiştir. Hâkimler bu mezhebin sahih kavillerine göre hükmetmekle kayıtlandırılmıştı. Nitekim ihtilaflı meselelerde hükümdar hangi içtihat/mezhep ile hükmedilmesini isterse onunla hükmetmek gereklidir. Ayrıca kadılar padişahın vekilleri olduğundan ve vekil müvekkilin emriyle hareket edeceğinden bu usul meşru olarak kabul edilmiştir. Aksi takdirde ülkenin birbirine yakın iki mahkemesinde aynı nitelikteki iki davada farklı hükümlerin verilmesi kaçınılmaz olacaktı. Fakat diğer mezheplerde zamanın ihtiyaçlarına daha elverişli başka içtihatların varlığı da bir gerçektir. Nitekim menkul malın kabzından evvel satılması Maliki mezhebinde caizdi ve o günün ihtiyaçlarını karşılamakta daha uygun bir içtihatı. Ancak hem hukuk birliğini zedelemek, hem de Hanefî fihına bağlı yetişen ulemanın reaksiyonunu çekmemek için bu mezhebe bağlı kalmakta ısrar edilmiştir.¹⁰²

Hanefi mezhebinde zayıf telakki olunan İmam Züfer'in bir konudaki görüşünün tercihe daha uygun olduğu kanaati ortaya konunca koparılan fırtınalar; Hanefi mezhebi dışında bir görüşün tercih edilmesi halinde meydana gelebilecek muhalefetin boyutlarını anlatır niteliktedir. Nitekim bu son durum dahi Mecelle Komisyonunun çalışmalarını askıya alacak bir sonla neticelenmiştir.

V. MECELLE'YE İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR

¹⁰⁰Onar, *İHM*, s. 587

¹⁰¹Öztürk, s. 506

¹⁰²Ekinci-Şimşirgil, s. 62

Ahmed Cevdet Paşa'ya ait başarıların gölgede kalmasının sebebinin en net cümlelerle Neumann ifade etmiştir: "Osmanlı İmparatorluğu karşısında uygulanan redd-i miras tutum, Ahmet Cevdet Paşa'ya önem atfetmeye engel idi."¹⁰³ Konjonktür, bu konuda yorum yapan kalem erbabını o kadar etkilemiş ki, dönemin birçok akademisyeni ilmi dürüstlükten ve bilimsel kriterlerden uzaklaşmayı göze alabilmişlerdir. Bu konuda akademik düzeyde yapılan yorumların arkasında İslam hukukunun zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir miras olduğu iddiaları üzerinde kuşku uyandırmayı hedeflediklerini söylemek mümkündür.

Bu redd-i miras tutum içinde olanların ideolojik görüşlerini desteklemek adına bilimsellikten uzaklaştıklarının örneğini Barkan ile Velidedeoğlu'nun konuyla ilgili tartışmalarında görebilmekteyiz. Bu durumu yakından takip eden Barkan, Velidedeoğlu'nun 'Kanunlaştırma' süreciyle ilgili çalışmasında bu döneme ait fikir ve uygulamalara yönelik subjektif kanaatleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Hatta Velidedeoğlu'nun dolaylı ifadelerle bu döneme yaptığı saldırıları ayrıntılarıyla incelemiş; kimi yerde cevaplar vermiş kimi yerlerde de müellifin iddialarını bilimsel ölçekte ispatlamaya davet etmiştir.¹⁰⁴

Örneğin, Velidedeoğlu; "Tanzimat, Osmanlı Devletinde o zamana kadar hüküm sürmüş olan 'keyfilik'ten 'hukuki'liğe, 'kanunsuzluk'tan 'meşruiyet'e, 'emniyetsizlik'ten 'emniyet'e geçişi ifade eder."¹⁰⁵ tezine karşılık Barkan; Müellifin, Osmanlı Devletinin Tanzimat öncesi döneminde adalette keyfilik'in hakim olduğunu iddia etmesine delil olarak, siyasi uygulamalardan örnekler göstermesini objektif bulmaz ve bu konuda karar verebilmek için taşra teşkilatlarından örnekler gösterilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca Müellifin Şer'i Hukukla ilgili bir iddiasını temellendirmek

¹⁰³Neumann, s. 222

Konjonktürün etkisinin kırılmaya başlamasında dönüm noktası, bir derecede Türk Tarih Kurumu'nun resmi tezine karşı yazılmış görünen ve 1940 yılında yayımlanan *Tanzimat I* kitabı idi. Bu ciltte, başını İstanbul Üniversitesi profesörlerinin çektiği bir yazar kadrosunun Tanzimat devrini sonuçta cumhuriyete çıkan yolun başlangıcı olarak yorumlamasıyla, o zamana kadar daha çok akademik olmayan çevrelere münhasır kalan resmi tarih tezine muhalefet, Maarif Vekâleti'nin isteği doğrultusunda üniversite muhitinde kabul gördü. (Neumann, s. 222-223)

¹⁰⁴ Ömer Lütfi Barkan, *Eser Tahlil ve Tenkitleri*, (Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun 'Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat' adlı çalışmasını değerlendirmesi) (İ. Ü. H. F. .M.) c. VII, s: 2-3, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul 1941, s. 700-717

¹⁰⁵Velidedeoğlu, *KHT*, s. 139

için Kanunnamelerden örnek vermesini, kanunnamelerin örfe dayalı olmasını gerekçe göstererek, tutarlı bulmaz.¹⁰⁶

Barkan, bu tür bilimsel açıdan desteksiz ve ideolojik yaklaşımlardan o kadar rahatsız olmuş olmalı ki, bilimsel bir dilin sınırlarını aşan ifadeler kullanmaktan çekinmez. Örneğin; Velidedeoğlu'nun 'Kanunlaştırma' çalışmasında kullandığı materyal için şunları iddia etmektedir: "Doçent Hıfzı Veldet tarafından tetkik edilmiş bulunan kanunnamelerden belki de hiç biri, resmi bir devlet dairesine mevzu bulunan *resmi bir vesika mahiyetinde telâkki edilebilecek bir kanunnamenin hakiki ve tam bir metnini* ihtiva etmemektedirler."¹⁰⁷

VI. SONUÇ

Ahmed Cevdet Paşa bir mütefekkir, devlet adamı ve devlet yönetiminde bir bürokrat olarak da 'denge' adamıdır. Devletin işleyişinde özellikle yargıya ilişkin tüm sorunların muhatabı bizzat kendisiymiş gibi ilgilenmiş, çözümler konusunda azami katkı sağlamıştır. Cevdet Paşa'nın sıkı bir devletçi yönü olduğu muhakkak ancak onu diğer devlet adamlarından ve bürokratlarından ayıran en önemli özelliği; bulunduğu makamı devletin tümü içindeki konumunu tam anlamıyla kavramış olmasıdır.

Hayatı boyunca sürekli bir mücadele içinde olmuş özellikle Mecelle konusunda içte ve dışta yoğun muhalefetle karşılaşmıştır. Sadece dıştan gelen baskılarla değil, içten gelen, özellikle İslam hukuku taraftarlarının muhalefetiyle de uğraşmak zorunda kalmıştır. Denilebilir ki hiç değilse bu gurubun muhalefeti olmasaydı Mecelle daha eksiksiz ve mükemmel olarak hazırlanabilirdi. En önemlisi de bu iş ara verilmeksizin daha kısa zamanda sonuçlandırılabilir ve toplum hayatının hizmetine sunulabilirdi. İşte Mecelle, bu çift taraflı zorluklara rağmen hazırlanabilen Osmanlı medeni kanunudur.

Hanefi fıkıh ekolü yönündeki aldığı pozisyon onun muhafazakâr olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Ancak onun bu tutumunun arkasında hukuki siyasi ve sosyolojik saiklerden hangisinin ya da hangilerinin bulunduğu tespit edilmesi önemlidir. O, Hanefi fıkıhına bağlı kalınmadığı zaman yaşanacak tenkitleri ve aleyhinde oluşturulacak mu-

¹⁰⁶Barkan, *ETTKH*, 703-707

¹⁰⁷Barkan, *ETTKH*, 709

halefeti sezebiliyordu. Mecelle komisyonunun Hanefi hukukçularından paradigma içi farklı bir görüşü tercih edilmesiyle koparılan fırtınalar ve komisyonun dağıtılmasıyla sonuçlanması bu konudaki tutumunda ne denli isabetli olduğunu doğrular niteliktedir. Cevdet Paşa'ya karşı en büyük tepkinin klasik fıkıh düşüncesine sahip gurup tarafından gelmesi ve bu safta Şeyhülislamlık makamının da yer alması, yapacağı her icraatta bu muhalefeti göz önünde bulundurmamak zorunda kalmıştır. Bu kanattan gelen muhalefet o kadar şiddetli olmuştur ki, Mecelle'nin kabulü ve tatbikatından yıllar sonra bile bu eser, muhafazakâr kesim tarafından kütüphanedeki klasik fıkıh kitaplarının üstüne konmasının bir saygısızlık olacağı kabul edilmiştir. Mecelle ideolojik kanattan tahkir edildiği gibi maalesef muhafazakâr kesim tarafından da tahkir edilmiştir.

Hanefi imamlarından zayıf telakki olunan bir imamın İmamı Züfer'in görüşünün tercih edilmesi bu kadar gürültülere sebebiyet verirse Hanefi mezhebi haricindeki imamların görüşlerini tercih etmenin ülkede meydana getireceği muhalefetin boyutlarını çok iyi hesaplamıştır. Çok ilginçtir ki, Cevdet Paşa'yı bu tercihten dolayı eleştirenler, görev kendilerine verilince uzun tartışmalardan sonra tekrar Cevdet Paşa'nın geldiği noktaya gelmiş ve ilgili maddenin olduğu gibi kalmasına karar vermişlerdir.

Mecelle, Osmanlı Devleti'nin ilk medeni kanunudur. Batılılaşma devrinde ve kanunlaştırma hareketlerinin en yoğun olduğu bir zamanda ortaya çıkmıştır. Tamamen yerli, milli ve İslamidir. Devletin resmi mezhebi olan Hanefi mezhebi hukukçularının ihtiyaca ve zamana uygun olan görüşleri arasından, 1869'dan 1876 yılına kadar yedi sene zarfında, devrin en derin İslam uleması tarafından seçilip tedvin edilmiştir. Uzun müddet Osmanlı Devleti'nin sonra da Cumhuriyet Türkiye'si'nin medeni kanun ihtiyacını zamanına göre oldukça mükemmel bir şekilde karşılamıştır. Bu mükemmellik, onun tedvininde Cevdet Paşa'nın gösterdiği titizlikten ve bizzat Paşa'nın kuvvetli mantığı ve Türkçesi ile devrin ihtiyaçlarını müdrik oluşundan ileri gelmiştir.

Mecelle, hukuk tarihi açısından son derece önemli bir kanundur. Bu, İslam hukukunda borçlar kanunu ve kısmen medeni kanunun olarak ve oldukça sistemli biçimde yazılan ilk düzenlemedir. Bununla, ilk kez, sistemli, nerede bulunacağı bilinmeyen İslam hukuku kurallarının bir bölümü, Batı kanunlarının tekniğine uygun biçimde düzenlenmiş, böyle-

ce İslam hukuku o konularda çok rahat ve belirli biçimde uygulanmaya başlanmıştır. Ayrıca, maddeler özlü ve açık yazıldığında, uygulama da rahatlamıştır.

Cevdet Paşa'nın Avrupa karşısında asla bir kompleksi olmamış hatta Batı medeniyetinin geldiği noktada çıkmazlara girdiğini ifade etmiştir. İlahi vahye dayalı İslam hukukunun, insan düşüncesine dayalı hukuk sistemleriyle kıyas kabul etmeyecek kadar farkı ve üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu öz güvenle başladığı medeni hukuk çalışmasını tüm engellemelere rağmen bitirmiştir. Kendisine muhalefet eden hem Batı medeniyeti karşısında kompleksi olanlar ve bu medeniyete hayranlık duyanlar ile kafasını kuma gömmüş muhafazakâr olarak dahi tanımlanmayacak olan bir softa gurup idi. Tüm bu aşırı uçlarla mücadele etmiş ve bir yandan da üzerine aldığı işi sonlandırmayı başarmıştır.

VII. KAYNAKÇA

Arsebük, Esat, *Türkiye'de Medeni Hukukun İnkişaf Safhası*, (A. Ü. H. F. D.) c.I, s: 1, Maarif Matbaası, Ankara 1943.

Aydın, M. Âkif, *Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986. (Metinde "Aydın, CP" olarak gösterilmiştir).

Aydın, Mehmet Âkif, *Kitab'ül Vedia ve Ahmet Cevdet Paşa*, Ahmet Cevdet Paşa- Sempozyum (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009. (Metinde "Aydın, KV" olarak gösterilmiştir).

Barkan, Ömer Lütfi, *Eser Tahlil ve Tenkitleri*, (Hıfzı Veldet Velidedoğlu'nun 'Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat' adlı çalışmasını değerlendirmesi) (İ. Ü. H. F. M.) c.VII, s: 2-3, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul 1941. (Metinde "Barkan, ETT KH" olarak gösterilmiştir).

Barkan, Ömer Lütfi, *Eser Tahlil ve Tenkitleri*, (Ebülülâ Mardin'in 'Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa' adlı eserini değerlendirmesi) (İ. Ü. H. F. M.) c. XII, s: 4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1946. (Metinde "Barkan, ETT Mardin" olarak gösterilmiştir).

Belgesay, Mustafa Reşit, *Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk*, (İ. H. F. M.), c.XII, s: 2-3, İstanbul 1946.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yayına hazırlayan: Ahmet Kuyaş) Y. K. Y. İstanbul 2002.

Bolay, Süleyman Hayri, *Ahmet Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Bozkurt, Mahmut Esat, *Türk Kanunu Medenîsi, Esbabı Mucibe Lâyihası*, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türk Medeni Kanunu I*, Ankara Üniversitesi Basımevi, (y.y.) 1970.

Ekinci, Ekrem Buğra - Şimşirgil, Ahmet, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, İhlas Gazetecilik a.ş, İstanbul 2008.

Erdoğan, İhsan, *Müzakere*, (Beşir Gözübenli'nin; Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle, konulu tebliğinin müzakeresi) Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T.D.V.) Ankara 2009.

Erk, H. Basri, *Adalet Edebiyatı Antolojisi*, Varol Matbaası, (y. y.), (t. y.).

Fındıkoğlu, Z. Fahri, *İçtimaiyat-Hukuk Sosyolojisi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1958.

Gencer, Bedri, *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*, Melisa Matbaacılık, İstanbul 2011.

Gözübenli, Beşir, *Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009.

Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Özener Matbaası, İstanbul 1998.

Gür, A. Refik, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, Çeltüt Matbaası, İstanbul (t. y.).

Halaçoğlu, Yusuf, *Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Keskioğlu, Osman, *Ahmed Cevdet Paşa Hayatı ve Eserleri* (A. Ü. İ. F. D.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

Kuran, Ercüment, *Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı) Türk Tarih Kurumu Basımevi, (5. Baskı) Ankara 1993.

Mardin, Ebul'ulâ, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, (T. D. V. Y.) Ankara 2009.

Meriç Yazan, *Ümid, Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, Orhan Ofset, İstanbul 1992.

Neumann, Christoph K, *Paradigmalar Arasında: Ahmed Cevdet ve Aidiyet*, *Düşünen Siyaset*, (Ağustos- Eylül 1999) Öncü Basımevi, Ankara 2004.

Onar, Sıddık Sami, *İdare İlmi Bakımından Türkiyenin Durumu*, Tahir Taner'e Armağan, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1956. (Metinde "Onar, İİB" olarak gösterilmiştir).

Onar, Sıddık Sami, *İslâm Hukukunun Codification'u Mecelle*, (İ. Ü. H. F. M.) c. XX, s: 1-4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1955. (Metinde "Onar, İHC" olarak gösterilmiştir).

Ortaylı, İlber, *Kapanış Konuşması*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009.

Öztürk, Osman, *Osmanlılarda Tanzimat Sonrası Yapılan Hukuki Çalışmalar ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Osmanlı (Ansiklopedisi) Semih Ofset, Ankara 1999.

Sertoğlu, Midhat, *Değerlendirme*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Sözen, Kemal, *Ahmet Cevdet Paşa*, İslâm Felsefesi Tarihi, Grafiker-Ofset Matbaacılık, Ankara 2012.

Şafak, Ali, *Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış*, Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009. (Metinde "Şafak, MB" olarak gösterilmiştir).

Şafak, Ali, *Müzakere*, (Beşir Gözübenli'nin; Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle, konulu tebliğinin müzakeresi), Ahmet Cevdet Paşa Sempozyum'u (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009. (Metinde "Şafak, M" olarak gösterilmiştir).

Şensözen, Vasfi, *Mahkemei Şer'iyeler*, Ankara Barosu Hukuk Dergisi, c. III, s: 29-30, (m. y.) Ankara 1947.

Tahiroğlu, Bülent, *Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Ayhan Matbaacılık, İstanbul 1985.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Basımevi, İstanbul 1988 (Yedinci Baskı).

Tarhan, Nuri, *Ahmet Cevdet Paşa, Yargıtay Yüzüncü Yıldönümü Armağanı*, İstanbul 1968.

Turan, Şerafettin, *Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Dördüncü Baskı) Kent Basımevi, İstanbul 1994.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*. (Metinde "Velidedeoğlu, KHT" olarak gösterilmiştir).

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul Matbaacılık, (Altıncı Bası) İstanbul 1959. (Metinde "Velidedeoğlu, TMH" olarak gösterilmiştir).

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medenî Hukukunun Umumî Esasları*, (Dördüncü Bası) İstanbul Matbaacılık T. A. O. (y. y.) 1951. (Metinde "Velidedeoğlu, TMHUE" olarak gösterilmiştir).

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Kanunu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, (y.y.) 1970.

Yavuz, Hulusi, *Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri*, Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1986. (Metinde "Yavuz, MT" olarak gösterilmiştir).

Yavuz, Hulusi, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini*, Ahmet Cevdet Paşa- Sempozyum (9-11 Haziran 1995) İkinci Baskı, (T. D. V.) Ankara 2009. (Metinde "Yavuz, CP" olarak gösterilmiştir).

**TÜRK AYDINININDA DİN DEVLET İLİŞKİSİ ALGISI:
ÇETİN ÖZEK-İLHAN ARSEL ÖRNEĞİ**

Abdullah İNCE*

Özet

Çetin Özek bir dönem sol düşünce içerisinde fikirleri ile öne çıkmış, fikir önderliği yapmış bir bilim adamıdır. İlhan Arsel'de 1961 Anayasasının hazırlanmasında aktif olarak görev almış, dine-İslam'a getirdiği eleştirileriyle bilinen bir bilim adamıdır. Her iki bilim adamının din-devlet ilişkileri konusundaki fikirleri ele alınmayı hak etmektedir. Bu çalışmada Özek ve Arsel'in İslam-demokrasi, İslam-laiklik ilişkisi konusundaki fikirlerini ele alacağız. Aralarındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Özek, Arsel, İslam, Demokrasi, Laiklik

**State-Religion Relation Among The Turkish Intellectuals:
Çetin Özek – İlhan Arsel Instance**

Abstract

Çetin Özek is a scientist once appearing with his ideas as an ideological leader in Left Wing. İlhan Arsel is also a scientist well known with his criticism towards the Religion -Islam and he also participated in process of preparation of 1961 Constitutional Law. The opinions of both scientists above about the State-Religion relation are to be evaluated. In this study, Islam-Democracy and Islam-Secularism approaches of these two scientists will be discussed and to points of similarities and differences between these two arguments will be referred.

Key Words: Islam, Democracy, Secularism, Ozek, Arsel

* Dr., İHL Meslek Dersleri Öğretmeni, adamogluabdullah@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada din devlet ilişkisi bağlamında fikirlerini ele alacağımız Çetin Özek ve İlhan Arsel değişik yönleriyle öne çıkan iki bilim adamıdır. Özek, Türkiye’de bir dönem belirli bir kesim tarafından fikir önderi olarak görülen, hukukçu kimliği yanında dinle ilgili fikirleri önemsenen bir bilim adamıdır. Özek’in eserlerinde din devlet ilişkisi bağlamında özgün fikirleri dile getirdiği görülmektedir. Özek ayrıca birçok tartışmalı davada avukatlık yapmış, çeşitli sebeplerle yargılanmış bir kişiliktir. Arsel ise Özek’e göre daha popüler bir kişiliktir. Genel olarak dinle, özel olarak da İslam’la ilgili fikirleri bir dönem oldukça meşhur olmuştur. Ayrıca 1961 Anayasasının hazırlanmasında aktif bir rol almıştır. Her ikisi de hukukçu kimliğiyle bilinen iki bilim adamının din-devlet ilişkileri bağlamındaki fikirlerini belirli yönleriyle karşılaştırmak ilginç sonuçları ortaya çıkaracaktır¹.

1. İslam ve Demokrasi

Demokrasi, “millet işlerinin görülmesi için gerekli siyasi kurumları tespit etme ve bu kurumların işleyişini sağlayan kanunları yapma yetkilerini halkın elinde bulunduran bir rejimdir. Halkın egemenliği, siyasal katılım, sınıfsal ayrıcalıkların olmayışı, hukukun üstünlüğüne dayalı bir yurttaşlık bu sistemin öne çıkan unsurlarıdır². Doğrudan ve temsili olarak ikiye ayrılan demokrasinin pratik temelleri Yunan site devletlerine dayanır. Farklılıkların temsil edilebildiği partiler, serbest ve adil seçimler, kuvvetler ayrılığı, hukukun üstünlüğü, yurttaşların temel haklarının koruma altına alınması demokrasinin olmazsa olmazlarıdır³.

İslam bir din, demokrasi ise insan tecrübesinin sonucu oluşturulmuş siyasal araçtır. İkisi arasında bir ayniyet ya da bir zıtlık aranmamalıdır. İslam’ın öngördüğü yönetim biçimi ile demokrasinin ne kadar örtüştüğü konusu geniş bir şekilde tartışılmaktadır. Bu konudaki farklılıklar

¹ Çetin Özek ve İlhan Arsel’in görüşlerini sosyolojik olarak inceleyen bir örnek için bkz. “*Din ve Modernizm (Çetin Özek- İlhan Arsel Karşılaştırması)*” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Haz. Abdullah İNCE, Sak. Ün. Sos. Bil. Enst. Sakarya 2005.

² Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 410, 413; Erkal, Mustafa, Burhan Baloğlu, Filiz Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul 1997, s.82.

³ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay- Derya Kömürücü), Bilim Sanat, Ankara 1999, s. 140- 141; Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Aynı yer.

İslam'ın yönetim biçimi konusundaki farklı görüşlere bağlı olabileceği gibi, demokrasinin farklı şekillerde tanımlanmasından da kaynaklanabilir⁴. Yönetimin ilkeleri açısından demokrasinin olmazsa olmaz olarak görüldüğü birçok hususu İslam'da bulmak mümkündür. Ancak Batıda kullanılan çeşitli kavramların tabii olarak İslam'daki karşılıkları farklıdır. Örnek olarak, özgürlük kavramını karşılayabilecek adl, hak, şura, müsavat kavramları verilebilir. İcma ve biat, kamuoyu ve toplumsal sözleşme olarak görülebilir.⁵

Tarihteki uygulamasında da görüldüğü gibi İslam hukuku çoğulculuğa imkân tanımaktadır. İslam tarihinde birçok itikadi ve ameli mezhep olmuştur. Diğer taraftan ictihat bağımsızdır. Kur'an da Müslüman'ın vasfı olarak zikredilen şura ilkesinin⁶, yöneticilerin siyasetinde benimsemesi gereken bir ilke olmanın ötesinde, kişinin Müslümanlığının kalitesiyle ilgili olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede Şuranın, kendinde halkın iradesini gerekli kılan bir meclisi, meclisin oluşabilmesi için de seçimin gerekli olduğu görüşü dile getirilmektedir.⁷

İslam, insanları zorla Müslüman yapmak yerine⁸, ona doğruyu ve eğriyi göstererek seçim hürriyeti verir. İnsanı düşünmeye davet eder. Bunun önündeki engelleri kaldırır. Dünyada Kur'an'ın muhatabı ferid kendisidir, ahirette de hesap verecek odur. Allah-insan ilişkisinde, araçlar kaldırılarak kişinin kendinin dışındakilere karşı bağımsızlığı sağlanır. Kişinin kendi yaptığına kıymet verilerek, ondan hayatını kendisinin ikame etmesi istenir. Allah'a kul olmakla insan özgürlük yitimine uğramaz, aksine Allah ile direk irtibata geçerek, siyasal otoritelere karşı bağımsızlaşır.⁹

⁴ Demokrasinin farklı şekillerde tanımlanması, çeşitleri ve İslam-demokrasi ilişkisi konusundaki farklı görüşler için bkz: Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, s.420 vd.; Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2006, s.44; Lijphart, Arend, *Çağdaş Demokrasiler Yirmibir Ülkede Çoğunlukçu ve Oydışmacı Yönetim Örüntüleri*, Çevirenler: Ergun Özbudun-Ersin Onulduran, Yetkin Yayınları, Ankara, [Tarih yok]; İslam ve Demokrasi", *İslamiyat*, Üç Aylık Araştırma Dergisi, C.2, S. 2, Nisan- Haziran, Ankara 1999.

⁵ İneyet, Hamid, *Çağdaş İslami Düşünce*, (Çev. Yusuf Ziya), Yöneliş, İstanbul 1988, s. 234- 243.

⁶ Bkz. Kur'an-ı Kerim, Şura, 38.

⁷ Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Ün. Rekt. Yay., Muğla 1997, s. 22-24.

⁸ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 256.

⁹ Çaha, Ömer, "İslam ve Demokrasi", *İslamiyat*, Üç Aylık Araştırma Dergisi, C.2, S. 2, Nisan- Haziran, Ankara 1999, s. 61-62.

1.a. Çetin Özek'e göre İslam ve Demokrasi

Özek, demokrasiyi; çoğulcu, uzlaşmacı, dönüşümcü bir siyasal sistem olarak niteler.¹⁰ Özgürlükler çoğulcu demokrasilerde gerçekleşebilir. Demokrasilerin gerçekleşmesinin en önemli şartlarından biri, iletişim özgürlüğü ve bilgilendirme hakkıdır. Bilgilendirme hakkı, demokratik sistemin; saydamlık, çoğulculuk, uzlaşmacılık, değişimcilik niteliklerini sağlayacak bir süreçtir. Toplumdaki özgür ve saptırılmamış haber dolaşımına imkan tanınması, doğrudan demokrasinin gerçekleştirilmesinde önemli bir unsur olan bireylerin karar mekanizmalarına katılıp bu mekanizmalarda etkili olması açısından oldukça önemlidir.¹¹

Mevcut düzenin değişmezliği ilkesi, demokratik anlayışa ters bir tutumdur, demokratik açıdan savunulamaz.¹² Önemli olan, oyunun kuralına uygun olarak oynanmasıdır. Bu çerçevede anayasanın değişmezliği, izin verilen- verilmeyen iktidar anlayışı toplumsal sözleşmeye aykırı bir tutumdur.¹³ Açıklanmasına izin verilen-verilmeyen düşünce anlayışı da demokratik açıdan kabul edilebilir bir tutum değildir. Zira anayasaya uygun düşünme zorunluluğu değil, anayasaya uygun davranma zorunluluğu vardır. Çünkü demokratik düzenlerde düşünce açıklamanın bir sınırı yoktur.¹⁴

Devlete karşı suçlar olarak görülen düşünce suçlarının suç sayılabilmesi için hukuka aykırı yöntemlerle gerçekleştirilmiş olmalıdır. Bu anlamda, potansiyel nedensellik değeri taşımayan eylem suç sayılmamalıdır. Suçlarda suçun işlenme ihtimalinin değil, imkânının aranması gerekir. Bahsi geçen düşüncelerin aksini savunan düşüncelerin tamamı, düşünce suçunu, devlet hakkı ile kişi hakkının birbirine aykırı olabileceği fikrinden yola çıkarak tarif eden yaklaşımlardır. Bu çerçevede terör-siddet eylemi de, esasta yine temel insan hakkını ihlal ettiği için ve oyunun kuralına göre oynanmaması sebebi ile suç olmaktadır. Bir diğer ifade ile hukuka aykırı eylem, hukuka aykırı yöntemlerle gerçekleştirilen ey-

¹⁰ Özek, Çetin, "Temel Haklar ve Özgürlükler", *Türkiye'nin Demokratikleşme Sorunu Sempozyumu 1* içinde (s. 19- 36 arası), İst. Ün. Hukuk Fak., İstanbul 1996, s. 20.

¹¹ Özek, Çetin, "Kitle iletişim Özgürlükleri", *İnsan Hakları* içinde, YKY, İstanbul 2000, s. 153-160

¹² Özek, "Temel Haklar ve Özgürlükler", s.24.

¹³ Özek, Çetin, "İnsan Hakları Kavramında Yeni Anlayış ve Sınırlamalar", *İÜHFİM*, C. LX, S.1-2, 2002, s.159.

¹⁴ Özek, "Temel Haklar ve Özgürlükler", s. 20.

lemidir. Bu noktada terör eylemi sıfatı, siyasal şiddet eylemine verilip ceza eylemin failine uygulanmalıdır. Ayrıca yayın, inceleme, yorum, eleştiri terör suçu olmamalıdır.¹⁵

Devletin demokratik olup olmadığının göstergesi, insan haklarına vermiş olduğu önemdir. İnsan hakkını sağlamak devlet için bir lütuf değil bir görevdir.¹⁶ Bunun aksi, yani insan haklarının geçerlilik kazanmamış olması ise, demokrasi krizi anlamına gelmektedir.¹⁷ İnsan hakları siyasal açıdan bireyin öne çıkması, haklarının güvence altına alınması; siyasal katılma, karar oluşum süreçlerini etkileme anlamına gelir.¹⁸ Devletlerin uluslar arası anlamda insan haklarına destekleme, denetleme ve garanti sağlama demokratik niteliklerini ortaya koyar.¹⁹

Devlet hakkı-kişi hakkı ayrımı yersiz bir ayırımdır. Bu ayırım devlete ve ulusa metafizik bir değer atfetmekten ileri gelmektedir. Bu tutum da fertlerin haklarının görünmeyen iktidarlarca sınırlanması sonucunu doğurmaktadır.²⁰ Bu bireyin dışında, ulus ve devlet adına karar verebilen, görünmeyen iktidarların oluşmasına imkân tanır ki; bu da insan haklarının ihlalini doğurur. Böyle bir tutum insan hakkının “olan” değil “verilen” bir hak olduğunu kabul etmektedir. Özek’e göre ise insan hakkı kendiliğinden olan bir haktır.²¹ Fertlerin mutluluğu için var olan devlet, ulus adına kişi özgürlüğünü sınırlayan bir tutumu benimseyemez. Yasalar ve devlet insan haklarını belirleyemez, ancak düzenler. Çünkü insan hakkı, yasalardan önce vardır.²²

Devlete bir varlık atfederek, onu fertlere karşı koruma düşüncesi yersiz bir yaklaşımdır. Devletin korunması ancak insan haklarına aykırı tutumlar esnasında gündeme gelebilir.²³ Devlet-fert hakkı ayrımında, fertten yana tutum benimsenmeli, bu çerçevede devlet sırrı kavramı da yeniden düzenlenmelidir.²⁴

¹⁵ Özek, a.g.e., s. 30-35.

¹⁶ Özek, “İnsan Hakları Kavramında Yeni Anlayış ve Sınırlamalar”, s. 158.

¹⁷ Özek, “İnsan Hakları Kavramında Yeni Anlayış ve Sınırlamalar”, s.136.

¹⁸ Özek, “Temel Haklar ve Özgürlükler”, s. 28.

¹⁹ Özek, “Kitle İletişim Özgürlükleri”, *İnsan Hakları*, s. 156.

²⁰ Özek, “Temel Haklar ve Özgürlükler”, s. 22.

²¹ Özek, a.g.e., s. 22.

²² Özek, “Kitle İletişim Özgürlükleri”, *İnsan Hakları* içinde, s. 140.

²³ Özek, “İnsan Hakları Kavramında Yeni Anlayış ve Sınırlamalar”, s. 158.

²⁴ Özek, “Kitle İletişim Özgürlükleri”, s. 170.

Özek ilk eserlerinde, demokrasinin ancak laikliğe ulaşmış toplumlarda yer edebileceğine inanmaktadır. Aynı dönemde hâkimiyetin halka verilmesinin Şeriata aykırı olduğunu, İslam’da din reisi ve devlet reisinin aynı olması sebebiyle İslam’ın Cumhuri sisteme aykırı olduğunu iddia etmektedir.²⁵ İslam sisteminde halkın yöneticisini seçme hakkı yoktur. Ancak son eserlerinde Özek’in bu fikirlerini yeniden biçimlendirdiği görülmektedir. Son eserlerinde²⁶ İslam’ın meşverete önem veren bir sistem olduğunu, yönetim konusunda “Kitab”ın ana esaslar üzerinde durduğunu, İslam’ın tek bir sistem üzerinde durmayı ana esaslar aynı kalmak kaydı ile değişik biçimlere imkân tanıdığını belirtmektedir.²⁷ Ayrıca Özek ülkemizde demokrasinin tam anlamı ile işlemediğini, bunun sebebinin de düşünce özgürlüğünün yokluğu olduğunu iddia ederek, dindar çevrelerce demokratik anlayış ve uygulamalara getirilen eleştirilere katılmaktadır.²⁸

Özek’in gerek demokrasi konusundaki yukarıda ortaya koyduğumuz fikirleri, gerekse İslam’ın siyasetle ilişkisi konusundaki fikirleri dikkate alındığında; O’nun İslam- Demokrasi ilişkisi üzerinde, tamamen negatif bir tutum içinde olmadığı söylenebilir. Ancak İslam siyaset prensiplerinin tamamını kabul eden bir tutumda da değildir.

1.b. İlhan Arsel’e²⁹ Göre İslam ve Demokrasi

Arsel’e göre demokrasi düşüncesi, temel olarak iki kaynaktan beslenmektedir. Birincisi Yunanlılar, ikincisi Rousseau’nun fikirleri. Ancak çağımızda bu fikirler, demokrasi fikri için yeterli değildir. Zira Atina’da, devlet halka karışabilir ve ferdi devlet çıkarı için sınırlayabilirdi. Rousseau’ya göre ise, umumi idare yanılmazdır. Bu fikir sınırsız hâkimiyet ve istibdadı doğurur.³⁰

²⁵ Bkz. Özek, Çetin, *Türkiye’de Laiklik Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, İstanbul Ün. Hukuk Fak., Basım Yeri, Baha Matbaası, İstanbul 1962, s. 21,74,524.

²⁶ Bkz. Özek, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul 1982, s. 339, 242, 244.

²⁷ Bkz. Özek, a.g.e., s. 242, 244.

²⁸ Özek, “Temel Haklar ve Özgürlükler”, s. 25.

²⁹ Arsel’in görüşlerini İslam inancı açısından inceleyen bir çalışma için bkz. Feriadoğlu, Abdüsselam, *Günümüz Türkiye’sinde İslami İnanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği- İlhan Arsel Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul, 2002.

³⁰ Arsel, İlhan, *Anayasa Hukukunun Esasları*, Mars Matbaası, Ankara 1961, s. 79,80.

Halkın kendi kendisinin efendisi olması anlamına gelen demokrasinin gerçek anlamda yer edebilmesi için gereken bazı şartlar vardır. Bunlar gelişmedikçe, demokrasiden söz edilemez. Demokratik bir idarenin gerçekleşmesi için, akılcılık egemen olmalı, idare beşeri kaynaklı olmalı, meşruiyetini halka dayandırmalıdır. İnsan, insan olduğundan dolayı saygı görmeli, insan hakkı garanti altına alınmalıdır. Egemenlik, sadece halkça sınırlandırılmalı, insan hakkı egemenliği sınırlayan bir unsur olmalıdır.³¹

İnsan özgürlüğü, demokrasinin gerçekleşme şartıdır. Özgürlük düşüncesi, demokrasiyle birlikte gelişmiştir. İnsan özgürlüğünün olmadığı yerde, demokrasiden söz edilemez. Demokratik idare, özgürlüğün alanını tespit edip, onu her yönü ile koruma altına almalıdır. Özgürlük hem fert açısından hem de toplum açısından ele alınmalıdır. Ferdin hakları, topluma feda edilemez.³²

Arsel'e göre özgürlüğün gerçekleştirilmesinde nasıl bir yol takip edileceği klasik demokrasi ve Marksist demokrasinin ayrıştığı noktadır. Klasik demokrasi, özgürlüğü gerçekleştirmek için, mevcut özgürlükle birlikte yürünmesi gerektiğine inanır. Kendisine hedef olarak ideal hürriyeti alır. Her an için hürriyetin artırılması çabasıdadır. Gelecekte gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefleri uğruna ferdi feda etmez. Mümkün olduğunca fert lehine düzenleme yaparak, devletin ferde müdahalesini aza indirmeye çalışır. Klasik demokrasi, devletin ferde mümkün olduğunca az müdahale etmesi, ferdin haklarının tarif edilerek sınırlarının belirlenmesi, bunların koruma altına alınması, idare edilenlerin idareci olmasına imkân tanınması üzerine oturur.³³

Marksist demokrasi insan hakkını belli aşamadan sonra gerçekleştirme hedefine havale ederek, ne zaman tahakkuk edeceği belli olmayan bir hedefe sarılmıştır. Bu yolda, devleti cebir vasıtası olarak görür. Klasik demokrasi teorik olarak kendi dışındakine imkân tanırken, Marksist demokrasi bunu tanımaz. Fert hürriyeti rejimle sınırlanarak, gerçek anlamda tahakkuku gerçekleşmez. Ayrıca şiddeti öngörmesi de mahzurludur.³⁴

³¹ Arsel, İlhan, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, [Tarih Yok], İstanbul 1993, s. 1,2; Ayrıca bkz. Arsel, *Anayasa Hukukunun Esasları*, s. 89.

³² Arsel, *Anayasa Hukukunun Esasları*, s. 97.

³³ Arsel, a.g.e., s. 71,73.

³⁴ Arsel, a.g.e., s. 349-353.

Klasik demokrasi uygulamada, doğrudan ve temsili olarak iki biçime ayrılır. Demokrasilerde hâkimiyetin halk için kullanımı, halk tarafından kullanımını zorunlu kılmaz. Bazen halkın temsilcilerince kullanımı daha iyi sonuçlar doğurabilir. Zaten bugün topluluklar için, ittifakla karar almanın şansı yoktur. Kararlar ancak çoğunlukla alınabilmektedir. Ancak bu noktada azın, çoğa tabi olması söz konusu değildir. Ferdin özgürlüğü her zaman için ön planda tutulacaktır. Gerçek anlamda demokrasi budur. Hakiki anlamda demokrasinin var olması için, halk hâkimiyeti, eşitlik, seçim sisteminin varlığı, siyasi idarenin sınırlandırılmış olması, siyasi hürriyet şartları gereklidir ama yeterli değildir. Ferde kutsiyet atfedilmesi anlamında ferdiyetçilik, her şeyin önünde olmalı, ferdi sınırlayan akıl üstü bir irade söz konusu olmamalıdır. Ferdin hürriyetini ihlal eden iktidar gayri meşrudur.³⁵

İslam'ın siyasi rejimin ayrıntılarını düzenlemeyi topluma bıraktığı belirtilmiştir.³⁶ Ancak Arsel İslam'da demokrasiye yer olmadığı görüşünü savunur. Bin dört yüz senedir uygulanan sistem sadece teokratik, totaliter ve otoriter biçimlere müsaade etmiştir.³⁷ İslam'da egemenliğin kaynağı, insanüstü güçlerdir. Bu da demokrasiye terstir. Din devlet ayrımının imkânsız görüldüğü bu sistemde, din işleri yanında dünya işleri de aklın egemenliğinde yürütmez. Diğer taraftan İslam'da toplumsal, siyasal ilkeler en ince ayrıntısına kadar ve değişmez bir şekilde tespit edilmiştir. Yasama Tanrı iradesine göre olduğundan ve Hz. Muhammed'in ölümü ile son bulduğundan, halkın kanun yapması mümkün değildir. Oysa insanüstü bir iradenin varlığını kabul etmeyen demokrasi, sürekli olarak değişimi öngörmektedir. Bu manada demokrasi dinamizmi, Şeriat ise durağanlığı öngörmektedir.³⁸

İslam'da insan hakkı ve özgürlüğü yoktur. Şeriat insanda, kendini yönetme yeterliliği görmez. İnsanlar defteri sağdan ya da soldan verilmişler olarak doğarlar. Bu dünyada, Tanrı iradesine göre yaşamak zorunda olan insanın, kendi iradesini kullanması söz konusu değildir.³⁹ Dine uymak, devlete uymak olarak kabul edilmiştir. Özgürlük, köleliğin

³⁵ Arsel, a.g.e., s. 68,88,94.

³⁶ "Abant Toplantısı Sonuç Bildirgesi", *İslam ve Laiklik, Abant Toplantıları 1*, Gündem, Mehmet, (Editör), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 271.

³⁷ Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, s. 1.

³⁸ Arsel, a.g.e., s. 82,131,355.

³⁹ Arsel, a.g.e., s. 3.

zıddı ve maddiyattan uzak olmak olarak algılanmıştır. Bu da İslam dünyasında demokrasinin gelişimine engel olmuştur. Ekonomik ataletin teşvik edilmesi, fakirlik ve miskinliğin öngörülmesi, demokrasinin gelişmemesinin bir diğer sebebidir. İnsan hakkı esas kabul edilerek, iktidarın sınırlanması, milletin iradesi gibi unsurlar da İslam'da kabul görmez. Çünkü bunlar Şeriata terstir.⁴⁰

Teokratik bir sistemi öngören İslam'da, halkın egemenliği olmadığından, halkın idarecisini seçme hakkı da söz konusu değildir. Oy kullanma, iktidarı değiştirme hakları yoktur. İslam'ın önem verdiği iddia edilen meşveretin de demokrasiyle bir ilgisi yoktur. Sadece düzeni meşru gösterme sonucunu doğurmuştur.⁴¹ Ayrıca bugün demokrasi ile ilgili birçok sorunun temelinde de, Şariat ruhu ile yoğrulmuş olmamız vardır. Çünkü İslam Arap'ın karakterine uygun bir dindir. Bu toplum ancak doğaüstü güçlerle, zorbalık, baskı, korku ve şiddetle yönetilebilmektedir. Arapların bu yönünü bilen Hz. Muhammed, uygulamalarında bunu göz önünde bulundurmıştır. Bundan dolayı da doğal, dokunulmaz insan hakkı fikri hiçbir zaman aklına gelmemiştir⁴². Buraya kadar Özek ve Arsel'e göre İslam ve demokrasi ilişkisi üzerinde durduk. Çalışmamızın ikinci kısmında da aynı bilim adamlarının İslam ve laiklik ilişkisine nasıl baktığını ele alacağız.

2. Teokrasi, Laiklik

Yunanca theos[Tanrı] ve kration[hâkimiyet-iktidar] kelimelerinden oluşan teokrasi, siyasal iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığına ve bu iktidarın tanrının yeryüzündeki temsilcileri tarafından kullanıldığı inancına dayanan toplumsal düzen olarak yorumlanmaktadır.⁴³ Bu idare biçiminde yöneticilerin yetkileri mutlaktır. Çünkü siyasal gücü kullananlar kendini Tanrı'nın temsilcisi olarak görmektedirler. Teokrasinin tek bir biçimi yoktur⁴⁴.

⁴⁰ Arsel, a.g.e., s. 148,197, 366.

⁴¹ Arsel, a.g.e., s. 92,139,151.

⁴² Arsel, a.g.e., s. IV.

⁴³ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 923; Erkal ve diğerleri, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, s. 286.

⁴⁴ Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 228; Ayrıca bkz. Harman, Ömer Faruk, "Katolik Kilisesi ve Teokrasi", *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, S. 15, Yaz, İstanbul 1995, s. 14-15.

Osmanlı'nın eğitim, kültür, yargı ve yasama kararlarında dinin etkisi hissedilse de klasik bir teokrasi örneği sayılamayacağı, yarı dini bir sistem olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre Osmanlı'da dinin her zaman siyasi idarenin kontrolü altında olduğu ve dini gücün hiçbir zaman etkisini hissettirecek kadar ön plana çıkmadığı iddia edilmiştir⁴⁵.

Laik kelimesi Batı'da din adamları sınıfına mensup olmayan, zahit ve papaz olmayan Hıristiyanlar için kullanılmıştır.⁴⁶ En basit tanımı ile laiklik, din ve devletin birbirinden ayrılması olarak tarif edilmektedir. Laik devlet, dini kanunlara göre yönetilmez. Ancak bu, devletin dine karşı olması anlamına gelmez⁴⁷.

Yazıcıoğlu'na göre, evrensel bir laiklik tanımı ve uygulaması yoktur. Zannedildiği gibi Batı ülkelerinin tümü de laik değildir, ancak böyle bir imaj verilmektedir. Laiklik ile laisizm kavramlarının farkına dikkat edilmelidir. Laisizm; pozitivizm, ateizm, masonluk gibi akımlardan etkilenen bir fikir akımıdır. Laiklik ise sınırları yasalarla belirlenmiş hukuki bir statüdür.⁴⁸ Başgil'e göre, laiklik kelimesi bizim literatürümüze meşruiyet yıllarında girmiş ve yanlış bir şekilde (la dini) tercüme edilmiştir. Kelimenin bu tercümesinin bir sonucudur bilinmez, laiklik konusundaki tartışmalar hala bitmemiş ve halkımızın çoğunluğu hala laikliği layıkıyla anlamamıştır.⁴⁹ Bu manada din ile devletin ayrılması şeklindeki laiklik tanımlaması da, kilise ile devletin ayrılması tamlamalarının yanlış bir tercümesidir. Laik kelimesi dilimize ruhban olmayan, din ve din kurumu ile ilgisi olmayan anlamı ile çevrilemez.⁵⁰

İslam, din adamı sınıfını kabul etmediği gibi, yönetimi de bu sınıfa vermez. Diğer taraftan İslam sosyal, ekonomik ve politik hayata karşı tamamen ilgisiz kalmaz. Gerçekte teokratik yapının teşekkülü için devlete hükmeden dinin dünya işleri ile uğraşmaması gerekir. İslam'ın kurmayı amaçladığı toplumsal düzende sosyal ve ekonomik hayat tamamen birbirinden ayrılmaz.⁵¹ İslam'ın tevhit inancı ruh madde ikiciliğine ya-

⁴⁵ Karatepe, Şükrü, "Osmanlı'da Din - Devlet İlişkisi", *Bilgi ve Hikmet* Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi, S. 15, Yaz, İstanbul 1995, s. 80.

⁴⁶ Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, İst. 1962, s.148.

⁴⁷ Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1969, s. 188.

⁴⁸ Yazıcıoğlu, Hayati, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV, İstanbul 1993, s. 205-208.

⁴⁹ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 148.

⁵⁰ Yazıcıoğlu, aynı yer.

⁵¹ Bkz. Bulaç, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Düşünce Yay., İstanbul 1980, s. 226.

bancıdır. Din ve ahlak birbirinden ayrılarak, din sadece bir vicdan işi olarak görülüp bireyin maddi yaşamı ile ideal yaşamı birbirinden ayırlamaz. İslam'da kilise teşkilatına benzer bir teşkilat, ruhban sınıfı, ruhban ve laik ayrımı da yoktur. Devletten ayrı ya da onunla birlikte iktidarı paylaşacak bir teşkilat yoktur. Oysa laikliğin doğduğu ortamda, kilise siyasi iktidarı devletten bağımsız olarak uzun süre kullanabilmiştir. Zaten tartışma da bu iki kurum arasındaki savaştan doğmaktadır.⁵²

İslam'ın laiklik ile uyuşabileceği ve İslam ile laiklik arasında gerçek bir uyumun olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre, laiklik din ve devletin birbirinden ayrılarak her birinin kendi alanına çekilmesidir. İslam dini gerçek anlamda taassubun karşısında olan, dinde zorlamayı kabullenmeyen bir dindir. Laiklik de gerçek anlamda din hürriyetini esas alan bir sistem olduğundan, hem siyasi, hem dini taassubu ortadan kaldıracak bir sistemdir. Devletin dine, dinin de devlete bağlanmasının önüne geçerek, gerçek anlamda itidali sağlayacak olan sistem laikliktir. Bu görüşe göre, din hürriyeti ve bundan doğan haklar ancak laiklikle teminat altına alınabilir.⁵³

Bilgiseven'e göre, laikliği din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak görmek de, laikliğin esas vasfının din hürriyeti olduğunu kabul etmek de aynı kapıya çıkmaktadır.⁵⁴ İslam dini açısından din-devlet ilişkisi itikadi alana dâhil değildir. Dolayısıyla zamanın ihtiyaçlarına göre değişebilir. Bu manada din ve devlet birbirinden ayrılabilir. Diğer taraftan Hz. Muhammed'in uygulamasına bakıldığında, İslam ile laiklik arasındaki yakınlık daha net görülebilir. Çünkü Hz. Muhammed dinleri baskı altına almaktan ziyade, gayri Müslimlerin din hürriyetini elinden almaya çalışanlara karşı savaşmıştır. Buna göre İslam ile laiklik çatışmaz aksine uyum içerisindedir. Hatta idarecilerin tevhit inancına bağlı olması laiklikle çatışmayacağı gibi faydalı da olabilir.⁵⁵

2.a. Türkiye'de Laiklik

Osmanlı'nın yıkılmasıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'dan farklı bir siyasal düzene sahipti. Yeni düzenin ilkelerinin tespiti

⁵² Fıçlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, s. 16.

⁵³ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 157, 161, 172.

⁵⁴ Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, Kutsun Yay., İstanbul 1977, s. 167.

⁵⁵ Bilgiseven, a.g.e., s. 213.

için devletin kurulması ile birlikte başlayan siyasal düzenlemelere bakmak gerekir.

Kurtuluş savaşının akabinde, 1923 yılında T.B.M.M. nin görevleri arasında “ahkam-ı şeriyenin tenfizi” nin sayılması dikkat çekmektedir. Bu ilke 1924 yılında yapılan düzenlemelerde de aynen korunmuştur. Arkasından laiklik ile ilgisi bakımından oldukça önemli olan hilafetin ilgası, tevhid-i tedrisat ve Diyanet İşleri ile ilgili kanunlar gelmektedir. 3 Mart 1924’te Şeriyeye ve Evkaf vekâleti lağvedilerek Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş, eğitim kurumlarını tek çatı altında toplamak amacıyla Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmış ve devletin dinsel niteliğinin önemli bir göstergesi sayılabilecek Hilafet ilga edilmiştir. Diğer taraftan Osmanlı hanedanının da yurt dışına gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁶ Yeni devletin kuruluşu aşamasında bu değişiklikler yapılırken devletin dininin “dini İslam” olacağı ilkesi 1928 yılına kadar anayasada korunmuştur. Laiklik ilkesi 1937 yılında anayasaya girmiştir.⁵⁷

Laik bir düzeni benimseyen Türkiye Cumhuriyeti içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yeri önemli bir tartışma konusudur. Tarhanlı, DİB’in yeri konusunda üç ana görüşün bulunduğunu belirtmektedir. Bir grup dini işlerin devlet çatısı altında yürütülmesi gerektiğini düşünmekte, ikinci grup kurumun devlet içerisinde tutulmakla birlikte özerk bir yapıya kavuşması gerektiğini düşünmekte, üçüncü grup ise, Diyanet İşleri’nin sivil toplum içerisinde yer alması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁸

2.b. Çetin Özek’e Göre İslam ve Laiklik

Özek’e göre laiklik; dinsel inanç kurallarının siyasal iktidarın düzenlenmesinde, siyasal ve toplumsal yaşamın işleyişinde etkin olmaması, siyasal iktidar düzeninin dinsel kural ve öğelere göre oluşturulmamasıdır. Sadece din ve devletin ayrılığı şeklindeki tarifi Özek eksik ve zararlı bulmaktadır.⁵⁹ Bir siyasal yapı kavramı olan laiklik’in doğuşunun dinsel, düşünsel ve siyasal nedenleri mevcuttur. XVI yy. Katolik skolâstiğine karşı yapılan Reform hareketleri laikliğin dinsel kökenini, Avrupa’da

⁵⁶ Fiğlalı, a.g.e., 46-47.

⁵⁷ Köktaş, Mehmet Emin, *Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay. Ankara 1997, s. 181.

⁵⁸ Tarhanlı, İştah, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi”, *Din- Devlet İlişkileri Sempozyumu* içinde, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 115.

⁵⁹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 636.

gelişen tabii haklar ve kişisel özgürlük düşüncesi laikliğin düşünsel sebebini oluşturur. Fransız Devrimi ile doğan insan hakları düşüncesi de laikliğin yasal ve siyasal nedenlerini oluşturmuştur.⁶⁰ Siyasi liderler, Fransız burjuva devrimine kadar yetkilerini sınırsız kullanabilmek ve meşrulaştırmak için, kendilerini kişi üstü bir değere dayandırmışlardır. Fransız devrimi ile bu anlayış yara almıştır.⁶¹

Batıda laiklik düşüncesi üç aşama geçirmiştir. İlk dönemde din resmi bir mahiyet taşıyıp günlük hayattaki bütün müesseselere karışırdı. Fertler devletin dini dışında hiçbir dini kabul edemezlerdi. Din ve devlet iç içeydi. Din özgürlüğünden söz etmenin imkânı yoktu. Bu dönem ilk çağlardan yakın çağlara kadar süregelmiştir ve teokratik zulüm dönemi olarak isimlendirilebilir. İkinci dönemde yine dinler arasında bir eşitlik yoktur. Ancak bir din esas olmakla birlikte ana dinin dışındakilere bir lütuf olarak tolerans tanınmıştır. Üçüncü dönem de şimdiki laik dönemdir.⁶²

Siyasal iktidarla dinsel güç arasında, somut bir düzenleme işlevi gören laikliğin oluşmasında, burjuvazinin önemli katkısı mevcuttur. Uluslaşmak, laikleşmek, demokratikleşmek arasında önemli bağlar mevcuttur. Bunlar birbirlerini tümleyen süreçlerdir. Burjuvazi feodalite çatışmasında feodalitenin kiliseye sığınması, burjuvaziye kiliseye karşı güçlü olabilmek için ulusa dayanmaya itmiştir. Böylelikle burjuvazinin kendine güç sağlamak için ulusa dayanması, kiliseye dolayısı ile dine karşı ulusa dayanma düşüncesini doğurmuştur. Bu da laikliği geliştirmiştir. Sonuçta burjuva laikliğe dayanarak kendini kilisenin kudretinden kurtarmış, diğer taraftan da, siyasal gücün ulusa dayanması fikrine sebebiyet vererek, demokratik yapının doğuşuna katkıda bulunmuştur. Bir başka deyişle laik-demokratik yapı burjuvazinin bir gereksinmesi olarak doğmuştur.⁶³

Özek'e göre uluslaşmak, demokratikleşmek, laikleşmek arasındaki ilişki önemlidir. Ancak bunlar endüstriyel kalkınmanın sebebi değil so-

⁶⁰ Özek, a.g.e., s. 46; ayrıca bkz. *Türkiye'de Laiklik*, s. 8.

⁶¹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 22.

⁶² Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 6-7.

⁶³ Özek, *Devlet ve Din*, s. 47, 643.

nucudur. Marksist felsefenin kabullerine⁶⁴ inanmış görünen Özek'e göre bir alt yapı kurumu olan ekonomi dini ve siyaseti etkilemekte, şekillendirmektedir. Buna göre üst yapı kurumları ekonomiye göre şekillenmekte ve ona göre değer kazanmaktadır. Konuyu laiklikle ilişkilendirdiğimizde "laikliği ekonomik gelişimin temeli olarak görmek, dini gerilik sebebi olarak görmekle aynı hataya düşmek, aynı hatayı tersinden işlemek" tir.⁶⁵ Bu anlamda Batıda laiklik, ekonomik ve sosyal gelişimi doğurmamış, aksine burjuvazinin gelişmesi ile doğan-gelişen ekonomik gelişim, laiklik düşüncesini beslemiştir. Türkiye örneğinde ise, sebep sonuç ilişkisi tersine çevrilmiştir. Siyasal sistem laikleştirildiğinde ekonomik ve sosyal gelişimin sağlanacağına inanılmıştır. Oysa bu durum laikliğin gelişimini yanlış okumaktan başka bir şey değildir.⁶⁶ Devlet laikliğin yerleşmesini yasa gücü ile değil, onun maddi koşullarını hazırlayarak sağlamalıdır. Kimi zaman laikliğin değerini takdir edemeyen halka karşı devletler, yasal düzenlemeler yapmak yerine, laikliğin bir ihtiyaç olduğunu hissettirecek düzenlemeler yapmalı, bu ihtiyacı hissettirmelidir.⁶⁷

Özek'e göre laiklikle insan, dinin ve geleneğin boyunduruğundan kurtulur, gerçek anlamda kişiliğinin farkına varır, özgürlüğünün tadını alır ve insanlığını fark eder.⁶⁸ Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için de laiklik şarttır.⁶⁹ Ancak Özek "Türkiye'de Laiklik" isimli eserinde ortaya attığı bu yaklaşımını değiştirmiş görünmektedir. Aksi takdirde yukarıdaki fikirleri ile bu yaklaşımın örtüşmesi mümkün görünmektedir.

Laik devlet; dini kurallara dayanmayan, kişilerin inanç ve ibadet hürriyetlerini, her türlü karşıt inancın saldırısına karşı din farkı gözet-

⁶⁴ Marksizme göre ekonomik üretim biçimi politik ve tinsel yapıyı belirler. Çünkü ekonomi bir alt yapı kurumu, din de üst yapı kurumlarından biridir. Üst yapı kurumları alt yapıya göre değişir ve şekillenir. Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Felsefe Metinleri*, (Yayın Hazırlayan): Muzaffer Erdost, Çevirenler: Kenan Somer- Ahmet Kardam- Sevim Belli-Vahap Erdoğan- Yurdakul Fincancı- Arif Gelen- Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2009. s.26-27; Nurettin Şazi Kösemihal; *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.222; Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri 2*, Yunus Emre Grafik Tasarım Konya, Yayıncılık, 1994, s. 288.

⁶⁵ Özek, *Devlet ve Din*, s. 695.

⁶⁶ Özek, a.g.e., s. 644.

⁶⁷ Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 530; Ayrıca bkz. *Devlet ve Din*, s. 10,12.

⁶⁸ Özek, a.g.e., s. 528.

⁶⁹ Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 525.

meksizin koruyan devlettir. Diğer bir ifade ile bir devletin laik niteliğinin iki temel göstergesi, din hürriyetinin korunması ve devletin dinin prensiplere dayanmaması, dinin devlete etki etmemesidir. Ayrıca laik devlet tarafsız durarak dinsel yapıya karışmamalıdır. Ancak bu tarafsızlık sınırsız değildir. Devlet, meşru olmayan, hukuka aykırı yöntemlerle gerçekleştirilen laiklik karşıtı eylemlere müdahale edebilir. Bu noktada tekrar etmek gerekmektedir ki; Özek, laikliğin din- devlet ayrılığı şeklindeki tarifini eksik ve zararlı bulmaktadır. Çünkü din hürriyetinin korunması, bu tarifi içinde yoktur. Dine inanan kişi, karşı inancın tecavüzünden korunmalı, dinin amme nizamını bozmasına izin verilmemelidir.⁷⁰ Bu laiklik tanımı dinin sadece kişisel bir tutum olduğu, sadece vicdanlarda kalarak bir vicdan işi olduğu durumlar için geçerlidir. Laikliğin iki temel esası din özgürlüğü ve dinin devlete etki etmemesi olduğu için, devletin dinin kendisini değil, fertlerin inancını koruması gerekir. Dolayısıyla laik sistemde dinin kendisi değil, fertlerin dini inancı korunur. Bir başka ifade ile laik sistemde din özgürlüğü, başlı başına bir özgürlük konusu değil vicdan-kişi özgürlüğünün bir parçası olmalıdır. Bu manada laik sistemde devlet, fertlerin dini inancına yapılan saldırıları önlemekle de yükümlüdür.⁷¹ Laikliğin dinin devlete etki etmemesi yönü üzerinde önemle duran Özek, DİB'in laik sistem içindeki yerini de bu açıdan değerlendirmektedir. Bir tür zabıta görevi üstlenen Diyanetin varlığı, devletin dine müdahalesi anlamı taşısa bile, laikliğin korunması açısından, dinin devlete müdahale etmesini engellediğinden dolayı gereklidir. Bu açıdan, Diyanetin laik sistem içinde yer alması, laikliğe aykırı değildir⁷²

Özek'e göre Türkiye'de laiklik konusu duygusal bir tutuma dönüştürülerek kutsallaştırılmış, her sorunun çaresi olarak görülmüştür. Dinle siyasal yapı arasındaki ilişki, yüzeysel olarak ele alındığından, kimi zaman laiklik, romantik - biçimsel boyutlara ulaştırılmıştır. Belki de bu kutsallaştırmanın bir sonucu olarak, yukarıda da işaret edildiği gibi, uygulaması ve algılanması açısından laiklikte sebep- sonuç ilişkisi tersine çevrilmiştir. Laikliğin belli bir gelişimin sonucu, toplumsal yapıca ortaya çıkarılan bir sistem olduğu ve belli ekonomik sosyal şartların sonucu doğup geliştiği fark edilmemiş, laikliğin kendisi ekonomik ve sosyal ge-

⁷⁰ Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 4, 522.

⁷¹ Özek, a.g.e., s. 538.

⁷² Özek, Çetin, *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1968 s. 57.

lişmenin sebebi olarak algılanıp uygulanmaya çalışılmıştır. Bu şekilde laikliğin tarihi gelişim seyrinin gözden kaçırılması, onun yüzeysel bir tarzda ele alınması sonucunu doğurmuştur. Bir normun anayasal geçerliliğinin sağlanmakla, onun toplumsal geçerliliğinin sağlanacağına inanılmıştır. Oysaki burjuvazinin yaratılamaması sebebiyle, sınıfsal temelden yoksun, gerçekleşmesinin maddi koşulları oluşturulmamış bir laikliğin, halkta yer etmesini beklemek bir hatadan öte anlam ifade etmemektedir. Bu noktada Türk toplumu açısından İslam ve laiklik ilişkisi söz konusu edildiğinde, Özek sıklıkla belirli toplumsal- siyasal modellerin belirli toplumsal yapılar da geçerli olabileceğini, bunun aksi bir uygulamanın toplumsal yapıca kabul görmeyeceğini ve tepki doğuracağını vurgular⁷³. Kanaatimizce bu husus laiklik tartışmalarında göz önünde bulundurulmalıdır.

Ülkemizde ilerencilik – gerencilik tartışması din eksenli yapılmamalıdır. -Eğer varsa- dini gerencilik en fazla gerencilik çeşitlerinden biri olabilir.⁷⁴ Özek'e göre Türkiye'de, laiklik ve din eksenli yapılan ilerencilik- gerencilik tartışması sağlıklı bir zemine oturtulamamıştır. Batılılaşmayı otoriter, kadrocu bir tarzda gerçekleştirmek isteyen Türk devrimcileri, devrime karşı İslamcı tepkiyi görmek yerine, konuyu DP'nin dini kullanması olarak görmüşlerdir. Gerçek anlamda ilerencilik nitelikleri ile bağdaşmayan tutumları ile beliren çıkarıcı bürokratlar, kendilerine çağdaş, laik, Batıcı sıfatlarını uygun görerek, kendilerini ilerici saydırmanın savaşını vermişlerdir. Gerencilik şekilci bir yaklaşım çerçevesinde ele alan bu fikrin mensupları, gerencilik devrimde sürekliliğe karşı çıkmak anlamında olduğunu unutup, kişisel tutum, dinsel inançlara bağlılık gibi hususları, devrimciliğe tepki gibi göstererek gerencilik unsuru saymışlardır. Oysaki gerencilik terimi iyi tahlil edildiğinde; dinci gerencilik ile laik ilerenciliklerin aynı noktada birleştikleri görülmektedir.⁷⁵

Türkiye'de laikliğin kendine özgü bir çizgi taşıdığını iddia eden Özek, özel bazı sebeplerle laikliğin, devletin dine müdahalesi olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Devlet kimi zaman, reaksiyoner akımlardan kendini korumak için laikliği yerleştirmek adına dine müdahale etmiştir.

⁷³ Özek, *Devlet ve Din*, s. 594, 636.

⁷⁴ II. Abant Platformu Sonuç Bildirgesi, *Din Devlet ve Toplum*, Abant Platformu 2, (Editör) Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İst. 2000, s. 311

⁷⁵ Özek, a.g.e., s. 525-527.

Batı tipi laiklik anlayışının Türk toplumunda aynen uygulanma şansı yoktur. Dolayısı ile laiklik konusunda bizde farklı bir uygulamanın olması kaçınılmazdır. Türkiye’de laiklik konusunda baskıcı bir tutum benimsenmiş, laiklik sebebi ile çeşitli baskılar olmuşsa, bunun sebebi; Batı tipi laikliğin uygulanmamış olması değil, bizim ekonomik ve toplumsal yapımızın bu uygulamaya müsait olmamasıdır.⁷⁶ Türkiye’nin laiklik yolundaki gelişiminin, laisizm olarak değil de sekülerizm ile ifade edilebileceğini de ileri süren Özek’e göre, laikliğin gerçekleştirilmesinin yolu, onun maddi koşullarını sağlayacak endüstriyel gelişimin sağlanmasıdır. Türk devriminin gerçek mecrasını bulmasının koşulu endüstriyel gelişimin sağlanmasıdır. Bu da halka dayanan gerçek bir sosyalist düzenle mümkün olabilir.⁷⁷

Laiklik fikri, Türk Devletinin kuruluşu esnasında vardır. Kurtuluş savaşı da dâhil olmak üzere, yapılan her teşebbüsün içerisinde bu amaç mevcuttur. Yapılan her şey laikliğe yönelmiştir. Ancak devrin şartları gereği gün yüzüne çıkamamış bu fikir, 1937 yılında laikliğin anayasaya girmesi ile “inkışaf etmiş”, varolan amaç ortaya dökülmüştür.⁷⁸ Ancak, Türk devrimi ve devrimin ilkeleri konusundaki şekilci tutumun devam etmesi sebebiyle laiklik gereği gibi anlaşılmamıştır. 1960 sonrasında laiklik konusunda yeni bir anlayış belirmiş, laiklik yeni bir içerik kazanmış, “dinamik bir laiklik anlayışı” oluşmaya başlamıştır.⁷⁹ Bu anlayışla eski kadrocu, otoriter anlayış yerini somut, bilimsel, toplumsal yapı ile bütünleşen bir anlayışa bırakmıştır. Buna göre siyasal iktidar ile dinsel güç arasında somut bir düzenleme olan laiklik, soyut bir kuram değil, amaca yönelik dinamizmi sağlayan önemli bir ilkedir. Bu anlamda laiklik, sosyal ve siyasi hayatta tarafsız kalan bir tavrın benimsenmesi değildir. Çünkü laikliğin sosyal ve siyasi hayatı değiştirme amacı mevcuttur.⁸⁰ Ancak bu anlayış gereği gibi korunamamış, 1981 sonrası eski anlayışa tekrar dönmüştür.⁸¹

Ekonomik üretim biçiminin şekillendirdiği toplumsal yapılar, yine mevcut ekonomik üretim biçimine uygun ve onun bir eseri olarak, bu

⁷⁶ Özek, a.g.e., s. 548.

⁷⁷ Özek, *Gerici Akımlar*, s. 219; *Devlet ve Din*, s. 516.

⁷⁸ Özek, *Türkiye’de Laiklik*, s. 519; *Devlet ve Din*, s. 676.

⁷⁹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 486, 689.

⁸⁰ Özek, *Türkiye’de Laiklik*, s. 524.

⁸¹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 531.

yapıya uygun düşünsel sistemlerini üretir. Bu bakış açısına göre dinler de insan ürünü sosyal kurumlardır. İslam dini de tarım ekonomisine dayalı bir toplumsal yapının ürünüdür. Özek'e göre; tarım ekonomisinin oluşturduğu toplumsal yapıya dayanan İslam'la, burjuva sınıf modelinin bir ürünü olan laikliği, bir noktada buluşturmanın imkanı yoktur.⁸² Toplumsal düzenin temelini Allah mefhumu yerine millet realitesini koyan laiklikle, toplumsal ilkeleri, dini inanç ve esaslara dayanan, sisteminin esasları insanın dışındaki bir varlıkça tespit edilen İslam sistemi birbirine terstir. Birinde toplumsal ve siyasi düzenin temeli dini inanç ve esaslar olurken, diğerinde siyasi sistem kaynağını millettendir.⁸³ Ancak Özek'in kimi zaman Türk toplumunun kabul ettiği İslam görüşü laikliğe aykırıdır şeklindeki ifadelerine bakarak, esas olarak laiklikle bizzat din arasında problem görmediği, ancak onun uygulama ve algılama biçimleri açısından konuyu uzlaşmaz gördüğü sonucuna varabiliriz.⁸⁴ Esas problem din ile laiklik arasında değil, dinin algılanma biçimindedir. Bu noktada akla gelen soru ise şu olmaktadır. Acaba aynı yargı laiklik için de söz konusu edilebilir mi? Yani din ile laiklik arasındaki problem esasta değil, kimi zaman ortaya çıkabilen uzlaşmaz ve müdahaleci laiklik yorumlarında olabilir mi?

Laikliğin en önemli unsuru, dinler arasında bir fark gözetmeksizin, bütün dinleri eşit tutmasıdır. Laik sistemde din özgürlüğü bu çerçevede algılanarak, dinler arasında bir ayırıma gidilmez. Ancak, siyasi bir kurum da içeren İslam dini, dinsel eşitliği kabul etmeyerek kendinin üstünlüğünü iddia eder. Diğer yönü ile teokratik İslami düzen, fertlere özgürlük tanımayarak onlardan kendisine uymalarını ister ve bu konuda onları zorlar. Bu yönüyle, din özgürlüğüne karşı olduğu ortaya çıkan İslam, dinlere ayırım yapmadan din özgürlüğünü tanıyan ve bunu sisteminin esası haline getiren laiklikle uyumsuzdur.⁸⁵

Laikliğin gerçekleşmesinin önemli bir şartı olan ve düşünce özgürlüğü içerisinde mütalaa edilmesi gereken din özgürlüğünün sınırları, şu şekilde çizilebilir; anayasal çerçevede, her dinden kişinin bir dinsel görüşü benimsemesi, inancı doğrultusunda ibadet, ayin vb. icrada bulunabil-

⁸² Özek, *Gerici Akımlar*, s. 214.

⁸³ Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 17.

⁸⁴ Özek, *Gerici Akımlar*, s. 136.

⁸⁵ Özek, *Türkiye'de Laiklik*, s. 520; *Devlet ve Din*, s. 16.

mesi, dinsel hiyerarşi içinde örgütlenme hakkına sahip olması, dinsel inanç ve görüşünü gerek fert olarak gerekse sivil toplum örgütleri, basın yayın ve iletişim araçları aracılığıyla açıklayabilmesi ve yasal çerçevede propagandasını yapabilmesi, diğer taraftan devletçe inanca saldırının önlenmesidir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bu hakların mensupların azlığına, çokluğuna bakılmaksızın her din ve dini düşünce için geçerli olması gerektiği hususudur.⁸⁶

Yasal çerçevede kalmak kaydı ile dinsel grupların ve fertlerin, inançları doğrultusunda toplantı gösteri yapabilmeleri de, din özgürlüğünden doğan hakların bir parçasıdır. Esasında düşünce özgürlüğü, mensup olunan düşüncenin propaganda hakkını tabii olarak içerdiğinden, bu hakkın belirtilmesine ayrıca gerek yoktur. Din propagandası yapmak suç olarak kovuşturulmamalıdır. Zira düşünce özgürlüğü, açıklanabildiğinde var olabilecektir.⁸⁷

Konu ile ilgili anayasamızda yer alan ilkeleri de söz konusu ederek değerlendirmelerde bulunan Özek, bir ilke olarak şu hususun altını çizmektedir. Anayasal olan, her zaman demokratik olmayabilir⁸⁸. Özek'in din özgürlüğü ile ilgili, anayasamızda yer alan, ancak bazı durumlarda vicdanları yaralayan ilkelerin varlığına inandığı ve bunları yeterince demokratik bulmadığı söylenebilir. Konuya örnek olarak, bir dönem anayasamızda yer alan ve yoğun olarak tartışılan 163. madde ve onun uygulamasına getirmiş olduğu eleştirileri verebiliriz⁸⁹. Buna göre 163. maddenin uygulaması şu şekilde olmalıdır: Din kaynaklı genel eleştiri suç olmamalı, suçun oluşması için eleştiri boyutu ileri geçilerek, dinsel bir öneri yapılmış olmalı, dini açıdan yapılan eleştiri mevcut kuralın yerine, dine dayanan bir kural teklif etmiş olmalı, eleştirinin dayandığı dinsel görüş ya da dinin kentine özgü ekonomik, siyasal vs. görüşleri olmalı ve bunlar dinin dogmaları arasında yer almalı, teokratik düzene ait de olsa yapılan bir teklif, yasalara aykırı bir tarzda teklif edilmiş olmalıdır. (Burada Özek'in bu konudan bahseden eseri "Devlet ve Din" in 1982 yılında yayımlandığını ve 163. maddenin o günkü halini söz konusu ettiğini dik-

⁸⁶ Özek, "Temel Hak ve Özgürlükler", s. 20; *Devlet ve Din*, s. 18, 492.

⁸⁷ Özek, Çetin "Din Özgürlüğünün Korunması ve Dinsel Haklardan Yararlanılması Konusunda Bazı Düşünceler" *İÜHFİM*, S. 1-4, İstanbul, 1982, s. 12.

⁸⁸ Özek, *Devlet ve Din*, s. 497.

⁸⁹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 504; *Din Özgürlüğünün Korunması*, s. 22.

katten uzak tutmamak gerekir.). Aynı çerçevede 2000 li yıllarda söz konusu edilen terörle mücadele kanununu da çok soyut, genel, ve her türlü yorum ve sınırlamaya müsait bulan Özek'e göre, dini bir propagandanın suç sayılabilmesi için, somut zarar tehlikesi yaratacak nitelikte olması gerekir.⁹⁰

İnanca uygun davranışa engel olmak, din özgürlüğünü engelleyen, dolayısı ile hukuka aykırı bir davranıştır. Laik devlet din özgürlüğünü koruma çerçevesinde bu tür davranışlara engel olmalıdır. Kendisi de din özgürlüğünü sınırlama yönünde düzenleme yapma hakkına sahip olmayan devletin⁹¹, dinin kendi içindeki sapmalara karışma görevi yoktur.⁹² Devlet ancak, din özgürlüğünün kötüye kullanıldığı durumlarda müdahale hakkına sahiptir. Sadece dini açıdan ele alınmaması gereken irtica konusuna da değinen Özek, irticanın din özgürlüğünün kötüye kullanılması sebebi ile suç olabileceğini ileri sürmektedir.⁹³ Bu açıdan konuya bakıldığında, devlet korumasına sahip olacak din ya da dini görüşün, din özgürlüğünü kötüye kullanmayan din olacağını belirterek, yasalarda devletçe tanınmış dinin de, bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁹⁴

Ayrıcalıklı din anlayışına karşı çıkan Özek, devletçe tanınmış din ibaresi üzerinde önemle durmakta ve bunun bir dine ayrıcalık tanınması anlamında alınamayacağını, alınmaması gerektiğini ileri sürerek; devletçe tanınmış dini, din özgürlüğünü kötüye kullanmayan ve yasal çerçevede kalan din olarak anlamaktadır. Diğer bir ifade ile kamu düzenine ve genel ahlaka aykırı olmayan din "tanınmış din" yasal düzeni, kamu düzenini ve genel ahlakı ihlal eden din de tanınmamış din olmaktadır. Zira devletin, toplumun ekseriyetinin mensubu bulunduğu din bile olsa, belli bir dini ya da din anlayışını üstün tutması, din özgürlüğüne aykırı bir tutumdur. Oysa laiklik ilkesinin bir gereği olarak laik devlet din özgürlüğü yanında, din eşitliği prensibine de önem veren bir devlettir.⁹⁵

⁹⁰ Özek, Çetin, "Terörle Mücadele Yasasına İlişkin Bir Anayasa'ya Aykırılık İddiası", Aysel Çelikel'e Armağan, *Milletler Hukuk ve Milletler Arası Hukuk Bülteni*, Yıl: 19- 20, S. 1-2, Milletler Arası Hukuk ve Milletler Arası Münasebetler Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 2001, s. 725.

⁹¹ Özek, *Devlet ve Din*, s. 493.

⁹² Özek, *Din Özgürlüğünün Korunması*, s. 97.

⁹³ Özek, *Devlet ve Din*, s. 502.

⁹⁴ Özek, *Din Özgürlüğünün Korunması*, s. 86.

⁹⁵ Özek, *Devlet ve Din*, s. 492-494; Özek, "Din Özgürlüğünün Korunması", s. 77.

2.c. İlhan Arsel'e Göre İslam ve Laiklik

Laiklik Batıda, insanın gelişimi, aklın ve zekânın dinin cenderesinden kurtulması ile gelişebilmiştir. Batıda laikliğin yerleşmesinde, bizim toplumumuzun aksine, din adamlarının öncülüğü söz konusudur. Kilise, millet bilincinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bunun en açık örneği Luther'dir.⁹⁶

Laiklik fikri, İslam'ın yabancı olduğu bir fikirdir. İslam, din devlet ayrılığı fikrini bilmez. Çünkü Şeriat idaresinde toplumsal kurallar en ince ayrıntısına kadar değişmez şekilde tespit edilmiştir. Bunlarda bir değişiklik istemek, Tanrı iradesine ve Hz. Muhammed'in öngörmüş olduğu sisteme aykırıdır. Laikliğin doğup gelişmiş olduğu Batıda; sosyal, ekonomik, siyasal yaşam dine göre değil, akla ve müspet ilme göre düzenlenir. Batı toplumlarında da din vardır. Ancak akılla dünya işlerine ayak uyduracak şekilde dünyaya uyarlanmıştır. İslami idarelerde ise, akıl dine uydurulmaktadır.⁹⁷

Dini ve siyasi gücün tek elde toplanmasını benimseyen Şeriat ilkeri, din- devlet ayrılığı prensibini benimsemenin önünde engeldir. Hatta din ile devletin birbirinden ayrılabilceğini düşünmek, dinsizlik sayılır. Dini hayatın merkezi olan camiler, Hz. Muhammed ve sonrasında, hem siyasi hem de uhrevi otoritenin merkezi olmuştur. Her Cuma okunan hutbeler, sadece dini hususları belirtmekten öte, tahtın söylevi niteliğini taşımıştır.⁹⁸ Din ile devletin ayrılamayacağı fikri, İslam düşüncesinde o kadar pekişmiştir ki, çağımızda bile Şeriatçı bir kurum olma niteliğini devam ettiren Ezher Üniversitesinin fetvasına göre, din ve devletin yani hilafet ve saltanatın ayrılması İslam'a aykırıdır.⁹⁹

Laikliğin gelişiminde önemli bir unsur olan millilik duygusu, Şeriat idaresinde yok edilmiştir. Özellikle bizim toplumumuz açısından Şeriat, Türklük duygusunu geriletmiştir. Çünkü İslam, Arap'ın milli dindir. Onun karakterine göre tasarlanmış, onun çıkarlarını korur şekilde

⁹⁶ Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, s. 110, 247.

⁹⁷ Arsel, a.g.e., s. 94.

⁹⁸ Arsel, a.g.e., s. 98,101.

⁹⁹ Arsel, a.g.e., s. 104.

uygulanmaktadır.¹⁰⁰ Laiklik Türk'ü birleştirecek ve milliliğe kavuşturacak bir unsurdur.¹⁰¹

Demokrasinin nimetlerinden istifade etmek için, laiklik yoluna girmek gerekir. Laikliğe sarılmadıkça, bu mümkün olmaz. En kısa anlamıyla özgürlük demek olan demokrasinin gelişimi laiklikle paraleldir. Zira ferdin kendini kendi dışındaki bağlardan kurtarması, özgürlüğünü elde etmesi için laikliği kabul etmesi gerekmektedir. Bunu tersine çevirecek, laikliğe geçit vermeyen sistemlerin, ferdin özgürlüğünü engellediğini söyleyebiliriz. Mesela Şeriata göre, farklı inançtakilere eziyet etmek, zulmün dışında kalmaktadır. O, diğer dinlere hayat hakkı tanımamaktadır. Aynı şekilde Şeriata göre, kişiyi inanç özgürlüğüne sahip kılmak, insan haysiyetini kırıcı şeyleri kaldırmak zulmetmek sayılmıştır.¹⁰²

Tanrı'nın dilediğini Müslüman, dilediğini kâfir yaptığı İslam'da, din özgürlüğünün olduğu iddiası yalandır. Kişinin mümin, münafık ya da kâfir olması Allah'ın elindedir.¹⁰³ Bu ilkeler, kişilerin iradelerinin olmadığı, seçimlerinde hür olmadıkları anlamına gelmektedir. Din özgürlüğü olduğu yolundaki ayetler, Hz. Muhammed'in zayıflık dönemlerindeki ayetlerdir. Zaten güçlenince insanları şiddet yoluyla Müslüman yapması, O'nun gerçek yönünü ortaya koymaktadır. İslam'da genel olarak fikir özgürlüğü yoktur. Özgürlük sadece köle olmamak anlamına gelmektedir. Ancak özgür sayılanlar da kul sıfatlı kölelerdir. Bin dört yüz yıllık süreçte, İslam ülkelerinde özgürlükçü demokrasinin yeşermemesi de boşuna değildir.¹⁰⁴

Laiklik, her türlü toplumsal gelişimin temeli olarak görülebilir. Zira laiklik; insanı bağlayan, insanın gelişimine engel olan geleneğin ve her türlü bağın dışında kalmak anlamında akılcılık demektir. Ekonomik kalkınma için de laiklik, önemli bir unsurdur. Japonya örneğinde durum daha net görülebilir. Bir Doğu toplumu olmasına rağmen Japonya, laik eğitim sayesinde köhne gelenek ve dinsel inanıştaki olumsuzlukları atmıştır. Böylelikle de ilerleyebilmiştir. Atatürk, laik eğitimle Türkiye'yi

¹⁰⁰ Arsel, a.g.e., s. 93.

¹⁰¹ Arsel, İlhan, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, s. 481.

¹⁰² Arsel, İlhan, *Aydın ve Aydın*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1993, s. 353.

¹⁰³ Arsel, İlhan, *Kuranın Eleştirisi 1*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1999, s. 14.

¹⁰⁴ Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, s. 150-152.

kalkındırmak istemiş, ancak ondan sonra Şeriatçıların etkisi ile Türkiye, gerilik yoluna tekrar girmiştir.¹⁰⁵

Türkiye Cumhuriyetinin yasal bir organı olan DİB, hala Şeriat verilerine göre düşünen bir kurumdur. Diyanet ve ondan maaş alanlar, geçimini sağladığı devlete küfreden, hoşgörüden yoksun, yurttaşları bağnazlaştıran bir anlayışı benimsemektedirler. Yayınlarından anlaşıldığına göre Diyanet, insan yapısı kuralları kabul etmez, Kur'an'ı anayasa kabul eder.¹⁰⁶ Demokrasi, laiklik ve insan haklarına yabancıdır. Bunları reddedip, bunların yerine çöl zihniyetini getirmek hevesindedir. Millet iradesi yerine, Şeriat ilkelerini egemen kılmayı amaçlar. Halkı da, bu düşünceler istikametinde yönlendirir.¹⁰⁷

Oku emrinin bile ne anlama geldiğini anlamayan Diyanet, yayınları aracılığıyla halkı kin ve düşmanlık duygularına sevk etmektedir. Kendisine bağlı Kur'an Kurslarında Atatürk'e düşmanlık yeminleri ettirmektedir. Diyanet'e bağlı, Din İşleri Yüksek Kurulu da, Türkiye'de gericiyi tetikleyen bir kurumdur.¹⁰⁸

3. Sonuç Yerine

İslam'da iktidarı halk tayin eder, yönetim meşruiyetini halktan alır, keyfi yönetime yer yoktur. Yetkisini halktan alan yöneticiler, hukuka bağlı kalmak zorundadır. Bu bağımlılık siyasi- hukuki bir bağımlılık değildir. İnanç yönüyle de desteklenip geçerliliği sağlanmıştır. Yöneticiler önce Allah'a karşı görevini yerine getirmesi gereken bir kuldür. İyi bir Müslüman'dan beklenen davranışları da yerine getirmelidirler. İslam inancına göre fert, yapılan her iyilik ve kötülüğün karşılığını görecektir. Bu konuda yönetici ve tebaa arasında ayırım yoktur. Yöneticiler, halkına karşı ve Allah'a karşı olmak üzere çifte sorumluluk altındadırlar. Bu durum ilkelerin uygulanmadaki geçerliliğini sağlamaktadır.¹⁰⁹ Seçimle iş başına getirilmiş yöneticiler, ilahi hukuka ve halkın rızasına aykırı icraatta bulunurlarsa, halka muhalefet etme ve yönetimi değiştirme hakkı doğmaktadır. İslam'ın yönetimle ilgili temel ilkeleri (seçim, biat, şura) korunduğu müddetçe yönetimin şekli değişebilir. Kısaca yönetimin şek-

¹⁰⁵ Arsel,, *Aydın ve Aydın*, s. 193.

¹⁰⁶ Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, s. 105,137.

¹⁰⁷ Arsel, a.g.e., s. 392, 501.

¹⁰⁸ Arsel, İlhan, *Diyanet'e Cevap*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, s. 27,87.

¹⁰⁹ İnanet, *Çağdaş İslami Düşünce*, s. 238-240.

lini tespit etmek, muhkem nasların alanına değil, icihad alanına dâhildir.¹¹⁰

Özek'e göre, İslam değişime açık, meşverete, adalete önem veren bir siyasi sistemi öngörür. Özek'in İslam'ın klasik bir teokrasi örneği olmadığını vurgulaması altı çizilmesi gereken önemli bir husustur. Diğer taraftan demokratik bir yapıda, düzenin değişmezliği, izin verilen-verilmeyen düşünce, anayasanın değişmezliği yolundaki düşünceleri ve insan hakkını devlet hakkına öncelemesi ve bununla İslam'ın öngördüğü yönetim biçimi arasında ilişki görmesi ilgiyi hak etmektedir.

İslam kişilere dinini seçme hürriyeti verir. Bu konuda bir zorlamada bulunmaz. Zorlamayı da kabul etmez. Din hürriyeti yanında İslam, eğitim- öğretim, eşitlik, siyasi tercih hürriyeti, özel hayatın dokunulmazlığı gibi insan haklarını da güvence altına alan bir sistemdir. Ancak Arsel'e göre, İslam'da demokrasiye yer yoktur. Çünkü İslam'da ilahi irade toplumsal ve siyasal kuralları değişmez şekilde tespit etmiştir. Yasama, Hz. Muhammed'in vefatı ile son bulmuştur. İslam'da iddia edildiği gibi halkın iradesi, idarecilerin seçimle belirlenmesi, halka danışarak iş yapma yoktur. Halifeler ilahi irade tarafından tespit edilmekte halka seçme hakkı verilmemektedir. Görüldüğü gibi Arsel'e göre İslam'a uymak demokrasiye engel olmaktadır. Ancak farklı şekillerde yorumlanabilmekle birlikte "şura" ilkesi İslam yönetiminin önemli ilkelerinden biridir. Şuranın uygulamada seçimi engellediği ileri sürülemez. Gerek Kur'an gerekse hadisler insan aklına vurgu yapmakta, çok önemli bir alan bırakmaktadır. Dolayısıyla Arsel'in İslam-Demokrasi ilişkisi noktasındaki düşünceleri eleştiriye açık görünmektedir.

Özek ve Arsel'in İslam-Demokrasi ilişkisi konusundaki düşüncelerini karşılaştıracak olursak; Özek'in, en azından İslam-demokrasi ilişkisi konusunda bir kapı aralanabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak bu birazda İslam'ın anlaşılış biçimine ve içerisinde bulunduğu toplumsal yapıya bağlıdır. Arsel ise bu konuda oldukça keskin bir bakış açısına sahiptir. Ona göre İslam, demokratik düşüncenin önünde bir engeldir.

Özek'e göre Laiklik; dinsel inanç kurallarının siyasal iktidara ve toplumsal yaşama etki etmemesi, siyasal iktidar düzeninin dinsel kural

¹¹⁰ Bulaç, Ali, *İslam ve Demokrasi*, İz Yayınları, İstanbul 1995, s. 95.

ve ögelere göre oluşturulmamasıdır. Laik devlet inanç ve ibadet hürriyetini din farkı gözetmeksizin koruyan devlettir. Ancak o burjuva sınıf modeline uygun laik sistemle, tarım toplumuna uygun bir sistem olan İslam'ın birbirine uygun olmadığını düşünmektedir. Özek, her toplumsal yapının kendine uygun siyasal ve toplumsal düzeni oluşturduğunu iddia ederek, toplumsal bünyeye uygun olmayan siyasal ve toplumsal modellerin tutmayacağını ifade etmektedir. Ancak aynı mantık silsilesi takip edildiğinde, burjuva feodalite çatışması sonucu doğduğu belirtilen laikliğin, Türk toplum yapısına uyup uymayacağı sorulabilir. Ancak Özek, bunu yapmayarak laikliğin Türkiye'de kendine has şartlara sahip olduğunu iddia ederek işin içinden çıkmaya çalışmaktadır.

Özek'in savunduğu Türkiye'ye has laiklik anlayışı çeşitli biçimlerde eleştirilmektedir. Her şeyden önce bu anlayış laikliği olması gerektiği çizgiden çıkarıp, belirsiz bir alana çekmektir. Tanımsızlığın hâkim olduğu bir ortamda da laikliği keyfi biçimde tanımlama tehlikesi doğmaktadır. Sonuçta İslam'ın kendine has özellikleri sebebiyle Türkiye'de devletin dini kontrol etmesi gerektiği yorumlarına ulaşılmaktadır. Bu durumda Ak'ın "Türk Laisizmi" olarak isimlendirdiği, sadece Yahudi ve Hıristiyanlar söz konusu olduğunda laikliğin batılı örneği ile karşılaşılan, sıra Müslümanlara geldiğinde İslami hayat tarzlarına, din eğitimi ve öğretimine doğrudan müdahale eden bir laiklik yorumu görülmektedir.¹¹¹ Bu tür bir laiklik yorumu, dinsel özgürlükleri garanti altına almada önemli bir yeri olan laikliği, dini hayatı kontrol altına alan bir hale dönüştürme potansiyelini içinde barındırmaktadır.

Din hürriyeti, bir dini benimseyen kişinin dininin gereklerini yerine getirebilmesini içerir. Dini yaşayıştan fedakârlık etmeyi öngören ortamlarda gerçek din hürriyetinden bahsedilemez. Özek, laik bir devlette, dinin kendisinin değil ferdin inanma özgürlüğünün koruma konusu olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak anayasalarımızda özellikle 1982 anayasasında din özgürlüğüne aykırı maddeler mevcuttur. Örneğin devletçe tanınmış din kavramı yanlış bir yaklaşımdır. Din özgürlüğü, bünyesinde inanılan dinin eğitiminin yapılması özgürlüğünü de içerir. Özek, genel olarak dinlerin, özel olarak İslam dininin, kendinden başkasına hayat hakkı tanımadığını düşünmektedir. Arsel de, İslam'da diğer dinle-

¹¹¹ Ak, Mehmet Akif, "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler", *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, S. 15, Yaz, İz. Yay., İstanbul 1995, s. 45,47.

re hayat hakkı olmadığını dolayısı ile din özgürlüğünün de olmadığını iddia eder. Bu yönü ile de, İslam-laiklik ilişkisi problemlidir. Çünkü Şeriat düzeni, insanları zorla bir dine inanmaya zorlar. İnsanlar zorla Allah'a ibadet ettirilir. Ancak bu görüşler çeşitli biçimlerde eleştirilebilir. Medine vesikası örneğinde olduğu gibi, İslam devletinin temel unsuru olan "ümme" kavramının içerisine gayri Müslimler de dâhil edilebilir. Bu vesika çerçevesinde, Müslüman olsun herkes dini ve hukuki özerkliğe sahiptir.¹¹²

Bize göre Özek'in düşünceleri içerisinde en dikkate değer olanlardan biri laiklikle ilericilik-gericilik konusu arasındaki kurduğu ilişkidir. Buna göre laiklik, toplumsal gelişimi sağlayan bir ilke değil, toplumsal gelişimin sonucudur. Laiklik gelişimin anahtarı olarak görülerek, toplumsal gelişme konusunda sebep sonuç ilişkisi tersine çevrilmektedir. Türkiye'de din ve laiklik eksenli tartışmalarda gerçek gericiler kendilerini ilerici saydırmaktadırlar. Bu noktada Arsel, Özek'in aksine, toplumsal gelişiminin sağlanabilmesi için laikliğe ihtiyaç olduğunu iddia eder. Ona göre, toplumsal gelişimin anahtarı laikliktir.

Özek'e göre İslam'da siyasal sistemin esasları kısmen de olsa insan dışında tespit edildiğinden, laiklik ile İslam pek uyuşmaz. Ancak Özek'in dinin anlaşılış biçimi ve toplumsal yapı ile olan ilişkisine yaptığı vurgu dikkate alındığında, bunun istisnaları mevcuttur. O'na göre laiklik ile İslam arasındaki problem, çoğunlukla İslam'ın anlaşılış biçimi ile ilgilidir denebilir.

Arsel'e göre, İslam dini akılcılığa ters bir sistemi öngörmektedir. Siyasal düzenin ilkelerini en ince ayrıntısına kadar, değişmez bir şekilde tespit eden Tanrı, akılcılığa yer bırakmamıştır. İslam'da akla önem verip siyasal hayatı aklın verilerine göre düzenlemek yerine, akıl dine uydurulur. Bu sebeplerden dolayı İslam laikliğe yabancıdır. Din ve devletin ayrılabilmesi dahi düşünülemez. Arsel'in görüşlerinin aksine İslam tarihi boyunca Müslümanların ortaya koydukları siyasal yönetim biçimlerini, temel ilkelerini dini düşünceden alarak, daha çok tarihsel koşulları dikkate alarak ve tecrübe ışığında ortaya koydukları bilinmektedir. Çünkü Kur'an, yönetim biçimi konusunda tavsiyelerini şekilden ziyade belli başlı bazı temel ahlaki kurullarla sınırlar.

¹¹²Bkz. Bulaç, *İslam ve Demokrasi*, sh. 163.

KAYNAKLAR

Abant Toplantısı Sonuç Bildirgesi, *İslam ve Laiklik, Abant Toplantıları 1*, Gündem, Mehmet, (Editör), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998

II. Abant Platformu Sonuç Bildirgesi, *Din Devlet ve Toplum*, Abant Platformu 2, (Editör) Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İst. 2000

AK, Mehmet Akif, "Türk Laisizminin Teokratik Boyutu Üzerine Düşünceler", *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, S. 15, Yaz, İz. Yay., İstanbul 1995

ARSEL, İlhan, *Anayasa Hukukunun Esasları*, Mars Matbaası, Ankara 1961

ARSEL, İlhan, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977

ARSEL, İlhan, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, İstanbul 1993

ARSEL, İlhan, *Aydın ve Aydın*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1993

ARSEL, İlhan, *Diyanet'e Cevap*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996

ARSEL, İlhan, *Kuranın Eleştirisi 1*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1999

BAŞGİL, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul. 1962

BAŞGİL, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2006

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, Kutsun Yay., İstanbul 1977

BULAÇ, Ali, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, Düşünce Yay., İstanbul 1980

BULAÇ, Ali, *İslam ve Demokrasi*, İz Yayınları, İstanbul 1995

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000

ÇAHA, Ömer, "İslam ve Demokrasi", *İslamiyat*, Üç Aylık Araştırma Dergisi, C.2, S. 2, Nisan- Haziran, Ankara 1999

ERKAL, Mustafa, Burhan Baloğlu, Filiz Baloğlu, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları, İstanbul 1997

FERŞADOĞLU, Abdüsselam, *Günümüz Türkiye'sinde İslami İnanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği- İlhan Arsel Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul, 2002

- FIGLALI, Ethem Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla Ün. Rekt. Yay., Muğla 1997
- HARMAN, Ömer Faruk, "Katolik Kilisesi ve Teokrazi", *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, S. 15, Yaz, İstanbul 1995
- İNAYET, Hamid, *Çağdaş İslami Düşünce*, (Çev. Yusuf Ziya), Yöneliş, İstanbul 1988
- İNCE, Abdullah, "Din ve Modernizm (Çetin Özek- İlhan Arsel Karşılaştırması)" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ, Sak. Ün. Sos. Bil. Enst. Sakarya 2005
- KARATEPE, Şükrü, "Osmanlı'da Din – Devlet İlişkisi", *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, S. 15, Yaz, İstanbul 1995
- KIZILÇELİK, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 2*, Yunus Emre Grafik Tasarım Konya, Yayıncılık, 1994
- KİRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004
- KÖKTAŞ, Mehmet Emin, *Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yay. Ankara 1997
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007
- LIJPHART, Arend, *Çağdaş Demokrasiler Yirmibir Ülkede Çoğunlukçu ve Oydaşmacı Yönetim Örüntüleri*, Çevirenler: Ergun Özbudun-Ersin Onulduran, Yetkin Yayınları, Ankara, Tarih yok
- MARX, Karl ve Friedrich Engels, *Felsefe Metinleri*, (Yayına Hazırlayan): Muzaffer Erdost, Çevirenler: Kenan Somer- Ahmet Kardam- Sevim Belli- Vahap Erdoğan- Yurdakul Fincancı- Arif Gelen- Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2009
- MARSHALL, Gordon , *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim Sanat, Ankara 1999
- ÖZEK, Çetin, *Türkiye'de Laiklik Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, İstanbul Ün. Hukuk Fak., Basım Yeri, Baha Matbaası, İstanbul 1962
- ÖZEK, Çetin, *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1968
- ÖZEK, Çetin, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul 1982
- ÖZEK, Çetin "Din Özgürlüğünün Korunması ve Dinsel Haklardan Yararlanılması Konusunda Bazı Düşünceler" *İÜHFİM*, S. 1-4, İstanbul, 1982

ÖZEK, Çetin, "Temel Haklar ve Özgürlükler", *Türkiye'nin Demokratikleşme Sorunu Sempozyumu 1* içinde (s. 19- 36 arası), İst. Ün. Hukuk Fak., İstanbul, 1996

ÖZEK, Çetin, "Kitle iletişim Özgürlükleri", *İnsan Hakları* içinde, YKY, İstanbul 2000

ÖZEK, Çetin, "Terörle Mücadele Yasasına İlişkin Bir Anayasa'ya Aykırılık İddiası", Aysel Çelikel'e Armağan, *Milletler Hukuk ve Milletler Arası Hukuk Bülteni*, Yıl: 19- 20, S. 1-2, Milletler Arası Hukuk ve Milletler Arası Münasebetler Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul, 2001

ÖZEK, Çetin, "İnsan Hakları Kavramında Yeni Anlayış ve Sınırlamalar", *İÜHFİM*, C. LX, S.1-2, 2002

TARHANLI, İstar, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi", *Din- Devlet İlişkileri Sempozyumu* içinde, Beyan Yay., İstanbul 1996

TOURAINÉ, Alain, Modernliğin Eleştirisi, Çeviren: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1969

YAZICIOĞLU, Hayati, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV, İstanbul 1993

OSMANLI'DA AİLE BİREYLERİNİN GÖREVLERİ VE SORUMLULUKLARI*

Umut KAYA**

Özet

Aile, toplumun en küçük yapı taşıdır. İnsan için evlenmek ve aile kurmak hem tabii bir ihtiyaç hem de dinî bir görevdir. İnsan, dünya ve ahiret için mutluluk kaynağı olan aile müessesesini, ömür boyu devam ettirebilmek için aile içi iletişime dikkat etmelidir. Bu çalışmada Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilanına kadar olan süreçte yayınlanan ahlâk ve aile konulu kitaplara göre, Osmanlı'da aile içi iletişimde bireylerin uyması gereken görevlere ve sorumluluklara yer verilecektir. Bu görev ve sorumluluklar eşlerin birbirlerine karşı, anne-babanın evladına karşı, evladın anne-babasına karşı ve kardeşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları olmak üzere dört başlık altında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Aile, Görev, Sorumluluk

Duties and Responsibilities of the Family Members In the Ottoman Empire

Abstract

Family is the smallest building block of the society. Marriage and establishing a family is as a natural need for a human being as well as it is a religious duty. Human being needs to pay attention for communication between family members in order to move along the family forever which is a source of happiness in lifetime and in Hereafter. In this study, the duties and responsibilities of a member of a family for household communication in Ottoman Empire will be presented, according to the books about family and morality which are published between Tanzimat Declaration and

** Dr., Başbakanlık Osmanlı Arşivi, umutkaya58@hotmail.com

foundation of the Republic. These duties and responsibilities will be analyzed in four sections: between the spouses, parents' responsibilities and duties towards children, children's responsibilities and duties towards their parents and between the children.

Key Words: Ottoman, Family, Duty, Responsibility

Giriş

Evlilik insanoğlu için hem fıtrî bir ihtiyaç hem de dinî bir vazifedir. Evlilik akdi sonucunda ortaya çıkan aile kurumu ise, insan için bir mutluluk kaynağıdır. Bu mutluluğun bir ömür boyu sürmesi için aileyi oluşturan bireylere bir takım görev ve sorumluluklar düşmektedir. Bu çalışmada aile bireyelerine düşen bu görev ve sorumluluklar Osmanlı ailesi penceresinden ele alınacaktır. Bunlar yapılırken, Osmanlı müelliflerinin belirtmiş olduğu hususlar ayet ve hadislerle desteklenmiş zaman zaman da güncel kaynaklara müracaat edilerek açıklanmıştır. Bu bakımdan bu çalışmanın ana amacı, Osmanlı'da Tanzimat'la Cumhuriyet arasında yayınlanmış aile ve ahlâk konulu kitaplara göre, aileyi oluşturan bireylerin görev ve sorumluluklarını ortaya koymak ve bu konuda günümüz çalışmalarına katkı sağlamaktır.

Bu çalışmada ilk olarak evlilik ve aile kurumu üzerinde Osmanlı ahlâkçılarının değerlendirmelerine yer verilerek ailenin bireysel ve toplumsal faydaları ele alınacaktır. İkinci başlıkta, evliliğin asıl amacının evlat sahibi olmak olduğu vurgulandıktan sonra bireyin aile içinde mutluluğunun devam etmesi için yapması gerekenler zikredilecektir. Çalışmanın esas kısmını oluşturan üçüncü başlıkta ise Osmanlı ailesindeki aile bireyelerinin birbirlerine karşı olan görev ve sorumlulukları yer alacaktır. Bu sorumluluklar; eşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları, anne-babanın evladına ve evladın anne-babasına karşı görevleri ve sorumlulukları ile kardeşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları başlıkları altında incelenecektir.

1. Aile ve Evlilik

Aile, insanın doğup büyüdüğü, beraber yaşadığı, hayatına, namusuna, menfaatine ortak ettiği kişilerden oluşan ve toplumun en küçük numunesi olarak kabul edilen birlikteliktir.¹ Osmanlı'da aile, neslin de-

¹ Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiyye (Mekâtib-i İbtidaiye İkinci Sınıflar İçin)*, İstanbul 1332, s. 3-8; Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, İstanbul 1316, s. 182.

vamını sağlayan bir müessese olmasının yanında örf, adet, inanç, ahlâk gibi toplumun temel değerlerinin muhafaza edildiği ve aileye yeni katılan bireylere de ilk olarak aktarıldığı yerdir.² Osmanlı ahlâkçalarına göre aile; baba, anne, çocuklar ile bazen de büyükbaba, büyükanne, hala, teyze, amca, dayı, yeğen, damat, gelin hatta emektar hizmetçilerden oluşmaktadır.³

Ailenin esasını izdivaç, yani evlilik oluşturmaktadır.⁴ Evlilik, eşler arasında karşılıklı sevgi, sadakat ve yardımlaşmaya dayanan ve aynı zamanda da kadının haysiyet ve hürriyetini muhafaza eden bir mukavele hükmündedir.⁵ Evlilik, bir kadın ile erkeğin birbirlerinin sorumluluklarına, sevinç ve elemelerine, hayatlarına iştirak edeceklerine dair söz vermeleri ve böylece kendilerini diğerine bağlamalarıdır.⁶ İzdivaç, aile hayatının temel taşıdır. İnsanları bir takım gayr-ı meşru ihtiraslara sevk etmemenin yegâne çaresi evliliğdir.⁷

Aileyi ayakta tutan temel direk olan evliliğin hem saadet kaynağı olması hem de uzun yıllar sürdürülebilmesi için, eşler arasında bir uyum olması gerekir ki buna denklik manasında "küfüv" denilmektedir.⁸ Küfüv yalnızca mal ve nesepte değil, fikir ve ahlâkın terbiyesinde de aranmalıdır. Evlilikte küfüv aramak, kadının mevkiini, menfaat ve haysiyetini muhafaza etmenin yanı sıra güzel duygu ve davranışların çocuklara da aktarılmasını sağlar. Karı-koca arasında bir his ve fikir birlikteliği olmazsa, aralarındaki aşk ateşi söner ve geçimsizlik meydana gelir.⁹ Abdullah

² Özer Küpel, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ailesi Üzerine Bir Araştırma; Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)-Abdurruhman Kurt", *Virgül Dergisi*, sy.20, İstanbul 1999, s. 68.

³ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 186; Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlakîyye (Mekâtib-i İbtidaiye İkinci Sınıflar İçin)*, s. 3-8; Hüseyin Remzi, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk*, İstanbul 1315, s. 19-20; Mehmed Şükrü, *Ahlâk*, İstanbul 1319, s. 9; Ebu'l-Muammer Fuad, *Vezâif-i Aile*, Dersaadet 1328, s. 89-91.

⁴ Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, Dersaadet 1318, s. 80-81.

⁵ Ömer Ferit Kam, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, Ankara 1339-1341, s. 103-104.

⁶ Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, Sabah Matbaası 1330, s. 260-261.

⁷ Muslihiddin Adil, *Malûmât-ı Ahlakîyye ve Medeniye*, İstanbul 1334, s. 89-90; Ali Kemal, s. 260-261.

⁸ Kefâet, evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmasını, özellikle evlenecek eşlerden erkeğin kadına denkliğini ifade eden bir fıkıh terimidir. Denk olan erkeğe ise küfüv denilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Hamza Aktan, "Kefâet", *DİA*, XXV / 166-168.

⁹ Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet: Kadın*, Paris 1324, s. 23.

Şevket, eşler arasındaki denkliğin önemini “Zevceyn, ayneyn gibi olup birisinin nazarı hangi noktaya matuf ise diğeri de onu takip etmelidir” sözleri ile ifade eder.¹⁰

Ahmet Rıfat, insanın evleneceği kişinin iffetli, dini bütün, akıllı ve eşine muhabbet duyan birisi olması gerektiğini ifade ederken, damadın mesleğinin kızın babasının mesleği ile aynı olmasını ise küfüv şartlarından birisi olarak nitelendirir.¹¹ Ahmet Rıfat’ın damadın kayınpederi ile aynı meslekten olma şartını ekonomik denklik olarak değerlendirmek mümkündür.

Ebu’l Muammer Fuad da, eşlerin birbirinin dengi olmasının çok önemli olduğunu belirtir. Ona göre, erkekler için evlilik yaşı 20–30 arası iken, kızlar için bu yaş 19-25’tir. Başka bir ifade ile bir erkek evlendiğinde evini geçindirebilecek bir kazanca sahip olduğu zaman, bir kız da evleneceği erkeği mesut edebileceği zaman evlenmelidir.¹² M. Adil, evlenme zamanı konusunda yaş belirtmekten ziyade, evlenecek kişinin evliliğin getirdiği bütün maddî ve manevî sorumluluklara tahammül edecek kuvvette olması gerektiğini ifade eder.¹³ Osmanlı ahlâkçıları evlenilecek bayanda aranan şartları namus, sağlık, güzel ahlâk, asalet, marifet, güzellik olarak sayarken; erkekte aranan şartlara bunlara ek olarak ailesini geçindirebilecek maddî imkâna sahip olmayı eklerler. Ebu’l Muammer, bunlardan en önemlisinin ise güzel ahlâk olduğunu belirtir.¹⁴

Eş seçimi konusunda erkeklere yönelik tavsiyelerde bulunan Ahmet Mithat, iyi bir eş ve baba olmanın yolunun eş seçiminden geçtiğine işaret etmektedir. Ona göre baba olacak kişi, evleneceği kadının dış güzelliğinin yanında, ahlâkına, soyuna, terbiyesine ve kadının evlat sahibi olmak açısından sağlığına da dikkat etmelidir.¹⁵ Ahmet Mithat, evlenilecek kızın hangi yolla sağlığının araştırılacağı konusuna değinmese de, en azından genetik yolla geçecek hastalıklara karşı kızın anne-babasından da

¹⁰ Abdullah Şevket, **Ahlâk-ı Dinî**, İstanbul 1328, s. 354.

¹¹ Ahmet Rıfat, **Bergüzar**, Girit 1291, s. 39–40.

¹² Ebu’l-Muammer Fuad, s. 91–93.

¹³ Muslihiddin Adil, s. 90.

¹⁴ Ebu’l-Muammer Fuad, s. 93; Melekzade Fuad, **Aile Vezâifi ve Terbiye**, İzmir 1319, s. 98–99, 108–109; Mehmet Said, **Ma’kes-i Fazilet**, Dersaadet 1319, s.62–63, 70; M. Adil, s. 89–90.

¹⁵ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı: Tevhül Edecek Adamın Muhtaç Olduğu Teemülat**, İstanbul 1317, s. 33-40.

herhangi bir rahatsızlığın olmamasına dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁶

Osmanlı müellifleri evliliği insan için hem tabii bir ihtiyaç hem de dinî bir görev olarak görmektedirler. Buna göre evlilik yaşına gelmiş bir erkeğin bir kadını, bir kadının da bir erkeği arzulaması doğal bir şeydir. İnsanlardaki bu hissiyat, aile müessesesinin kurulmasına neden olur. İnsanların bahtiyarlığı, saadeti, neslin devamı ve toplumun tekâmülü hep evlilik sayesinde olur.¹⁷ Aile, insana büyük nimetler bahşeder. İnsanın akşam evine döndüğünde, sevincini paylaşarak çoğaltması ya da kederini paylaşıp teselli bulması, insanın hastalığında, ihtiyarlığında canı gönülden yardımına koşacak, sırlarını paylaşacak birisinin olması büyük bir nimettir.¹⁸ Evliliğe neden mecbur olduğumuzu ve evliliğin faydalarını anlatırken Ali Seydi'nin kullandığı argüman, o zamanda kadınların ekonomik hayattaki rollerini göstermesi bakımından da önemlidir. Ali Seydi şöyle demektedir: "Eğer izdivac-ı meşrua caiz olmasa, hamile haliyle ya da ırzâa' (süt verme) mecburiyeti ile çalışmaya muktedir olamayan valideye kim bakacak? Çocuğu kim talim ve terbiye eyleyecek?"¹⁹ Günümüzde kadının ekonomik hayatta kendisine yer bulması, çalışanın sahip olduğu süt ve doğum izni gibi haklar Ali Seydi'nin bu söylediklerini geçersiz kılsa da, söz konusu bir durumda kadının yanında kendisine destek olacak bir kişiye ihtiyaç duyması da yadsınamaz bir gerçektir.

Evlenmenin, aile kurmanın bireysel faydaları yanında birçok toplumsal faydası da vardır. Aile, cemiyetin en küçük yapı taşıdır. En kuvvetli milletler, ailenin sağlam manevî temeller üzerine kurulduğu toplumlardır. Bu bakımdan aile, cemiyetin üssü'l-esası sayılmaktadır.²⁰ Aile, toplumun hem maddî hem de manevî yönden yükselmesi için gereklidir. İnsan, hayatında ilk bilgileri farkında olmaksızın hep ailesi yanında öğrenir. Aile içinde öğrenilenler ise ne kitaptan ne de okuldan öğrenilebilir. Aile olmaksızın insan için bu dünyada terakki kabil değildir.²¹ Toplumu

¹⁶ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 91-93.

¹⁷ Melekzade Fuad, s. 84-85; Mustafa Zihni, **Mikyasü'l-ahlâk**, İstanbul 1315, s. 87.

¹⁸ Ali Seydi, **Musâhabât-ı Ahlakiyye (Mekâtib-i İbtidaiye İkinci Sınıflar İçin)**, s. 3-8.

¹⁹ Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye**, Dersaadet 1326, s. 51.

²⁰ Hüseyin Remzi Miralay, **Ahlâk-ı Hamidi**, İstanbul 1310, s. 57; Paul Doumer, **Oğullarıma Terbiye-i Ahlâkiye Siyasiye ve İctimaiye**, çev. Cemal Fazıl, Dersaadet 1325, s. 141-142; Muslihiddin Adil, s. 89.

²¹ Hüseyin Kadri, **Mehâsin-i Hayat**, Mısır 1327, s. 25; Ali Kemal, s. 258-259.

ayakta tutan ana etken aile olduğu gibi, aileyi ayakta tutan ana etken ise muhabbetir. Muhabbet, hem aileyi oluşturur hem de ailenin devamını sağlar. Ailenin yüklenmiş olduğu ağır vazife muhabbetle hafifler ve kolaylaşır.²²

2. Evlilik ve Aile Kurmanın Amacı

Osmanlı ahlâkçıları evlilikten asıl maksadın çocuk yetiştirmek ve neslin devamına hizmet etmek olduğu konusunda fikir birliği içindedirler.²³ Mehmet Hilmi, ailenin çocuk manasına gelen “iyâl” kelimesinden meydana gelmesinin esasen, ailenin kuruluş amacını da gösterdiğini belirtir.²⁴ Ahmet Mithat ise gençlerin evlenmeden önce birbirlerine “Ah seni ne kadar seviyorum. Hakikaten çıldırısıya seviyorum. Ahir ömrüme kadar da böyle seveceğim. Ömrümün son gününde de sana muhabbetim ilk sevdiğim günkü kadar olacaktır. Hayat-ı câvid (ebedi) ile yaşasam ve o hayat-ı câvidi hep sana perestişte (şiddetli sevgi) geçirsem yine seni sevip sana perestisten usanmayacağım. Gözüm seni görmekten, zihnim seni düşünmekten, gönlüm seni sevmekten başka bir şey ile iştigal etmeyecek” gibi güzel sözler söyleseler de evliliklerinden birkaç sene sonra evlat sahibi olamazlarsa karı-kocayı üzüntü bastığına dikkat çekerek evliliğin asıl sebebinin evlat sahibi olmak ve güzel evlat yetiştirmek olduğunu ifade eder.²⁵ Melekzade Fuad, bazı kimseler çocuk sahibi olmakla ailenin rahatının kaçacağını ifade etseler de, ailenin çocuk sahibi olmakla mesrûr olacağını belirtir. Çünkü ona göre, aile içinde muhabbeti ve saadeti tesis eden çocuktur. Çocuğun doğması, çocuğa bakılması, onunla oynanması aile için lezzetine doyum olmaz bir duygu ve mutluluk kaynağıdır.²⁶

Aile kurmanın amaçlarından birisi de insanın mutluluğudur. Aile, insanın mutluluğunu sağlayan önemli bir vesiledir. Ahmet Mithat bu konuda, “Bekârlık mı evlilik mi? Bekârlık sultanlık mı?” sorularına “Bir zarifin demiş olduğu gibi vakıa “aile” ile “gâile” (dert, sıkıntı) arasında harften ibaret fark var ise de, acaba ailenin gâilesi bir bekârın gâilesinden

²² Paul Doumer, s. 154.

²³ Ali Seydi, **Ahlâk-ı Dini**, Dersaadet 1329, s. 42-43; Melekzade Fuad, s. 45-46, 84-85; Ebu'l-Muammer Fuad, s. 89-91; Paul Doumer, s. 175-177.

²⁴ Mehmet Hilmi, **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniye**, İstanbul 1327, s. 26.

²⁵ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 31-32.

²⁶ Melekzade Fuad, s. 45-46.

ziyade midir? Bu gâileye mukabil ailenin temin ettiği saadet bekârlık âleminde dahi hakikaten var mıdır?" şeklinde cevap vererek insanın saadeti konusunda ailenin önemine dikkat çeker.²⁷

Aile, muhabbet ve faziletlerin kaynağı konumundadır. Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Lütfi aile saadetini iki şeye bağlamaktadırlar. Bunlardan ilki ailenin manevi surette ıslahı yani terbiyesidir. Evin reisi konumunda bulunan erkeğin ailesinin manevî ve ahlâkî terbiyesi için iki şeyi yerine getirmesi gerekir. Bunlardan birincisi eşini aileye ait işlerde kendisine ortak kabul ederek ikramı evinden eksik etmemesi, ikincisi ise yarın kendisi gibi aile kuracak evlatlarının topluma yararlı veya zararlı olmasının, alacağı terbiyeye göre olacağını, aile mensuplarından birisinin işleyeceği bir fenalıkta aile babasının da sorumluluğunun bulunacağını düşünerek ona göre çalışmasıdır. Aile saadetinin ikinci faktörü ise, ailenin maddî şekilde ıslahı, yani maddî yönden ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. İnsan, aç susuz kaldığında manevî terbiyesine gayret etmek şöyle dursun, bunu hatırına bile getirmeye vakit bulamaz.²⁸

Ailenin manevi yönden ıslahı yani terbiyesi toplumun gelişmesi için çok önemlidir. Mehmet Hilmi bu konuda, ailedeki ahlâki yapının toplumun gelişmesinde önemli olduğunu ifade ederek Osmanlı'nın son dönemlerindeki geri kalmışlığın sebebinin aile içinde İslami hayat tarzının muhafaza edilmemesi olduğunu söyler.²⁹

İnsanın mutluluğu için önemli faktörlerden birisi olan ailenin sapaşlam ayakta durması, aile bireylerinin birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarını sevgi ve muhabbet ile yerine getirmesine bağlıdır. Aile bireyleri arasındaki bu birliktelik aynı zamanda aileyi ayakta tutan bir direk gibidir. İnsanlar arasındaki birliktelik bir ömür boyu sürmektedir. Hayvanlar âleminde dişi kuş, yavruları daha yumurtadan çıkmadan onları koruyup gözettiği gibi yumurtadan çıktıktan sonra da onları korur ve gözetir. Erkek kuş da dışarıdan yavrularının yemesi için yiyecek getirir. Yavrular büyüyüp kendilerine bakacak duruma geldiklerinde ise artık yuvadan, gelmemek üzere uçup giderler. Ancak insanların oluşturduğu ailenin, kuş ailesinden farkı vardır. Anne-baba-çocuklar arasındaki

²⁷ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 15–16.

²⁸ Ahmet Hamdi Akseki, **Ahlâk Dersleri**, İstanbul 1968, s. 197–198; Ömer Lütfi, **en-Namusü'l-akvem li-saadeti'l-ümem**, İstanbul 1340, s. 110–112.

²⁹ Mehmet Hilmi, **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniyye**, s. 31–32.

ilişki ve birliktelik son nefese kadar devam eder. Ebeveynin evladına şefkat ve merhameti, evladın da ebeveynine hürmet ve itaati, bu muhabbet ve birlikteliğin temelini oluşturur.³⁰ Ahmet Mithat, aile bireyleri arasında sevgi ve muhabbetin var olmasını, aile bireylerinin birbirlerine karşı ilgi göstermelerine ve sorumluluklarını yerine getirmelerine bağlar. O, çocuğun anne-babasına karşı gösterdiği sevginin sebeplerini şu şekilde ifade eder:

“Anne-baba hiç şüphesiz evlatlarını canlarından çok severler. Aynı şekilde evlatlarının da onları sevmesi için çaba göstermelidirler. Şöyle ki, çocuklara “Annemi mi çok seviyorsun babanı mı çok seviyorsun?” şeklinde meşhur olan bir soru vardır. Çocuk kendisine kim bakar ise onu daha çok sever. Çocuk ilk doğumunda kimin memesini emiyor ise onu gördüğü zaman çırpınır. İnsan memesi emmeyip emzik ile büyümeğe ise emziği vereni ve daha doğrusu asıl emziğe doğru çırpınır. Söz söylemeye ve ahvâli temyiz etmeye başladığı zaman kendisi ile kim çok musâhabe eder ve onu kim daha çok eğlendirirse onun hakkındaki muhabbeti artar. En ziyade ona sokulur, ona sevgi besler.”³¹

Ailenin mutluluğu için Hüseyin Hüsnü'nün dile getirdikleri ise diğer Osmanlı ahlâkçılarından farklıdır. Hüseyin Hüsnü, ailenin mesut ve bahtiyar olması için yeni evlenen çiftlerin, anne-babalarından ayrı bir evde yaşam sürmeleri gerektiğini ileri sürer. Gelin ve kaynananın aynı evde olduğu bir hayat tarzını eleştirir. Bu şekilde bir hayat ile gençlerin hayatı öğrenmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Yeni evlenen çiftçilerin anne-baba ile aynı çatı altında bulunmasını çoğalmak amacıyla çiftleştirilen kanarya kuşlarına benzeten H. Hüsnü, böylesi bir ailenin, kuruluş amacından uzaklaştığını ifade eder.³² Bu konuda Hüseyin Remzi, kişinin saadetinin kendi hanesinde olduğunu belirterek, eskilerin “Hanem içinde ailem ile bulunmak, evlatlarımı yetiştirmek ile meşgul olmak bir nimet-i uzmadır. Evlatlarımı severek, der-ağuş ederek bir kerecik öpmek bana yedi iklimi dolaşmaktan hayırlı gelir” dediğini aktarır.³³ Osmanlı ahlâkçılarının bu görüşleri bir bakıma gelin-kaynana çekişmelerinin de çözümü gibidir. Bu bakımdan evlilikte sağlık, yaşlılık gibi bakılmayı gerektiren

³⁰ Hüseyin Remzi, **Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk**, İstanbul 1315, s. 23.

³¹ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 180.

³² Hüseyin Hüsnü, **Rehber-i Hayat**, Evkâf-ı İslamiye Matbaası 1335, s. 28–29.

³³ Hüseyin Remzi, **Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk**, s. 156.

özel durumlar yoksa evlenen gençlere ayrı evde yaşama imkân ve fırsatı verilmelidir. Bununla beraber yeni evli çiftler de ebeveynlerine karşı anlamlı, saygın, süreklilik arz eden bir ilişki kurarak yaşamın nimet ve külfetlerini beraberce kucaklamalıdır.³⁴

Osmanlı ahlâkçısına göre, ailenin devam ve mutluluğunu sağlayan diğer bir faktör de aileyi meydana getiren bireylerin birbirlerine karşı olan görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirmesidir. Şimdi bu görevleri ve sorumlulukları ele alalım.

3. Aile Bireylerinin Birbirlerine Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Aile bireylerinin birbirlerine karşı olan bu sorumluluklarını, "eşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları, anne-babanın evladına karşı görevleri ve sorumlulukları, evladın anne-babasına karşı görevleri ve sorumlulukları ve kardeşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları" başlıkları altında ele alabiliriz.

3.1 Eşlerin Birbirlerine Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Ailenin temeli olan karı-koca birbirlerini tamamlayan bir can gibidir. Sağlık-hastalık, fakirlik-zenginlik, saadet-sıkıntı zamanlarında birbirlerine destek olmalı, birbirlerine güvenmelidirler. Karı-koca, küçük büyük her konuda bu esaslara dikkat ederlerse hayattaki pek çok güçlüğü kolaylıkla aşabilirler. Eşler nasıl evlendikleri zaman birbirlerinin kusurlarına bakmamışlarsa, aynı şekilde evlendikten sonra da birbirlerinin kusurlarına bakmamalı ve birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmelidirler.³⁵

Eşlerin birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarını Mehmet Said ve Ali Seydi, iki kısımda ele almışlardır. Onlara göre bu sorumluluklar, müstakil ve müşterek sorumluluklar olarak ikiye ayrılır. Müstakil sorumluluklar kocanın karısına karşı sorumlulukları ve kadının kocasına karşı sorumluluklarını ihtiva ederken, müşterek sorumluluklar ise karı-kocanın ikisinin birden mükellef oldukları sorumluluklardır.³⁶

Osmanlı ahlâkçısı müşterek sorumlulukları sadakat, güven, hürmet ve yardımlaşma olarak zikrederler. Sadakat, eşlerin birbirlerine

³⁴ Şefik Sevim, **Çocuk Eğitimi ve Aile**, İstanbul 2006, s. 183.

³⁵ Necib Asım, **Ev Kızı**, İstanbul 1307, s. 39-40.

³⁶ M. Said, **Ma'kes-i Fazilet**, s.73-75; Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye**, s. 55.

karşı ilk görevi olarak sayılmakta ve evliliğin esası olarak kabul edilmektedir.³⁷ M. Adil, evlilikte saadetin ancak sadakatle sağlanabileceğini, eşlerin birbirine güvenmemesinin ise saadeti yok edeceğini ileri sürer.³⁸

Eşlerin birbirlerine karşı ikinci görevi ise güvendir. A. Şeref, ev işlerine ait konuları eşlerin birbirleri ile paylaşıp, bu konuda birbirlerine güven duymalarının aileye büyük bir kuvvet kazandırdığını ifade eder. Ona göre, birbirinden emin olmayan eşlerin arasındaki ilişki hakiki bir birliklilik değildir.³⁹ Eşler arasındaki bu güven duygusu, muhabbeti de beraberinde getirmektedir. Muhabbet de eşler arasında mutluluğun önemli şartlarından biridir. Eşler birbirlerine muhabbet duyup birbirlerinin zararsız olan kusurlarına aldırış etmemelidir. Eşler arasında emniyet ve muhabbet kalktığında ise artık eşler birbirlerinin kabahatlerini bulmaya çalışır ki bu aile içinde huzursuzluğa neden olur.⁴⁰

Eşler arasındaki muhabbeti artıran vasıtalardan birisi eşlerin birbirleri ile şakalaşmalarıdır. Bu konuda Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Aişe (ra) annemizle şakalaşmalarını örnek gösteren Ali Seydi, şakalaşmanın aile içindeki muhabbeti arttırıcı etkisine dikkat çeker.⁴¹ Bu yüzden eşler en samimi ve içten muhabbetlerini, en latif sözlerini birbirlerine söyleyip birbirlerinin sevinç ve kederlerine ortak olmadırlar.⁴² Muhabbet, çiftlerin aralarındaki ilişkinin geleceğini etkileyeceğinden eşler, aralarındaki samimi muhabbetin devamına dikkat etmelidirler.⁴³

Müşterek görevlerin üçüncüsü ise hürmettir. Eşler birbirlerine karşı hürmetkâr ve hatırşinas olmalı, birbirlerine haksız yere bağırıp çağırmamalı ve kötü muamelede bulunmamalıdırlar. Çok gerekli ise güzelce nasihat etmelidirler.⁴⁴ Muslihiddin Adil, eşler arasında tam bir eşitlik olması gerektiğini belirtir. Ona göre, karşılıklı hürmet eşleri birbirlerine yaklaştırarak birbirlerinin kıymetini daha iyi takdir etmesini, birbirlerine

³⁷ Aleksî Bertyan, **Mebâdi-i Felsefe-i İlmîyye ve Felsefe-i Ahlâkiyye**, II, çev. Salih Zeki, İstanbul 1333, s. 193-194.

³⁸ Muslihiddin Adil, s. 90-92.

³⁹ Abdurrahman Şeref, s. 84.

⁴⁰ Mehmet Said, **Vezâifü'l-inâs**, İstanbul 1311, s. 14; Ebu'l-Muammer Fuad, s. 95.

⁴¹ Ali Seydi, **Ahlâk-ı Dinî**, s. 45-46.

⁴² Ali İrfan Eğribozî, **Mufasssal Ahlâk-ı Medenî**, İstanbul 1328-1329, s. 262-263.

⁴³ Hüseyin Hüsnü, **Fihrist-i Ahlâk**, İstanbul 1312, s. 25.

⁴⁴ Abdurrahman Şeref, s. 84-85.

karşı daha şefkatle bakmasını sağlar.⁴⁵ Ebu'l Muammer, eşlerin birbirlerine karşı "sen" yerine "siz" demeleri ve birbirlerine güzel davranmaktan asla vazgeçmemeleri gerektiğini bildirir.⁴⁶ Aile bireylerinin birbirlerine karşı bu şekilde davranmaları ve yapıcı yaklaşımları, bazı aile bireyleri tarafından yapılabilecek hata ve yanlışların ön yargısız bir şekilde değerlendirilip düzeltilmesini sağlayacaktır.⁴⁷

Müşterek görevlerin sonuncusu ise yardımlaşmadır. Eşlerin birbirleri ile yardımlaşması, evliliğin maksatlarından birisidir. Nikâh ile iki taraf kötü günlerde birlikte olmak üzere birbirlerine söz vermişlerdir. Abdurrahman Şeref eşi hasta iken onu terk eden erkeğin namert hükmünde sayıldığını belirtir.⁴⁸ Eşler, bu dünyanın zorluklarına birlikte göğüs germeye mecburdurlar. Bu dünyada erkeğin ve kadının daha yatkın olduğu işler vardır. Bu sebepten, eşler hayatın getirmiş olduğu zorlukları kendi aralarında yardımlaşarak gidermelidirler.⁴⁹

Eşlerin müşterek görevlerinden sonra, şimdi de eşlerin birbirlerine karşı bireysel olarak yükümlü oldukları görev ve sorumluluklarına geçebiliriz.

3.1.1 Erkeğin Eşine Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Erkeğin eşine karşı görev ve sorumluluklarının başında eşinin gücü ölçüsünde giyecek, yiyecek gibi tabii ihtiyaçlarını karşılaması gelmektedir. Bunun dışında eşinin namusunu muhafaza etmek, ona güzel muamelede bulunmak, eşine karşı şefkat göstermek erkeğin en önemli sorumluluklarından biridir. Çünkü insan eşiyle ne kadar güzel geçinirse o kadar rahat etmiş olur. Bu konuda Hz. Peygamber (sav) "*Sizin hayırlımız, ehliniz için hayırlı olandır*"⁵⁰ buyurmuşlardır.⁵¹

Kadınların dünyevi ihtiyaçlarını temin etmek kocanın ilk görevlerinden biri olduğu gibi, erkeğin eşine dinî bilgileri öğretmesi ve din hu-

⁴⁵ Muslihiddin Adil, s. 90-92.

⁴⁶ Ebu'l-Muammer Fuad, s. 96.

⁴⁷ Rıza Ramazanî, *İslam'da Aile Hukuku ve Ahlâkı*, İstanbul 2010, s. 104.

⁴⁸ Abdurrahman Şeref, s. 86.

⁴⁹ Muslihiddin Adil, s. 90-92.

⁵⁰ İbn Mace, Nikah 50; Tirmizî, Menâkıb 85

⁵¹ Ahmet Nazif, *Ahlâk-ı Diniye ve Vezâif-i İslâmiye*, İstanbul 1331, s. 22-23; Mehmet Said, *Ma'kes-i Fazilet*, s. 73-75; Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiyye (Devre-i Ülä 1. Sınıflar İçin)*, İstanbul 1332, s. 91; Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye*, s. 55; Mehmet Said, *Vezâifü'l-inâs*, s. 14, 20.

susunda eşini bilgilendirmesi de başlıca görevlerindendir.⁵² Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus "Ey iman edenler! Siz kendinizi ve ehlinizi ateşten koruyunuz"⁵³ şeklinde bildirilmiştir.

Erkeğin eşine karşı diğer görevleri ise şu şekilde bildirilmektedir: Bütün ihtiyaçlarını temin etmek, ona güzel sözlerle hitap etmek, hanımı ile yeri geldiğinde şakalaşmak, camiye gitmek istediğinde müsaade etmek, ev işlerinde yardımcı olmak, yapılan yemeğin noksanından bahsederek hatırını kırmamak, ona karşı hayrı tavsiye edip iyi davranmak.⁵⁴ Abdullah Şevket özellikle bu son maddeye dikkat çekerek, kocasına karşı kendisini lisan ile savunmaktan başka bir imkânı olmayan kadınlara karşı iyi davranmanın önemine dikkat çeker.⁵⁵ Bunlara ek olarak Mehmet Said, erkeğin ev işlerini hanımına bırakmamasını, eşinin akrabalarına karşı hürmet göstermesini tavsiye eder.⁵⁶ Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber (sav)'in de zaman zaman ev işlerine yardımcı olduğuna dair rivayetler görmekteyiz. Ev işlerinde erkeğin eşine yardımcı olması, aile içi muhabbetin devamı açısından büyük önem taşır.⁵⁷

Erkeğin eşine karşı görevlerini sayan ahlâkçılardan Mehmet Faik, erkeğin mutluluğu ailesi içinde bulması gerektiğini ifade eder. Ona göre, aile reisi olan erkek dışarıda ne kadar canı sıkılırsa sıkılsın, bu halini evine taşımamalı, hıncını ailesinden çıkartmamalıdır. Bunun eşine ve çocuklarına karşı büyük bir insafsızlık ve haksızlık olacağını belirten Mehmet Faik, erkeğin eşine ara sıra da olsa küçük hediyeler alarak onun gönlünü hoş tutmasını tavsiye etmektedir.⁵⁸

Erkeğin eşine karşı görevlerini sayanlardan biri de Ahmet Mithat'tır. Evine ve çocuklarına bağlı, onlarla ilgilenen bir erkeği gerçek bir "kahraman" olarak gösteren Ahmet Mithat, erkeğin evlendikten sonra

⁵² Osmanlı ahlâkçılarının bir nevi kadının eğitim görevini kocasına yüklemeleri, o dönemde kadınların eğitim durumu hakkında da bilgi vermektedir. Kocanın hanımına karşı böyle bir görevi olması genel manada kadınların erkeklere oranla eğitimsiz olduklarını göstermektedir.

⁵³ Tahrîm Suresi 66/6.

⁵⁴ Sufizade Seyyid Hulusi, **Mecmâu'l-adab**, çev. Naim Erdoğan, Saadet Yayınevi İstanbul s. 262–269.

⁵⁵ Abdullah Şevket, **Ahlâk-ı Dini**, s. 351–354.

⁵⁶ Mehmet Said, **Ma'kes-i Fazilet**, s. 69.

⁵⁷ Celal Yeniçeri, **Hukukî-Ahlâkî-Felsefî Boyutları ve Günceli İle İslam Ailesi ve Ev İdaresi**, İstanbul 2009, s. 79–80.

⁵⁸ Mehmet Faik, **Saadet-i Aile**, İstanbul 1316, s. 33–36.

bekârlık alışkanlıklarını bırakmasını, haftanın en az beş gecesini evinde eşi ve çocukları ile geçirmesini, en fazla iki gecesini ise hanımından izin almak kaydı ile arkadaşları ile dışarıda geçirebileceğini söyler. Ahmet Mithat, kocanın bütün vaktini dışarıda geçirmesi durumunda, evlenmeden önce birçok alanda kendisini geliştiren hanımının bu yöndeki mükte-sebatının boşa gideceğini belirtir. Ona göre kocanın dışarı çıkacağı gecelerde eşi ve çocukları ile dışarı çıkması onun şanındandır.⁵⁹

3.1.2 Kadının Eşine Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Aile içindeki mutluluğun sebepleri araştırıldığında bunun en büyük sebebinin eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmeleri olduğu görülür.⁶⁰ Yukarıda zikredildiği üzere erkeğin eşine karşı bir takım görevleri olduğu gibi, kadının da eşine karşı bir takım sorumlulukları vardır.

Kadının eşine karşı ilk görevi, ona hürmet ve itaat etmek, kocasının namus ve haysiyetine dokunacak her türlü hareketten sakınmak ve eşinin sözünden çıkmamasıdır.⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm'de de iyi kadınlar kocalarına itaat edip, kocalarının namusunu koruyanlar olarak tavsifedilmektedir.⁶² Mehmet Said ve Nazif Süruri, bu görevlere kocasının getirdiklerine kanaat etmek, kocasına göre yemek ve uyku vakitlerini ayarlamak, kocasının eşyalarını korumak, kocasının kendisine vermiş olduğu sırrı ifşa etmemek, kocasının sevinçli olduğu zaman kederli, kederli olduğu zaman sevinçli olmamak ve evinin işlerini güzelce sürdürmek gibi ikinci derecede sayılabilecek görevleri de ekler.⁶³

Mehmet Said'in ilave olarak belirttiği ev işleri ile ilgili hususların, kadının eşine karşı görevlerinden olmasına diğer Osmanlı ahlâkçıları da temas etmişlerdir. Abdurrahman Şeref, bu konuda kadının aslî görevinin evinin idaresi olduğunu ifade eder. Ona göre, erkek para kazanırken

⁵⁹ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s.133-145.

⁶⁰ Muallim Naci, **Mekteb-i Edeb**, İstanbul 1303, II / 142-144.

⁶¹ Ahmet Nazif, **Ahlâk-ı Diniye ve Vezâif-i İslâmiye**, s. 24; Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye**, s. 55; Ali Seydi, **Ahlâk-ı Dinî**, s. 47; Ali Seydi, **Musâhabât-ı Ahlâkiyye (Devre-i Ülä 1. Sınıflar İçin)**, s. 91; Mehmet Said, **Ma'kes-i Fazilet**, s.73-75; Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, İstanbul 1297, s.69.

⁶² Nisâ Suresi, 4/34.

⁶³ Mehmet Said, **Vezâifü'l-inâs**, s. 6-9; Nazif Süruri, **Terbiye-i İslamiyye**, Dersaadet 1326 s. 31-35.

kadının görevi ise bu parayı tasarruf ve idare etmektir.⁶⁴ Ali İrfan, kadının ev işleriyle meşgul olmasını hem eş hem de anne olmasına bağlar.⁶⁵

Osmanlı ahlâkçılarının kadının görevleri hususunda değindikleri diğer bir konu, sevgi ve muhabbetir. Kadın, eşine karşı son derece sevgi ve muhabbet beslemelidir. Bu sayede dünya hayatında karşılaşılabilecekleri zorlukların üstünden gelmek karı-koca adına kolaylaşacaktır. Kadın, kocasına her konuda yardım etmeli, kocasının teşebbüslerinde onu cesaretlendirmek ve destek olmak için çaba sarf etmelidir.⁶⁶ Kadın, kocasına karşı daima nazik olup bütün işlerinde eşine karşı şefkat, hilim ve güler yüzle muamele ederek kalbini kazanmalıdır.⁶⁷

Osmanlı ahlâkçıları, kadının eşine karşı görevlerini zikrederken, erkeklerin de kadınlara yumuşak davranmaları gerektiğini belirtirler. M. Said, erkeklerin kadınlardan ev işleri ve çocukların terbiyesi dışında bir şey beklemeye hakları olmadığını zikrederken,⁶⁸ Nazif Süruri ise Hz. Peygamber (sav)'in "*Sizden en kâmil mümin olanımız ahlâken en güzel olanınız ve yine en hayırlınız eşine hayırlı olandır*"⁶⁹ buyurduklarını bildirir.⁷⁰

Ebu'l Muammer, kadının eşine karşı son derece hürmetkâr olması gerektiğinin altını çizer. Ona göre, kocası bazen münasebetsizliklerde bulunsa bile kadın, kocasına hürmetten dışarı çıkmamalı ve herkesin yanında olmamak şartı ile onunla uygun bir şekilde konuşarak yumuşak davranmalıdır. Çünkü kadın üzerinde kocasının çok büyük hakkı vardır. Örneğin, eşinin izni olmaksızın bir kadının komşusunu hatta babasının evini ziyaret etmesi bile doğru görülmemiştir.⁷¹ Erkeğin eşinin üzerine pek çok hakkı olduğunu Mehmet Said, Hz. Peygamber (sav)'in "*Bir kadın, beş vakit namazını kılar, Ramazan orucunu tutar, uzunu hıfzeder ve zevcine itaat eyler ise, Rabbinin cennetine girer*"⁷² hadisi ile delillendirir.⁷³

⁶⁴ Abdurrahman Şeref, s. 87–88.

⁶⁵ Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 265.

⁶⁶ Keçecizade Ş. bint Macid, *Kendini Zevcine Sevdirmek Sanatı*, Dersaadet 1321, s. 6, 20.

⁶⁷ Nazım, *İslam Hanımları ve Âlem-i İslamiyette Hayat-ı Aile*, İstanbul 1900, s. 20; Sufizade Seyyid Hulusi, s. 270–271.

⁶⁸ Mehmet Said, *Ma'kes-i Fazilet*, s.72.

⁶⁹ Tirmizi, *Kitabu'r-ında'* 11.

⁷⁰ Nazif Süruri, s. 31–35.

⁷¹ Ebu'l-Muammer Fuad, s. 98.

⁷² Buhari, *Miskat*, 2:202

⁷³ Mehmet Said, *Vezâifü'l-inâs*, s. 41–42.

3.2 Anne-Babanın Evladına Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Evlenmenin, aile kurmanın en önemli amacı evlat yetiştirmektir. Anne-babalar evlat yetiştirirken onların kendilerine Allah'ın bir lutfu ve emaneti olduğunu unutmamalıdır. Evlatların kendilerine bir emanet olmasından dolayı ebeveynin çocuklarına karşı sorumlu olduğu bir takım görevleri vardır. İslam'ın bu husustaki emri anne-babanın evlatlarını himaye, hüsn-i talim ve terbiye merkezindedir. Cenâb-ı Hakk, Kurân-ı Kerîm'de "*Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun*"⁷⁴ emrederken, Hz. Peygamber (sav) de, "*Ebeveynin evladı üzerinde hukuku vardır, evlat ebeveyne veditir. Vediti Rabbanî olan evladın, hüsn-i terbiyelerine, sıhhat ve afiyet-i vücütlerine, su-i ahlâktan muhafazalarına bakmak vazifedir, bakılmazsa günah olur.*" buyurmaktadır.⁷⁵ Bu bakımdan çocuğun bu dünyada yapmış olduklarının, anne-babası üzerinde sadece bu dünyada değil, ahirette de etkisi olduğunu anlıyoruz. Bu yüzden anne-baba çocuklarını semeresini ahirette görecekları değerli bir sermaye veya sonucunu ahirette alacakları bir imtihan gibi görmelidirler. Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerîm'de malların ve çocukların insanlar için birer imtihan sebebi olduğunu bildirmektedir.⁷⁶

Anne-babanın evlatları ile ilgili sorumlulukları, evlatları daha doğmadan başlamaktadır. Ebeveynin daha çocuk doğmadan önce çocuğa nasıl bakılacağını araştırıp öğrenmesi gerekir. Bu konuda anne-baba ulaşabileceği kadar eseri okumakla beraber, tecrübe sahibi olanların tecrübelerini de sormalıdır. Bu sayede anne-baba evlatlarının doğumu ile beraber şaşkınlığa uğrayıp acemilik çekmez.⁷⁷

Osmanlı ahlâkçıları ana-babanın evladına karşı olan görevlerini zikrederken bazı farklılıklar gösterebilir de güzel bir isim koymak, süt emzirmek gibi görevleri en başta zikretmişlerdir. Osmanlı ahlâkçılarının söylemiş oldukları diğer görevler ise, çocukların iaşesi, himayesi, sağlıklarının korunmasına dikkat edilmesi⁷⁸, onlara karşı güzel muamele edil-

⁷⁴ Tahrîm Suresi, 66/6.

⁷⁵ Nazîf Süruri, s. 22-24.

⁷⁶ Enfâl Suresi 8 / 27-28.

⁷⁷ Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 162-163.

⁷⁸ Mehmet Said, **Vezaîf-i'l-inâs**, s. 6-9; Ahmet Mithat, **Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezaîfi**, İstanbul 1317, s. 20; Hasan Hüsnü, **Hulasa-ı Medeniyet-i İslamiye**, Dersaadet 1304, s. 13; Ali Rıza, **İlm-i Ahlâk**, s. 189.

mesi, bir sanat öğretilmesi⁷⁹, uygun yaşa geldiklerinde evlendirilmesi yanında⁸⁰ onlara İslamiyet'in âdabını, dinin akaidini öğretmek, farz olan ibadetlerin yerine getirilmesine alıştırmak, haram şeylerin zararlarını anlatmak, dine karşı muhabbet duymalarını sağlamaktır.⁸¹

Ebeveynin ilk görevinin evladı doğduğunda ona güzel bir isim vermek olduğunu belirtmiştik. Anne-babanın, evliliğin temel amacı olan evlatları dünyaya geldiğinde Cenâb-ı Hakk'a şükredip, dünyaya gelen çocuklarına güzel bir isim koyması gerekir.⁸² Ebeveynin çocuğuna koymuş olduğu isim, hem dünya hem de ahirette geçerlidir. Hz. Peygamber (sav) bu konuda, "*Evladın anne-babası üzerindeki hakları güzel bir isim koymak ve güzel bir edeptir*"⁸³ buyurmuşlardır.⁸⁴ Hangi dilde olursa olsun, çocuğa verilecek isim onun yetiştiği toplumda ve bulunduğu kültür çevresinde alay konusu yapılmayacak ve onu küçük düşürmeyecek isimlerden olmalıdır.⁸⁵ Gerçekten de günlük hayatımızda karşılaştığımız insanlara dikkat ettiğimizde, kendilerine konulan isimlerin karakterlerini etkilediğini görürüz. Konulan isim, karakter ve şahsiyet oluşumunu olumlu yönde etkiler. İsmi sahibi, fitrî bir temayül ile isminin manasına ve ismini taşıdığı peygambere veya tanınmış şahsa yakınlık duyacak, onunla kendisi arasında paylaşacağı ortak bir payda, bir takım özellikler arayacaktır.⁸⁶ Hz. Peygamber (sav), güzel isim koymanın önemini şöyle açıklar: "*Sizler kıyamet günü isimlerinizle ve babalarımızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse isimlerinizi güzel koyun.*"⁸⁷

Ebeveynin evlatlarına karşı ikinci görevi ise, doğduklarında kendi ihtiyaçlarını gideremeyen bu emanetlere güzel bir şekilde bakıp helalinden emzirilmelerini sağlamaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de de çocuğun süttten

⁷⁹ Sufizade Seyyid Hulusi, s. 254–256.

⁸⁰ Mehmet Said, **Ma'kes-i Fazilet**, s. 77; Hüseyin Hüsni, **Fihrist-i Ahlâk**, s. 25–26.

⁸¹ Ahmet Nazif, **Ahlâk-ı Diniye ve Vezâif-i İslâmiye**, s. 28–29; Mehmed Raif Efendi, **Makâsıdu't-talibin**, çev. Abdülkadir Dedeoğlu, Osmanlı Yayınevi İstanbul, s. 211.

⁸² Ahmet Rıfat, **Bergüzar**, s. 42–43.

⁸³ İbn Mâce, Edeb 3.

⁸⁴ Mehmet Tevfik, **Meziyyetü'l-İslamiyye**, Dersaadet 1306, s. 44.

⁸⁵ Muammer Yakışır, **Ebeveyn ve Evlat İlişkisi Üzerine**, Konya tarihsiz, s. 29; Şefik Sevim, s. 182.

⁸⁶ Cemal Ağırman, "Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sivas 1998, s. 123–143.

⁸⁷ Ebu Davud, Edeb 69.

kesilmesinin iki yıl içinde olduğu belirtilmektedir.⁸⁸ Anne eğer çocuğunu emzirecek durumda olduğu halde emzirmezse, annelik görevinde eksiklik yapmış kabul edilir.⁸⁹Bu konuda baba –eğer annesi emzirecek durumda değilse- çocuğunun sütannesinin mutedil bir mizaç ve güzel ahlâka sahip helal lokma yiyen birisi olmasına dikkat etmelidir.⁹⁰

Çocuklar büyüyüp kendi ihtiyaçlarını giderinceye kadar anne ya da anne makamında birisinin koruma ve bakımına muhtaçtırlar. Anneler yavrularının bakımını severek yerine getirirler. Bu bakım sırasında ilk görevleri yavrularını emzirmektir. Bu görev yavrusunun ihtiyacına göre iki yıl kadar sürebilir. Bundan sonra da annenin görevi bitmez daha uzun yıllar evladını himaye etmek suretiyle devam eder. Hatta öyle ki, yavruları kendi ihtiyaçlarını karşılayabilseler dahi annenin kanatları sanki onların üzerinde bir koruyucu olarak durur. İşte cennetin annelerin ayakları altında olmasının bir sebebi de budur.

Anne-babanın evlatlarına karşı üçüncü görevi, belki de en önemlisi onların terbiyeleridir. Her şahsın sahip olduğu iyi ve kötü ahlâkın birinci derecede sorumlusu ebeveyni olduğundan, çocuklarının talim ve terbiyelerinden anne-babaları sorumludur.⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus "*Gerçekten hüsrana uğrayanlar, kıyamet günü hem kendilerini hem de ailelerini ziyana sokanlardır. Bilesiniz ki, bu apaçık hüsrandır.*" şeklinde geçmektedir.⁹² Anne-baba, çocuklarının kabiliyetli olduğu sahada tahsiline çaba göstermeli, eğer okumaya kabiliyeti yoksa da uygun bir işle meşgul olmasına yardımcı olmalıdırlar.⁹³ Başka bir deyişle anne-babalar, evlatlarını hayata hazırlamalıdırlar. Ahmet Mithat ve Mehmet Faik bu durumu, kedinin yakalamış olduğu fareyi öldürmeyip, avcılığı öğrenmesi için yavrusuna getirip, ona avcılığı öğrenmesi için fırsat vermesine benzetmektedir. On-

⁸⁸ Lokman Suresi 31 /14.

⁸⁹ Paul Doumer, s. 181–182.

⁹⁰ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s.70–71; Hüseyin Hüsnü, **Fihrist-i Ahlâk**, s. 25–26.

⁹¹ Mehmet Said, **Ma'kes-i Fazilet**, s.77; Kam, **Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk**, s. 104; Ahmet Mithat, **Peder Olmak Sanatı**, s. 7–8. Terbiye konusunda M. Sadık Rıfat Paşa özellikle kız evlada verilecek terbiyeyi ön plana çıkarmaktadır, M. Sadık Rıfat Paşa, **Zeyl-i Risale-i Ahlâkiye**, İstanbul 1275, s. 23.

⁹² Zümer Suresi, 39 / 15.

⁹³ Hüseyin Hüsnü, **Fihrist-i Ahlâk**, s. 25–26.

lara göre, çocuğu hayata hazırlayan ilk mektebi, aile ocağı ve anne kucağıdır.⁹⁴

Ailede verilen eğitim, çocuğun eğitim ve öğretim hayatının ilk basamağını oluşturduğundan çocuğun eğitim hayatının bütününe etkileyecektir. Aile içindeki eğitim, toplumun kalkınmasını da etkileyeceğinden, anne-babanın bu görevi aynı zamanda topluma karşı olan bir görev hükmündedir.⁹⁵ Şemseddin Günaltay, ailenin bu görevini yerine getirmediğinde çocuğun hayat mücadelesine yenik başlayacağını belirtir. Ş. Günaltay'a göre, akıl ve muhakemeden ziyade içgüdü ve temayüllerin hâkim olduğu çocukluk devresinde kazanılan alışkanlıklar, kolay kolay bırakılmaz. Bu sebeple aile yuvası aynı zamanda bir fazilet mektebi olmalıdır. Çocuk burada ahlâkî faziletlerin her gün daha parlak bir numunesini görebilmelidir. Cismani, fikri ve ahlâkî terbiye konusunda aileler, mekteplerin yardımcısı olmalıdır.⁹⁶

Ailede çocuğun terbiyesinde, annenin rolü babaya göre daha fazladır. Necib Asım, bir kadının asıl vazifesinin çocuk yetiştirmek olduğunu belirtir. Bu bakımdan anne adayının bu konudaki bilgileri öğrenmesi gereklidir. Çocuk konuşmaya başladığından itibaren annesine birçok şey sorar. Valide, bütün bu suallere sabırlı ve çocuğun anlayacağı bir şekilde cevap vermeli, "Sus çocuk, canımı sıkma, kafamı kazana çevirdin" gibi sözler kullanarak çocuğun gönlünü kırmamalıdır. Anne bu konuda çocuktaki öğrenme merakını söndürmemeli ve onu öğrenmeye teşvik etmelidir. Annenin bu görevi çocuk okula başlayınca da devam eder. Çocuk okulda anlayamadığı şeyleri annesine sorabilmeli, okulda öğrendiği şeyleri annesi ile pekiştirebilmelidir. Anne gerek ev içinde gerekse dışarıda, çocuğunu örnek alabileceği kötü şeylerden uzak tutmalı, evladını güzel huylara alıştırmalı, onlara küçük yaştan itibaren hayvanlara karşı merhametli davranmayı öğretmelidir. Çünkü hayvanlara karşı eziyet eden çocuklar ileride aynı duyguyu insanlara karşı da duyabileceklerdir. Annenin çocuğunu terbiye etmesi ve onun eğitim-öğretimine yardımcı olabilmesi için annenin bu konularda bilgi sahibi olması ve sürekli kendini

⁹⁴ Ahmet Mithat, *Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi*, s. 37–39; Mehmet Faik, *Saadet-i Aile*, s. 46–47.

⁹⁵ Ahmet Mithat, *Peder Olmak Sanatı*, s. 197–199; Ebu'l-Muammer Fuad, s. 5–6.

⁹⁶ Günaltay, s. 266–267.

geliştirmesi gereklidir.⁹⁷ Mehmet Faik, bir anne olarak kadının en birinci başarısının memleketine iyi bir evlat yetiştirmek olduğunu ifade eder.⁹⁸ Kadının en büyük sıfatının annelik olduğunu belirten Ahmet Rıza, Hz. Peygamber (sav)'in "*Cennet annelerin ayakları altındadır*"⁹⁹ hadisine atıfta bulunarak, Hz. Peygamber (sav)'in cennetin annelerin ayağı altında olduğunu söylediğini; kadınların ayakları altında demediğini belirtmiştir.¹⁰⁰

Bu hususta Osmanlının kurtuluşunun sağlam bir aile yapısında olduğunu ifade eden Celal Nuri, sağlam aile yapısını kuracak kişilerin de kadınlar olacağını ifade eder. Bunun için ise zaten ekonomik hayatta olmayan kadınların eğitime dikkat edilmesi, onların gelecek nesilleri hayata hazırlayacak birer mürebbi gibi yetiştirilmesi gerektiğini belirtir. Bu bakımdan ona göre, anne ve eş olarak kadın öncelikle bir pedagoğdur. Bu yüzden de annenin, çocuğunun nasıl yetiştirilmesi gerektiğini, bu süreçte kendisine gerekli psikolojik, pedagojik ve fizyolojik bilgileri bilmesi gereklidir.¹⁰¹

Ahmet Hamdi Akseki ve Muslihiddin Adil, anne-babanın toplumu ilgilendiren bu görevinin de onun geleceğini inşa etmek olduğunu belirterek Hz. Ali (ra)'ın tavsiyelerini aktarır. Hz. Ali (ra), bu konuda ebeveynine "*Evlatlarınızı bulduğunuz zamandan gayri bir zaman için talim ediniz. Çünkü onlar sizin zamannızdan başka bir zaman için yaratılmışlardır. Çocuğun terbiyesinde sakın kusur etme, çünkü o senin zamanının gayri bir zaman için yaratılmıştır.*" tavsiyesinde bulunmaktadır.¹⁰²

Çocuğu kabiliyetleri doğrultusunda bir sanata ya da işe yönlendirmek ve bu doğrultuda ona yardımcı olmak anne-babaların başlıca görevlerindedir.¹⁰³ Bu husus, çocuğun kabiliyetli olduğu alanda hem kısa sürede maharet sahibi olmasını, hem de kendisine ve milletine faydalı olmasını sağlayacaktır.

⁹⁷ Necib Asım, s. 42–48.

⁹⁸ Mehmet Faik, **Saadet-i Aile**, s. 80–81.

⁹⁹ Nesâî, Cihad, 6.

¹⁰⁰ Ahmed Rıza, **Vazife ve Mesuliyet: Kadın**, s. 43.

¹⁰¹ Celal Nuri, **Kadınlarımız**, s. 119–121.

¹⁰² Ahmet Hamdi Akseki, **Dinî Dersler**, Evkâf-ı İslamiye Matbaası 1339-1341, II / 238; Muslihiddin Adil, s. 93–94.

¹⁰³ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s. 71.

Anne-babaların, evlatlarının kendilerine bakabilecekleri çağa kadar onlara bakmakla mükellef oldukları yukarıda belirtilmişti. Ancak bu sadece maddi anlamda geçerli değildir. Ebeveynler, evlatlarını bu çağa gelinceye kadar manevi olarak da kendi ayakları üzerinde duracak şekilde yetiştirmeli¹⁰⁴ ve kötü ahlâkı itiyat etmeden güzelce terbiyesine gayret etmelidir. Çünkü çocuğun terbiyesi kötü olursa, bu kötülük büyüdüktan sonra da devam eder.¹⁰⁵ Anne-baba, çocukları kötü ahlâk ile muttasıf olsa bile onun ahlâkını düzeltmeye gayret etmelidir.¹⁰⁶ Ali Seydi, bir kişinin yapmış olduğu kötülükten anne-babasının da sorumlu olduğunu belirtir. Ona göre, evladını dinî ve ahlâkî kaidelere göre yetiştiren anne-baba, evlatlarına hem dünya hem de ahiret saadetini temin etmiş olur.¹⁰⁷ Anne-babanın evladını terbiye ederken dikkat etmesi gereken ana temalar en güzel şekilde Lokman Suresi'nde yer almaktadır. Bu surede Hz. Lokman (as) oğulcuğuna, Allah'a ortak koşmaması, anne-babasına iyi davranması, Allah'ın her şeyden haberdar olduğunu unutmaması, namazını dosdoğru kılması, iyiliği emredip kötülükten alıkoymasını, musibetlere karşı sabırlı olması, kibirlenmemesi ve sesini yükseltmemesi tavsiyelerinde bulunmaktadır.¹⁰⁸

Osmanlı ahlâkçıları, anne-babanın çocuklarını terbiye ederken dikkat etmesi gereken terbiye usullerine de değinmektedirler. Ahmet Mithat, bu konuda anne-babaların ilk olarak çocuklarına hangi yaşta neyin eğitim ve öğretiminin verileceğini bilmesi için pedagoji kitaplarını okuması gerektiğini belirtir.¹⁰⁹

Mustafa Hami, anne-babanın çocuklarını terbiye ederken, gerektiğinde ceza yöntemine başvurabileceğini belirtir. Ona göre bu cezanın sebebi, anne-babanın evlatlarına karşı olan sevgisidir. Ebeveynlerin, çocuklarının bütün hatalarını görmezden gelip hoşgörü ile karşılması onlara iyilik yaptığı manasına gelmez. Aksine çocukların yaptığı hatalara karşı ceza müessesesini harekete geçirmek, aslında anne-babanın çocuklarını önemseydiğini göstermektedir. Anne-babanın çocuğuna vereceği bütün görev ve yapacağı uyarılar çocukların kendi faydası içindir. Bu

¹⁰⁴ Hüseyin Remzi Miralay, **Ahlâk-ı Hamidi**, s. 63.

¹⁰⁵ Mustafa Zihni, **Mikyasü'l-ahlâk**, s. 88-89.

¹⁰⁶ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s.70-71.

¹⁰⁷ Ali Seydi, **Ahlâk-ı Dinî**, s. 52.

¹⁰⁸ Lokman Suresi, 31 / 13-19

¹⁰⁹ Ahmet Mithat, **Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi**, s. 139, 147-149.

konuda dikkat edilmesi gereken nokta çocuğun, hangi davranışından dolayı uyarıldığını ya da cezalandırıldığını bilmesidir. Çocuk bilmeden istenmeyen bir davranış yaptığında, bunun kötü bir davranış olduğu ona anlatılmalıdır.¹¹⁰ Ceza konusunda, Osmanlı ahlâkçıları çocuğun izzet-i nefsinin kırılmaması gerektiğini belirtirler. Sufizade Seyyid Hulusi, çocuğun istenmeyen davranışlar sergilemesi durumunda, onlara sert çıkışlar yapılmamasını, yerli yersiz azarlanmalarını, arkadaşlarının yanında çocuğu küçük düşürecek davranışlardan kaçınılmasını tavsiye etmektedir.¹¹¹ Mehmet Said ve Nazım da bu konuda anne-babanın çocuklarının yanlış davranışlarını tatlılıkla düzeltmesi, dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşmaları için onlara güzellikle yardımcı olmaları gerektiğini ifade ederler.¹¹² Çünkü kötü davranmak, çocuğu anne-babadan soğutacağı gibi, insana yakışan bir davranış da değildir.¹¹³ Osmanlı ahlâkçılarının ceza müeyyidesinden kasıtları dayak değildir. Ali Rıza bu konuda şöyle demektedir: “Validenin evlatlarına kötü örnek olacak şeylerden uzak durması, çocukların su-i harekâtına meydan vermemesi ve kabahatleri vukuunda onları dayakla terbiye etmeyip onları tehzîb ve tashih-i ahlâk etmelerine medar olacak surette nasihat ve kelâm-ı şirin ile iktiza etmesi gerekir.”¹¹⁴

Görüldüğü gibi, anne-babanın çocuğun eğitiminde gerektiğinde ceza yöntemine başvurabileceklerini belirtirken; bu cezanın dayak olmaması gerektiği vurgulanmıştır. Hatta verilecek cezada çocuğun “izzet-i nefsinin kırılmaması” gibi ince bir çizgi de vurgulanmıştır. Verilecek cezada bile yumuşaklıkla muamele edilmesi gerektiği ifade edilerek aynı zamanda günümüz eğitim sistemine ışık tutulmuştur.

Osmanlı ahlâkçılarının anne-babaları uyardığı konulardan birisi de ebeveynlerin çocuklarına güzel örnek olmaları gerektiğidir. Çünkü çocuk için taklit yoluyla öğrenme, önemli bir öğrenme yöntemidir.¹¹⁵ Şemseddin Günaltay, çocukların beynini her türlü görüntüyü alıp kaydetmeye

¹¹⁰ Mustafa Hami Paşa, *Vezâifu'l-Etfâl (Çocukların Vazifeleri)*, çev. Ahmet Almaz, İstanbul 2005, s. 19–24.

¹¹¹ Sufizade Seyyid Hulusi, s. 254.

¹¹² Nazım, s. 209–210; Mehmet Said, *Vezâifu'l-inâs*, s. 117–118.

¹¹³ Melekzade Fuad, s. 82.

¹¹⁴ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 188.

¹¹⁵ Akseki, *Dinî Dersler*, II / 239; Muslihiddin Adil, s. 94–95.

müsait hassas bir fotoğraf plağına benzetmektedir.¹¹⁶ Çocuk, “ana, baba, ekmek, su” demeyi, oturup kalkmayı ebeveynlerinden öğrendiği gibi iyi kötü her şeyi, her sözü yine onlardan görerek işiterek taklit eder. Ebeveynin söz ve fiilleri, çocukların öğrenmesinde doğal bir unsurdur.¹¹⁷ Bu yüzden anne-baba, çocuğun kusurlarının çoğunlukla kendilerinden kaynaklandığını akıllarından çıkarmamalıdır.¹¹⁸ Çocukların anne-babalarını taklit ettikleri ilk alan dil öğrenimidir. Özellikle annesinin lisanını taklit eden çocuğun dil eğitimi, çocuğun ilerideki dil gelişimi açısından da önemli rol oynar.¹¹⁹ Ali Rıza, güzel örnek olma konusunda ebeveynlerin sadece kendi davranışları ile örnek olmasını yeterli görmez, ebeveynlere çocuğa güzel örnek olacak kişilerle görüştürülmesini de tavsiye eder.¹²⁰ Çocuğun terbiyesinde güzel örnek olmanın önemini Ahmet Hamdi Akseki ayrıntılı bir şekilde şöyle ele almaktadır:

“...Ana-babanın vazifesi çocuğun sağlıklı bir şekilde büyümesine çalışıp ona iyi bir örnek olmaya gayret etmektir... Çocukların ahlâkî terbiyeleri için ana-babanın göstereceği tavır ve hareket kadar büyük ve tesirli bir şey olamaz. Bu devrede çocuk ebeveynini nasıl görürse öylece taklit eder. Bu devrede görmüş olduğu hal ve tavırları zaptetmek hususunda çocuğun hafızası adeta fotoğraf makinesine, işittiklerini zaptetmek hususunda ise gramofon plağına benzer. Ana-babanın ahlâkî kanunlara karşı en ufak laubaliliği çocuğun zihninde önemli izler bırakır.”¹²¹

Ebeveynin söz ve fiilleri çocuğun terbiyesi üzerinde ne kadar etkili ise, anne-baba arasındaki ilişkilerin de çocuk üzerinde büyük etkileri vardır. Muslihiddin Adil, çocukların anne-babaları arasında olan muhabbet veya nefret duygularından hızlıca etkileneceklerini belirtir. Babanın haşin bir tavır, validenin acı bir tebessümü, bu iki vücut arasında en küçük bir tezat çocuğun dikkatinden kaçmayacaktır.¹²²

Osmanlı ahlâkçılarının çocukların terbiyesi konusunda anne-babalara tavsiyede bulunduğu konulardan birisi de hikâyelerden faydalanmalarını gerektirir. Mehmet Faik, anne-babanın çocuklarına ahlâkî

¹¹⁶ Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, hzr. Musa Alak, İstanbul 1996, s. 266–267.

¹¹⁷ Mehmet Faik, *Saadet-i Aile*, s. 85.

¹¹⁸ Muallim Naci, *Mekteb-i Edeb*, I/13.

¹¹⁹ Ahmet Mithat, *Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi*, s. 68, 78, 132.

¹²⁰ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 193.

¹²¹ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 203–204.

¹²² Muslihiddin Adil, s. 94–95.

faziletleri öğretirken, başta ibret dolu kıssalar olmak üzere faydalı olabilecek her türlü yöntemden faydalanmalarını tavsiye eder. Anne-baba, hikâyelerde öğretilmek istenenleri de gerçek hayatla karşılaştırmalı ve desteklemelidir.¹²³ Ahmet Rifat, bu hikâyelerin doğruluk üzere olmasına dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, çocuğu terbiye etmek için masallardaki “umacı geliyor” türünden çözüm yollarına başvurulmamalıdır. Bunun yerine anne-baba, çocuk büyüdükçe gerekli gördüğü pedagojik yöntemlerden faydalanarak, dinin kurallarını, ahlâkî reziletlerin fenalıklarını, ahlâkî faziletlerin güzelliklerini yavaş yavaş anlatmalıdır.¹²⁴

3.3 Evladın Anne-Babasına Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

İlahi nimetler dışında insana verilen en büyük nimet ana-baba nimetidir. Çocuğu meydana getiren, her türlü ihtiyaçlarını karşılayan, terbiye eden, büyümesine ve gelişmesine yardımcı olan, ruhunu güzelleştiren, çeşitli sıkıntılara katlanarak her çeşit ihtiyaçlarını gece gündüz demeden yorulmadan karşılayan hep anne-babasıdır.¹²⁵

Ebeveynin evladı üzerindeki hakkı ve hukuku büyüktür. Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine ibadet edilmesini istemesinden hemen sonra anne-babaya iyiliği emretmiştir.¹²⁶ Evladın anne-baba ile münasebetinde, haksız da olsalar onlara karşı güzel muamele etmesi esastır. Anne-babamız bize kötülük de etseler, kâfir de olsalar kalplerini kırmamak görevimizdir. Anne-babanın bütün dediklerine –haksızlıkları olsa dahi Allah rızasını gözeterek ses çıkarmamak gereklidir.¹²⁷ Evladın anne-babasına karşı görev ve sorumlulukları bir fedakârlık olarak değerlendirilmemelidir. Bu, insan için dinî, ahlâkî, içtimâî bir insanlık vazifesidir. Bu yüzden vazifeyi hakkıyla yerine getirebilmek için yeri geldiğinde mahrumiyetlere bile katlanmalıyız. Ebeveynimizin gözlerinde memnun olduklarını gösteren bir şule-i muhabbet, dudaklarında geniş bir tebesüm görmek evlatlar için küçük bir saadet değildir.¹²⁸

Anne-babamızın bizler üzerinde birçok emek ve hakkı vardır. Özellikle, annelerimiz bizi dokuz ay karnında taşıyıp doğurduktan sonra,

¹²³ Mehmet Faik, **Saadet-i Aile**, s. 82–83.

¹²⁴ Ahmet Rifat, **Bergüzar**, s. 42–43.

¹²⁵ Hüseyin Öztürk, **Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile**, Ankara 1990, s. 120-121.

¹²⁶ Nisa Suresi 4/36; İsrâ Suresi 17/23.

¹²⁷ İsmail Hakkı, **Mevî'za**, İstanbul 1324, s. 261–263; Nazif Süruri, s. 18–20.

¹²⁸ Muslihiddin Adil, s. 96-97.

üç-dört sene gece gündüz bizlerin her türlü ihtiyacını karşılamak için kendi hayatlarından fedakârlık yapan kişilerdir.¹²⁹ Bütün dünya nimetlerinden vazgeçerek, geceleri uykusuz kalıp gündüzleri bütün vakitlerini evlatlarına ayırırlar. Hiç bıkmadan çocuklarına sabaha kadar ninniler söylerler. Bazen uykuya dalmış olan yavrusunu uyandırmamak için boğazına gelen öksürüğü bile önlemeye çalışan bir varlığın borcunu evlatları asla ödeyemez. Konuşmaya henüz başlamış bir çocuğun, suya, ekmeğe, ayakkabıya vs. kendince takmış olduğu isimleri, yavrusunun her hareketine dikkat kesilen annesinden başka kimse anlayamaz. Evladının derdinden yalnızca annesi anlar. Cenâb-ı Hakk'ın anneye bahşetmiş olduğu şefkat hissi, evladın ana rahmine düşmesiyle başlar, ancak evladın vefatıyla kaybolmaz. Anneler vefat eden evlatlarını her zaman gözyaşı ile hatırlarlar.¹³⁰ Bu şefkat hissi sayesinde anneler çocuklarına karşı eğitimcilik görevini bıkmadan usanmadan sevgi ile yerine getirirler.¹³¹ Ebu'l-Muammer Fuad, anne hakkının tarif edilemeyeceğini, annenin kıymetini hakıyla anlayabilmek için anne olmak gerektiğini ifade eder.¹³² Bu sebeple kişi kendisini dünyaya getirmekle ve kendisinin ihtiyaçlarını karşılamakla büyük bir zahmete katlanan annesinin çekmiş olduğu sıkıntıları iyice düşünmeli ve ebeveyni sayesinde sahip olduğu güzel ahlâk, terbiye, ilim, para gibi kendisini dünya ve ahirette refaha kavuşturacak şeyleri hep anne-babasına borçlu olduğunu unutmamalıdır.¹³³

Babanın da anne gibi evladına karşı fedakârlıkları çok büyüktür. Validemizin bize verdiği sütü hâsıl eden gıdadan, büyüyünceye kadar yiyip içtiğimiz, giydiğimiz şeylere kadar hepsi hep babalarımızın çalışmaları ile meydana gelmektedir.¹³⁴ Babalar, ailesinin geçimini sağlamak için gece-gündüz çalışmaktadırlar. Onların bütün yorgunluğu ailesi içindir. Bu bakımdan onların kıymetini bilerek gücümüzün yettiği ölçüde onlara yardımcı olmalı ve sözlerini dinlemeliyiz. Özellikle de yaşlılık dönemlerinde ana-babalık hakkını biraz da olsa ödeyebilmek için onlara elden geldiği kadar yardım edip, onları gözetmeliyiz.¹³⁵

¹²⁹ Oflu Muhammed Emin b. Hasan b. Hüseyin, *Nasâyihi-i İhvân*, İstanbul 1290, s. 4.

¹³⁰ Melekzade Fuad, s. 36-37.

¹³¹ Mustafa Hami Paşa, s. 17-18.

¹³² Ebu'l-Muammer Fuad, s. 30.

¹³³ Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 194-196.

¹³⁴ Ebu'l-Muammer Fuad, s. 30.

¹³⁵ Mustafa Hami Paşa, s.18.

Gecesini gündüzüne katıp ömürlerini uğrumuzda feda eden, uykusuzluklara katlanan, meşakatlere boyun eğen, kişinin anne-babasıdır.¹³⁶ Ebeveyn hakkı hususunda Hz. Peygamber (sav)'a, “*Ana-babama onların küçüklüğümde bana ettikleri gibi onların ihtiyarlıklarında lazım gelen hizmeti kendilerine ifa eyledim, acaba eda-yı hukuk etti mi?*” diye sorulduğunda, Hz. Peygamber (sav), “*Eda edemezsin, zira onlar senin hayatın talebiyle hizmet ettiler. Sen onların mevti talebiyle hizmet edersin*” cevabını vererek anne-baba hakkının ne kadar büyük olduğunu vurgulamışlardır.¹³⁷

Osmanlı ahlâkçıları evladın anne-babasına karşı olan görev ve sorumluluklarını genel olarak beş grupta toplayarak bunların “itaat, hürmet, şükran, muâvenet (yardım) ve muhabbet” olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁸ Mehmet Said'e göre ebeveynimize karşı ifa edeceğimiz görevler, bizler için adeta borç hükmündedir.¹³⁹ Abdurrahman Şeref ve Ali Rıza da, insanın ebeveynine karşı olan bu sorumluluklarını onların kalplerini kırmadan yapması gerektiğini ifade ederler.¹⁴⁰

Osmanlı ahlâkçıları evladın anne-babasına karşı ilk vazifesi olarak gördükleri itaat vazifesinin hem dinî hem de insanî bir sorumluluk olduğunu belirtirler. İnsanın sebep-i hayatı olan ebeveynine karşı itaati, onların arzu ve sözlerini yerine getirmekle olur.¹⁴¹ Aynı şekilde, anne-babanın hayır duasını almak, emirlerini iki elimiz kanda bile olsa yerine getirmek, onlara karşı yakışmayan sözler söylemekten, kusurlarını yüzüne vurmaktan, bir kabahatimizden dolayı bizi takdir etseler bile onlara gücenmekten kaçınmak, hep hürmet ve itaatin göstergeleri sayılmaktadır.¹⁴² Ancak buradaki itaat zorla değil, hiç karşı gelmeksizin iyilikle ve gönül hoşluğu ile olmalıdır.¹⁴³ Çocukta bu gönül hoşluğunu sağlayan ise evladın anne-babasının varlık sebebi olduğunu bilmesidir. Anne-baba evla-

¹³⁶ İsmail Hakkı, *Mevî'za*, s. 274.

¹³⁷ Mehmed Şükrü, s. 11.

¹³⁸ Mithat Sadullah, *Resimli Yeni Musâhabât-ı Ahlâkiye ve Medeniye*, İstanbul 1339, s. 59-61; Ali Seydi, *Ahlâk-ı Dinî*, s. 49-50; Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye*, s. 55-56; Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiye (Devre-i Ülä 1. Sınıflar İçin)*, s. 80-84; Kam, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, s. 106.

¹³⁹ M. Said bu listede şükran yerine minnettarlık tabirini kullanmaktadır. Mehmet Said, *Ma'kes-i Fazilet*, s.76.

¹⁴⁰ Abdurrahman Şeref, s. 92-95; Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 196.

¹⁴¹ Mehmed Şükrü, s. 9-10.

¹⁴² Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlâkiye (Mekâtib-i İbtidaiye İkinci Sınıflar İçin)*, s. 18-21.

¹⁴³ Necib Asım, s. 17-19.

dının yiyeceğini, içeceğini temin etmiş, evladının saadeti için adap, sanat ve dinî ilimlerin talimine gayret etmiştir. İnsanoğlu kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz olduğu çocukluk devrinden büyüünceye kadar anne-babası tarafından müşfikâne bir şekilde bakıldığından, insanın onlara karşı hürmet ve itaat etmesi bir insanlık görevidir. Onların bütün bu iyiliklerine karşılık, elimizden geldiği kadar onların hizmetlerinde bulunmaya gayret etmek, varlıklarında ve yokluklarında daima haklarında iyi söz söyleyerek onlar için hayır duada bulunmak ve hayatta buldukları süre içinde onlara hürmet, riayet ve yardım etmek üzerimize borçtur. İnsan anne-babasına karşı bu şekilde güzel davranmakla hem onların hayır dualarını almış hem de emr-i ilahîyi yerine getirmiş olur.¹⁴⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, "Allah insana anne-babasına iyi davranmasını tavsiye etmiştir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır."¹⁴⁵ ve "Rabbim, sadece kulluk etmenizi, ana babanıza iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine 'of' bile deme; onları azarlama; ikisini de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger ve "Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişler ise, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et! diyerek dua et"¹⁴⁶ diye buyurulmuştur.¹⁴⁷ Bu konuda Hz. İbrahim (as) in "Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, anne-babam ve inananları bağışla" şeklindeki duası da anne-babaya en güzel şekilde nasıl dua edileceğini göstermektedir.¹⁴⁸

Ali Nazima, anne-babasına itaat etmeyen ve onların duasını almayan kimsenin dünya ve ahirette mesut olamayacağını belirtir. Ona göre insan, eli ayağı daha iş tutmadığı, yürümeye iktidarı olmadığı hatta hazırlanmış olan yemeği bile yiyemediği zamanlarda hep yardımına koşan anne-babasının hakkını her ne şekilde olsun ödeyemeyeceği için onlara her vakit itaat ve hürmet göstermelidir.¹⁴⁹

Çocukların ebeveynlerine karşı bu ilk görevleri olan itaatten hürmet ve muhabbet doğmaktadır.¹⁵⁰ Muallim Naci ve A. Rıza, insanın ilk

¹⁴⁴ Ali İrfan Eğribozî, **Rehber-i Ahlâk**, İstanbul 1318, s. 45-47; Hüseyin Öztürk, s. 122.

¹⁴⁵ Lokman Suresi, 31 /14.

¹⁴⁶ İsrâ Suresi, 17/ 23-24.

¹⁴⁷ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s.74; Mehmet Tefrik, s.41-42; Abdullah Şevket, **Necâtü'l-Mükellefin**, İstanbul 1899, s. 268; Nazif Süruri, s.18-20; Akseki, **Ahlâk Dersleri**, s.205.

¹⁴⁸ İbrahim Suresi 14 / 41.

¹⁴⁹ Ali Nazima, **Ta'lim-i Vildan**, Dersaadet 1324, s. 34-35.

¹⁵⁰ Hüseyin Remzi Miralay, **Ahlâk-ı Hamidi**, s. 65.

hürmet ve muhabbet göstereceği canlının ebeveyni olacağını, eğer onlara hürmet ve muhabbet göstermezse hiç kimseye gösteremeyeceğini ifade eder. Onlara göre, Allah'tan korkan bir kimse sebab-i hayatı olan ebeveynine muhabbet ve hürmet eder. Bu muhabbet ve hürmet, onlara daima güzel davranmak, bütün işlerimizde görüşlerini almak, mümkün merteye ihtiyaçlarını karşılamak, elem ve kederlerini gidermek, uzakta bulduklarında sık sık arayıp hal ve hatırlarını sormak, yakında bulduklarında ise ziyaretlerine gitmek, hayır dualarını almak, vefatlarından sonra onları hayırlı bir şekilde anmak ve ruhları için Kur'ân-ı Kerîm okumakla yerine getirilir. Muallim Naci, insanın kendi ebeveynine nasıl davranır ise, ileride evlatlarının da kendisine aynı şekilde davranacağını düşünerek hareket etmesi gerektiğini ifade eder.¹⁵¹ Ali İrfan, bu konuda "Evladından muhabbet, hürmet ve muâvenet bekleyen, ebeveynine hürmet, muhabbet ve muâvenet etsin" sözünün ne kadar doğru bir söz olduğunu aktarır.¹⁵² Hüseyin Remzi ise, dünyada en güç şeylerden birisinin evlat yetiştirmek olduğundan, her çocuğun anne-babasına karşı sevgisini göstererek onların yorgunluklarını bu muhabbetle gidermeleri gerektiğini ifade eder.¹⁵³

Anne-babaya karşı şükran duygusu içinde olmak ve minnettarlık beslemek de görevlerimizden birisidir. Şükran, ebeveynimizin bizleri büyütmek, beslemek, giydirmek, eğitim hususlarında sarf ettikleri çabanın hep bizleri memnun etmek için olduğunu bilerek kendilerine ona göre güzel muamele etmektir.¹⁵⁴ Ebeveynlerine karşı olan bu şükran borcu çocuğun doğumundan başlayarak, anne-babanın evlatları için yapmış olduğu her fedakârlıkla artarak devam eder.¹⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de Allah "*Bana ve anne-babana şükret*"¹⁵⁶ buyurmaktadır. Allah'a olan şükür ibadetleri harfiyen yerine getirmekle olurken, ebeveyne olan şükür ise her namazın ardından anne-babaya dua ederek ve onlara karşı olan görevimizi yerine getirmekle olmaktadır.¹⁵⁷ Nazif Süruri, özellikle validelerin yavrularını bin bir zorlukla karınlarında taşıdığını, aynı şekilde eza çeke-

¹⁵¹ Muallim Naci, *Mekteb-i Edeb*, I/ 1-4; Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk*, s. 194-196.

¹⁵² Eğribozî, *Mufassal Ahlâk-ı Medenî*, s. 275-276.

¹⁵³ Hüseyin Remzi, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk*, s. 27.

¹⁵⁴ Mehmed Şükrü, s. 9-10.

¹⁵⁵ Paul Doumer, s. 146-147.

¹⁵⁶ Lokman Suresi, 31 / 14.

¹⁵⁷ Sufizade Seyyid Hulusi, s. 252.

rek doğurduğunu ve uykusuz kalarak sütüyle beslediğini belirterek ona karşı teşekkür edip beddualarını almaya sebep olacak davranışlardan kaçınmayı tavsiye eder.¹⁵⁸ Abidin Paşa, insanların anne-babalarının hayatta iken kendileri için yapmış oldukları sayısız fedakârlıkları, ölümlerinden sonra ise evlatlarının rahat etmesi için bıraktıkları mirası göz önüne alarak her zaman ebeveynlere karşı şükran duygusu içinde olması gerektiğini ifade eder.¹⁵⁹

Anne-babaya karşı Osmanlı ahlâkçılarının belirtmiş oldukları diğer bir görev ise onlara elimizden geldiğince yardımcı olmaktır. Ebu'l Muammer Fuad, bu yardımın maddî ve manevî olması gerektiğini belirtir.¹⁶⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de de infak edilecek yerler sıralanırken, ilk sırada ebeveyn zikredilmektedir.¹⁶¹ Muallim Naci ve A. Rıza, bu konuda evladın ebeveynlere karşı yardıma en çok borçlu oldukları vaktin anne-babanın ihtiyarlık zamanı olduğunu belirtir.¹⁶² M. Adil ve Ali İrfan, hayatlarını ve mallarını çocukları uğrunda sarf eden anne-baba için, özellikle onların ihtiyarlıklarında evlatlarının onların sevinç ve hüznelerini paylaşmaya, işlerini görmeye, gerektiğinde kendilerine maddeten ve manen yardım etmeye dinen, kanunen ve insaniyeten borçlu olduklarını ifade eder.¹⁶³ A. Rıza evladın evinde annesi ve babası için bir yerin olmasını bu maddî ve manevî yardıma örnek olarak verirken,¹⁶⁴ Mehmet Said bu yardımın evladın anne-babasının hem fiilen hem de kavlen rızalarını kazanacak şekilde olması gerektiğini belirtir.¹⁶⁵

Evladın anne-babasına karşı olan bir diğer vazifesi de onlara karşı muhabbetir. Anne-babasını sevmeyen, onlara karşı muhabbet duymayan kimse, nankör olarak kabul edilir. İnsanın ilk muhabbet duyacağı, seveceği kimseler olan ebeveynini sevmeyen kimse, ne toplum içinde birini sevebilir ne de toplum tarafından sevilir.¹⁶⁶ Evlatların ebeveynleri-

¹⁵⁸ Nazif Süruri, s. 18–20.

¹⁵⁹ Abidin Paşa, **Saadet-i Dünya**, Rodos 1312, s. 38–39.

¹⁶⁰ Ebu'l-Muammer Fuad, s. 30.

¹⁶¹ Bakara Suresi 2 / 215.

¹⁶² Muallim Naci, **Mekteb-i Edeb**, s. 10–13; A. Rıza, **İbtidâiyelere Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, Dersaadet 1331, s. 21.

¹⁶³ Eşribozî, **Mufassal Ahlâk-ı Medenî**, s. 275–276; Muslihiddin Adil, s. 96–97.

¹⁶⁴ A. Rıza, **Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk**, İstanbul 1316, s. 13.

¹⁶⁵ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s.74.

¹⁶⁶ A. Rıza, **İbtidâiyelere Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, s. 19

ne karşı olan muhabbet ve şefkat duygusu, evlatların anne-babalarının noksanlarını bir perde ile örtmesini ve onların hatıralarını güzellikle muhafaza etmelerini sağlar.¹⁶⁷ Evlatlar, anne-babalarına karşı olan sevgilerini, onlara karşı "of" bile demeyerek, kalplerini rencide edecek bir lisan kullanmayarak, yüzlerine öfke ile bakmayarak, davetlerine daima güler yüz ve yumuşak sözle mukabele ederek gösterebilirler.¹⁶⁸ Anne-babaya karşı ne derece sevgi ve muhabbet besleneceğini, onlara karşı ne kadar çok hürmet ve riayette bulunulması gerektiğini her vicdan sahibi insanın takdir edeceği şüphesizdir.¹⁶⁹

Ahlâk kitaplarında belirtilen evladın anne-babasına karşı görevleri, yukarıda sayılan beş madde ile sınırlı değildir. Bu hususta ahlâk kitaplarında bizler için oldukça detaylı tavsiyeler olduğunu görmekteyiz. Mustafa Hami evladın görev ve sorumlulukları konusunda anne-babanın sözünü dinlemek, ricalarını güler yüzle karşılayıp yerine getirilmesinde acele etmek ve istemedikleri şeylerden uzak durarak gönüllerini kazanmak gibi fiillerin çocuklar için en doğru davranış olduğunu belirtir. Mustafa Hami'nin üzerinde durduğu diğer sorumluluklar ise evladın anne-babasına güvenmesi ve saygı göstermesidir. Ona göre, anne-babasına tam olarak güvenip destek almayan çocuğun dünyada pek çok hataya düşeceği şüphesizdir. Çünkü güvensizlik insanı hataya, yalancılığa zorlamakta, yalancılık da insanı bütün kötülöklere doğru sürüklemektedir. Mustafa Hami bu güven ve saygının sadece yanlarında olduğumuz zaman değil, her zaman olması gerektiğini belirtir. Örneğin, kişi evlenip anne-babasının evinden ayrıldığında bile, sık sık yanlarına giderek karşılaştığı zor durumlar karşısında nasihatlerini ve hayır dualarını almalıdır.¹⁷⁰ Seyyid Hulusi anne-babaya saygı göstermek hususunda Hz. İsmail (as)'ın babasına "Ey Babacığım, sana nasıl emrediliyorsa öyle yap"¹⁷¹ dediğini zikrederek ebeveyne adları ile değil, güzel bir şekilde hitap edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁷²

Necib Asım, anne-babaya güvenip onların tavsiyelerini dikkate almayı, bizlerin eksikliklerini gidermek için bir şans olarak görür. Ona

¹⁶⁷ Aleksî Bertyan, II / 196.

¹⁶⁸ Akseki, **Dinî Dersler**, II / 239.

¹⁶⁹ Ebu'l-Muammer Fuad, s. 29.

¹⁷⁰ Mustafa Hamî Paşa, s.19.

¹⁷¹ Saffât Suresi, 37 / 102.

¹⁷² Sufizade Seyyid Hulusî, s. 249–250.

göre, hataları düzeltmek ve tekrarlamamak için, anne-babanın uyarı ve ikazları, hatta tekdirleri, hastalıklardan kurtulmak için içilen acı ilaç gibidir. Tadı acı, ancak sonuçları tatlıdır.¹⁷³ Bu sebeple, onların nasihatlerini dinlemeli, gösterdikleri yoldan gitmeliyiz. Zira onların bizlere söylemiş olduğu sözler, tecrübelerle elde edilmiş hikmetlerdir. Anne-babanın bu dünyada en çok hırs eylediği şey, evlatlarının saadetidir.¹⁷⁴ Abdurrahman Şeref, nasihat konusunda diğer ahlâkçılardan bir adım daha ileri giderek, anne-babanın nasihatlerinden tamamını tutmanın bizler için bir vazife olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre sadece bizleri doğurmakla yetinmeyip her gün bizlere göz kulak olup, talim ve terbiyemizi üstlenen ve bizlere karşı sayısız iyilikte bulunan anne-babamıza karşı bir borç altına girmişizdir.¹⁷⁵

Evladın ebeveynlerinden hangisine karşı, saygı ve hizmette öncelik vereceği konusunda Osmanlı ahlâkçıları, nesebin babadan gelmesi sebebiyle saygı gösterme hususunda babayı ön plana alırken, hizmette ise anne hakkını öne almakta, ikisi birden bir şey istediklerinde önceliğin anneye verilmesi gerektiğini ifade etmektedirler.¹⁷⁶ Anne ile baba hakkının kıyası konusuna Cenâb-ı Hakk, “*Annesi onu, karında, zorluğa uğrayarak taşımış, onu güçlkle doğurmuştur...*” diyerek dikkat çekmektedir.¹⁷⁷

Mehmet Said validenin babaya karşı bu önceliğini annenin evladını dokuz ay karnında taşıyıp onun kalbini kendi kalbi bilmesine, çocuğunun istikbalini kendi istikbaline tercih etmesine ve evladına karşı şefkat duygusunun babaya oranla daha fazla olmasına bağlamaktadır.¹⁷⁸ Bu yüzden çocukların en gerekli ve en büyük görevleri bir an bile annelerinin sözlerinden çıkmayıp daima annelerinin tavsiye ettiği güzel şeyleri yaparak hayır dualarını almaktır.¹⁷⁹ Annenin evlat için önemini anlatırken Ali Seydi, biri öksüz iki çocuğun konuşmasına yer vererek, öksüz çocuğun annesinin yokluğundan duyduğu ıstırapları, acıları anlatarak çocukların empati yapmalarını hedefler. Bu sayede diğer çocukların annelerinin varlığından dolayı farkında olamadıkları “anne sevgisi”nin yeri

¹⁷³ Necib Asım, s. 17–19.

¹⁷⁴ Hüseyin Remzi, **Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk**, s. 30.

¹⁷⁵ Abdurrahman Şeref, s. 92–95.

¹⁷⁶ Abdullah Şevket, **Ahlâk-ı Dinî**, s. 295; Abdullah Şevket, **Necâtü'l-Mükellefin**, s. 269.

¹⁷⁷ Ahkâf Suresi 46 / 15.

¹⁷⁸ Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, s.74; Mehmet Said, **Vezaîfü'l-inâs**, s. 112.

¹⁷⁹ Mustafa Hami Paşa, s. 17–29.

doldurulamaz bir sevgi olduğunu belirterek çocukların hayatta olan annelerine daha bir sevgi ve hürmetle bağlanmaları gerektiğini ifade eder.¹⁸⁰

3.4 Kardeşlerin Birbirlerine Karşı Görevleri ve Sorumlulukları

Kardeşlik, insanlar arasındaki en kuvvetli bağıdır. Damarlarında aynı kan dolaşan ve bedenleri bir mayadan teşekkül etmiş olanların arasındaki bağ, diğer insanların arasındaki ilişkiye benzemez.¹⁸¹ Aynı şartlar altında yetişen, aynı hisler, aynı emellerle büyümüş insanlar arasında saf ve samimi bir rabıta olması kadar tabii bir şey yoktur. Servet, miras ve mal gibi maddî şeylerin kardeşlik bağına gevşetmesi, dinî ve ahlâkî kaidelelele bağdaştırılamaz. Kişi için kardeşlerinin menfaati, kendi menfaatleri kadar önemli olmalıdır.¹⁸² Kardeşler arasındaki muhabbet, ailenin saadeti arttıran bir etkidir. Kardeşe Allah'ın kişiye bahşetmiş olduğu samimi, hakiki vefakâr bir dost olarak bakıp kıymetlerini bilmek gereklidir.¹⁸³

Kardeşler arasındaki en temel vazife, kardeşlerin birbirlerini yürekten sevmeleri ve birbirleri ile iyi geçinmeleridir. Büyük olanlar küçüklerini kollayıp ellerinden gelen yardım ve sevgiyi eksik etmemeli, küçük kardeşler de hiçbir zaman büyük kardeşini öfkeliendirecek ve üzecek davranışlarda bulunmamalıdır. Büyük kardeşler küçük kardeşlere güzel örnek olmalı ve küçük kardeşleri hata yaptığında onları şefkatle uyarmalıdır. Kişinin kardeşine kötü söz söylememesi ve anne-babasından sonra kardeşlerini gözetmede kendini vazifeli bilmesi kardeşlik görevlerindenir.¹⁸⁴ Kardeşlerin bu şekilde birbirlerinin hatalarını düzeltmek için birbirlerine destek olarak nasihat vermeleri, hatalarını düzeltmek için birbirlerine yardımcı olmaları kardeşliğin en büyük vazifelerinden sayılmaktadır. Bu bakımdan kardeşler bir bakıma birbirlerinin kontrolcüsüdürler.¹⁸⁵

Aile toplumun en küçük parçası olduğu için, aile içi ilişkiler aynı zamanda toplumsal ilişkilere ışık tutar. Buna göre, kardeşleriyle iyi geçi-

¹⁸⁰ Ali Seydi, *Musâhabât-ı Ahlakîyye (Mekâtib-i İbtidaiye İkinci Sınıflar İçin)*, s. 11-15.

¹⁸¹ Hüseyin Remzi Miralay, *Ahlâk-ı Hamidi*, s. 69.

¹⁸² Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 207-208.

¹⁸³ A. Rıza, *Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk*, s. 15.

¹⁸⁴ Mustafa Hami Paşa, s. 29-30.

¹⁸⁵ Paul Janet, *Aile Ahlâkî Felsefe Musahabeleri*, trc. Halil Türkmen, İstanbul 1937, s. 264.

nemeyen kimse toplum içinde başkalarıyla da geçinemez.¹⁸⁶ Kardeşlerine karşı kötülük ve kabalık yapmayı alışkanlık haline getirenler, toplum içinde de –istemeden de olsa- bu şekilde davranırlar.¹⁸⁷ Bu bakımdan insanın toplum içindeki vazifelerini tatbik edip acemiliklerini gidermek için, aile ortamı iyi bir fırsattır. Kişinin kardeşlerine karşı fedakârlıkları, kardeşlerinin kabahatlerine karşı merhametle muamele etmesi, kardeşlerinin güzel davranışlarını taklit etmesi, aile bireylerine karşı nezaketi, kişinin toplum içindeki davranışlarına yansır.¹⁸⁸

Osmanlı ahlâkçılarının kardeşlerin birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarını üçe ayırdıklarını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi ortak görevler ve sorumluluklar, ikincisi küçük kardeşin büyük kardeşe karşı görevleri ve sorumlulukları, üçüncüsü ise büyük kardeşin küçük kardeşlerine karşı görevleri ve sorumluluklarıdır.

Kardeşlerin ortak vazifeleri konusunda ilk zikredilen, kardeşlerin birbirlerine yardımcı olmasıdır. Kardeşler birbirlerine karşı yardımsever olmalı, büyüyüp evden ayırdıklarında bile menfaat uğruna birbirlerini kırmamalı, birbirlerine güvenip darılmamalıdırlar. Ömürleri boyunca birbirlerine arka çıkmalıdırlar.¹⁸⁹ Ortak görev ve sorumluluklardan diğerleri ise kardeşlerin yaş ve rütbelerine göre her birinin diğerine layık olduğu derecede ülfet ve himaye etmesi¹⁹⁰, kardeşlerin birbirlerinin zevk ve arzularına riayet etmesi,¹⁹¹ birbirlerine karşı eziyet etmemeleri, birbirlerine karşı gayet nazik davranmaları ve birbirlerini sevmeleridir.¹⁹²

Büyüklerine riayet edip onların sözlerini dinlemesi küçük kardeşlerin sorumluluklarındandır.¹⁹³ Aynı şekilde, küçüklerin büyüklerine saygılı olması, sözlerine karşılık vermemesi, kalplerini kırmaması hem dinî hem de ahlâkî vazifelerindedir.¹⁹⁴

¹⁸⁶ Ali Rıza, **İlm-i Ahlâk**, s. 199–200.

¹⁸⁷ Paul Janet, s. 273.

¹⁸⁸ Aleksî Bertyan, II / 197–198.

¹⁸⁹ Necîb Asım, s. 22.

¹⁹⁰ Mustafa Zihni, **Mikyasü'l-ahlâk**, s. 101–102.

¹⁹¹ Ali Kemal, s. 281–282.

¹⁹² A. Rıza, **İbtidâiyelere Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, s. 22; Mithat Sadullah, **Resimli Yeni Musâhabât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, s. 62.

¹⁹³ Abdurrahman Şeref, s. 96.

¹⁹⁴ Akseki, **Dinî Dersler**, II / 240.

Büyük kardeşlerin görev ve sorumlulukları ise küçük kardeşlere göre biraz daha ağırdır. Özellikle anne-babanın vefat etmesi durumunda büyük kardeşler ağır bir sorumluluğun altına girerek kardeşleri için hem anne hem de baba olurlar. Bu sebepten, büyük kardeşler küçüklerine her konuda örnek olmalı, anne-babalarının yokluğunda kardeşlerini koruyup gözetmeli, onlara şefkatle muamele etmelidirler. Büyük kardeş, kardeşler arasında çıkması muhtemel anlaşmazlıkların önüne geçerek onlar arasındaki birlik ve beraberliği sağlamalıdır.¹⁹⁵

Sonuç

Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar olan dönemde aile konulu Batı kaynaklı eserlere bakıldığında aile konusu işlenirken, (Batı'daki durum göz önüne alınarak) evliliğin lüzum ve öneminden bahsetmekten aile bireylerinin görevlerini ve sorumluluklarını zikretmeye fırsat kalmadığı görülmektedir. Aynı dönemde Osmanlı'daki eserlerde ise, aile saadetinin devam şartlarından biri olarak görülen aile bireylerinin görev ve sorumluluklarına oldukça geniş yer vermiştir. Osmanlı müelliflerine göre, evlilik eşler arasında karşılıklı sevgi, sadakat ve yardımlaşmaya dayanan bir birlikteliktir. Bu birliktelik sonucunda meydana gelen toplumun en küçük yapı taşı olan aile ise, insan için bu dünyadaki en büyük mutluluk kaynaklarından birisidir. Bu mutluluğun bir ömür boyu devam etmesi için öncelikle eşlerin birbiri ile mal, nesep, fikir ve özellikle ahlâken denk olmalarına dikkat edilmelidir. İnsan için hem tabii bir ihtiyaç hem de dinî bir vazife olan evliliğin asıl maksadı evlat sahibi olmak ve onları güzelce yetiştirmektir. Evlatlarını canlarından bile çok seven ebeveynler, çocukların bilhassa dini ve ahlâki terbiyelerine çok dikkat etmelidirler. Çünkü evlatlar ebeveynleri için semeresini ahirette alacakları bir sermaye ve imtihan vesilesi olmasının yanı sıra Allah'ın kendilerine bahsetmiş olduğu bir emanet-i ilahidir.

Ailenin devam ve mutluluğunu sağlayan en büyük etken, aile bireylerinin birbirlerine karşı olan görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirmesidir. Bu görev ve sorumluluklardan ilki, eşlerin birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarıdır. Buna göre eşler, evliliklerinin mutlu bir şekilde devamı için birbirlerine sadakat, güven, hürmet gösterip yardımlaşmalıdırlar. Bunlar haricinde eşlerin karı-koca olarak da birbirlerine

¹⁹⁵ Abdurrahman Şeref, s. 96; Akseki, *Dini Dersler*, II / 240; Kam, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk*, s. 106; Ali Kemal, s. 281-282.

karşı bir takım sorumlulukları vardır. Bunlardan erkeğin eşine karşı sorumlulukları, onun iâşe ve ibâtesini karşılamak, namusunu muhafaza etmek, ona güzel şekilde davranmak ve şefkat göstermek şeklinde sayılabilirken, kadının eşine karşı olan sorumlulukları ise eşine hürmet ve itaat etmek, eşinin getirdiklerine kanaat etmek ve evinin işlerini güzelce sürdürmek olarak sıralanabilir.

Eşlerin birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları olduğu gibi, anne-baba ve çocukların da birbirlerine karşı görevleri ve sorumlulukları vardır. Anne-babanın evlatlarına karşı temel görevleri, onlara güzel bir isim koymak, onları emzirmek, kendi kendilerine bakabilecekleri zamana kadar bakımlarını sağlamak ve terbiyeleridir. Evladın anne-babasına karşı görev ve sorumlulukları ise bir evladın asla ödeyemeyeceği bir borç hükmünde kabul edilmektedir. Bununla beraber bu görev ve sorumluluklar, ayetler ışığında onlara güzel davranmak, işlerini yaparken “of” bile dememek, onlara itaat ve hürmet etmek, şükran ve muhabbet duygusu beslemek ve her türlü işlerinde (günah dışında) muavenet etmek olarak belirtilmektedir.

Osmanlı müelliflerinin aile bireylerine yükledikleri görev ve sorumlulukların sonuncusu kardeşlerin birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarıdır. Buna göre, kardeşler arasındaki en temel vazife, kardeşlerin birbirlerini yürekten sevmeleri ve birbirleri ile iyi geçinmeleridir. Büyük olanlar küçüklerini kollayıp ellerinden gelen yardım ve sevgiyi eksik etmemeli, küçük kardeşler de hiçbir zaman büyük kardeşini öfkelendirecek ve üzecek davranışlarda bulunmamalıdır.

Sonuç olarak, Osmanlı müelliflerinin saymış oldukları bu görev ve sorumlulukların ailenin devamı ve saadeti için büyük bir etken olduğu ifade edilebilir. Bu görev ve sorumluluklar dikkatlice incelendiğinde, bunların çoğunun ayet ve hadislerle desteklendikleri görülür. Bu sebeple, bu görevlerin ve sorumlulukların esasen dinî bir görev olduğu akıldan çıkarılmayarak Müslüman bireylerin ailenin devam ve saadeti için bunları hakkıyla yerine getirmeye dikkat etmeleri gerekir.

Kaynakça

A. Rıza, **İbtidâiyelere Malûmât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, Dersaadet 1331.

- _____, **Kızlara Mahsus İlm-i Ahlâk**, İstanbul 1316.
- Abdullah Şevket, **Ahlâk-ı Dinî**, İstanbul 1328.
- _____, **Necâtü'l-Mükellefin**, İstanbul 1899.
- Abdurrahman Şeref, **İlm-i Ahlâk**, Dersaadet 1318.
- Abidin Paşa, **Saadet-i Dünya**, Rodos 1312.
- Ağırman, Cemal, "Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sivas 1998, s. 123-143.
- Ahmed Rıza, **Vazife ve Mesuliyet: Kadın**, Paris 1324.
- Ahmet Mithat, **Ana Babanın Evlat Üzerindeki Hukuk ve Vezâifi**, İstanbul 1317.
- _____, **Peder Olmak Sanatı: Teehhül Edecek Adamın Muhtaç Olduğu Teemmülat**, İstanbul 1317.
- Ahmet Nazif, **Ahlâk-ı Diniye ve Vezâif-i İslâmiye**, İstanbul 1331.
- Ahmet Rifat, **Bergüzar**, Girit 1291.
- Akseki, Ahmet Hamdi, **Ahlâk Dersleri**, İstanbul 1968.
- _____, **Dinî Dersler**, II-III, Evkaf-ı İslamiye Matbaası 1339-1341.
- Aktan, Hamza, "Kefâet", **DİA**, XXV / 166-168.
- Aleksi Bertyan, **Mebâdi-i Felsefe-i İlmiye ve Felsefe-i Ahlâkiyye**, II, çev. Salih Zeki, İstanbul 1333.
- Ali Kemal, **İlm-i Ahlâk**, Sabah Matbaası 1330.
- Ali Nazima, **Ta'lim-i Vildan**, Dersaadet 1324.
- Ali Rıza, **İlm-i Ahlâk**, İstanbul 1316.
- Ali Seydi, **Ahlâk-ı Dinî**, Dersaadet 1329.
- _____, **Musâhabât-ı Ahlâkiyye (Devre-i Ülâ 1. Sınıflar İçin)**, İstanbul 1332.
- _____, **Musâhabât-ı Ahlâkiyye (Mekâtib-i İbtidaiye 2. Sınıflar İçin)**, İstanbul 1332.
- _____, **Terbiye-i Ahlâkiyye ve Medeniyye**, Dersaadet 1326.
- Celal Nuri, **İlel-i Ahlâkiyemiz**, İstanbul 1332.
- _____, **Kadınlarımız**, İstanbul 1331.
- Doumer, Paul, **Oğullarıma Terbiye-i Ahlâkiyye Siyasiye ve İçtimaiyye**, çev. Cemal Fazıl, Dersaadet 1325.
- Ebu'l-Muammer Fuad, **Vezâif-i Aile**, Dersaadet 1328.
- Eğribozî, Ali İrfan, **Mufassal Ahlâk-ı Medenî**, İstanbul 1328-1329.
- _____, **Rehber-i Ahlâk**, İstanbul 1318..

- Günaltay, Şemseddin, **Zulmetten Nura**, hzr. Musa Alak, İstanbul 1996.
- Hasan Hüsnü, **Hulasa-ı Medeniyet-i İslamiyye**, Dersaadet 1304.
- Hüseyin Hüsnü, **Fihrist-i Ahlâk**, İstanbul 1312.
- _____, **Rehber-i Hayat**, Evkâf-ı İslamiye Matbaası 1335.
- Hüseyin Kadri, **Mehâsin-i Hayat**, Mısır 1327.
- Hüseyin Remzi, **Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürus-u Ahlâk**, İstanbul 1315.
- İsmail Hakkı, **Mevî'za**, İstanbul 1324.
- Janet, Paul, **Aile Ahlâkî Felsefe Musahabeleri**, trc. Halil Türkmen, İstanbul 1937.
- Kam, Ömer Ferit, **Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlâk**, Ankara 1339-1341.
- Keçecizade Ş. bint Macid, **Kendini Zevcine Sevdirmek Sanatı**, Dersaadet 1321.
- Küpel, Özer, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ailesi Üzerine Bir Araştırma; Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)-Abdurruhman Kurt", **Virgöl Dergisi**, sy.20, İstanbul 1999.
- M. Sadık Rifat Paşa, **Zeyl-i Risale-i Ahlâkiye**, İstanbul 1275.
- Mehmed Raif Efendi, **Makâsıdu't-talibin**, çev. Abdülkadir Dedeoğlu, Osmanlı Yayınevi İstanbul.
- Mehmed Şükrü, **Ahlâk**, İstanbul 1319.
- Mehmet Faik, **Saadet-i Aile**, İstanbul 1316.
- Mehmet Hilmi, **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniye**, İstanbul 1327.
- Mehmet Said, **Ahlâk-ı Hamide**, İstanbul 1297.
- _____, **Ma'kes-i Fazilet**, Dersaadet 1319.
- _____, **Vezâifu'l-inâs**, İstanbul 1311.
- Mehmet Tefik, **Meziyyetü'l-İslamiyye**, Dersaadet 1306.
- Melekzade Fuad, **Aile Vezâifi ve Terbiye**, İzmir 1319.
- Miralay, Hüseyin Remzi, **Ahlâk-ı Hamidi**, İstanbul 1310.
- Mithat Sadullah, **Resimli Yeni Musâhabât-ı Ahlâkiye ve Medeniye**, İstanbul 1339.
- Muallim Naci, **Mekteb-i Edeb**, I-II, İstanbul 1303.
- Muslihiddin Adil, **Malûmât-ı Ahlâkiyye ve Medeniye**, İstanbul 1334.
- Mustafa Hami Paşa, **Vezâifu'l-Etfâl (Çocukların Vazifeleri)**, çev. Ahmet Almaz, İstanbul 2005.

Mustafa Zihni, **Mikyasü'l-ahlâk**, İstanbul 1315.

Nazım, **İslam Hanımları ve Âlem-i İslamiyette Hayat-ı Aile**, İstanbul 1900.

Nazif Süruri, **Terbiye-i İslamiyye**, Dersaadet 1326.

Necib Asım, **Ev Kızı**, İstanbul 1307.

Oflu Muhammed Emin b. Hasan b. Hüseyin, **Nasâ-yih-i İhvân**, İstanbul 1290.

Ömer Lütfi, **en-Namusü'l-akvem li-saadeti'l-ümem**, İstanbul 1340.

Öztürk, Hüseyin, **Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile**, Ankara 1990.

Ramazanî, Rıza, **İslam'da Aile Hukuku ve Ahlâkı**, İstanbul 2010.

Rıfat b. Mehmet Emin, **Fezâil-i Ahlâk**, Dersaadet 1311.

Sevim, Şefik, **Çocuk Eğitimi ve Aile**, İstanbul 2006.

Sufizade Seyyid Hulusi, **Mecmâu'l-adab**, çev. Naim Erdoğan, Saadet Yay. İstanbul.

Yakışır, Muammer, **Ebeveyn ve Evlat İlişkisi Üzerine**, Konya tarihsiz.

MEKKİZÂDE MEHMED TÂHİR EFENDİ VE TEFSİR RİSÂLESİ

Sevgi TÛTÛN*

Özet

Kur'an-ı Kerim'i anlama faaliyetleri Hz. Muhammed ile birlikte başlamış ve tarihin her döneminde sürdürülmüştür. Osmanlı döneminde de tefsire dair çalışmalar bu bağlamda devam etmiştir. İhlâs suresinin açıklamasını yapan bu risâle ile Osmanlı dönemi tefsirine ışık tutan bir eseri incelemeye çalışacağız. Böylece söz konusu devre ait tefsir özelliklerini bir de bu eser çerçevesinde değerlendirmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, Osmanlı dönemi, İhlâs Sûresi, Hz. Muhammed.

Mekkizâde Mehmet Tâhir And Exegesis of Tractate

Abstract

Studies of Quranic understanding started with Hz. Muhammed and continued every period of history. In Ottoman period, studies of exegesis continued. With this tractate that explained Sure el-İhlâs, we will examine a study illuminated to Ottoman period exegesis. In this way, we will evaluate in this work the commentary of specialities belonging to subject of period.

Key Words: Qur'an, exegesis, period of Ottoman, Sure el-İhlâs, Hz. Muhammed.

* Dr., İzmir Müftülüğü Din Hizmetleri Uzmanı.

Giriş

Kur'an'ın tefsiri ile ilgili çalışmalar ve eserler, İlahi hitabın muradını yakalama düşüncesinin bir sonucudur. Tefsir alanındaki araştırmalar Osmanlı döneminde de ortaya konmuştur. Bu makalede Osmanlı dönemi müfessiri olan Mekkîzâde Mehmed Tahir Efendi'nin İhlâs suretinin tefsiri sadedinde kaleme aldığı risalesini ele aldık. Bu çalışmada gayemiz, söz konusu risalenin tefsir açısından incelenmesidir. Bu bağlamda eserin tamamı okunarak gözden geçirilmiş, risalede verilen ayet ve hadisler tespit edilmiştir.

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin Hayatı ve Tefsir Risâlesi

XVIII. y.y. Osmanlı âlimlerinden olan Mehmed Tâhir Efendi'nin tam adı, Mehmed Tâhir b. Mehmed, Mekkî, Rûmî, el-Hanefî'dir. Mekkîzâde diye bilinir.¹ Dedesi, Halvetiyye tarikatı şeyhlerinden Üsküplü Mehmed Efendidir². Yazar, Şeyhülislam Mekkî Mehmed Emin Efendi'nin oğlu, Esad Efendinin biraderidir³. Medrese tahsili görüp müderris olmuş ve İstanbul medreselerinde uzun yıllar müderrislik yapmıştır.⁴ 1711 tarihinde Kudüs kadılığına getirilmiştir⁵. Müellif, Divan şairi olup üç dilde şiirleri bulunmakta olup⁶ bir Dîvânçesi⁷ vardır⁸. Yazar, Tâhir mahlasıyla şiirler yazmıştır.⁹ Mekkîzâde Mehmed Tahir Efendi, İhlâs Sûresi'ne Arapça ve Türkçe tefsir yazmıştır.¹⁰ Doğum tarihi kaynaklarda

¹ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcîmü Musannafî'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1960, X,102.

² Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1342, III,141.

³ Şeyhi Mehmet Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri-Vekâiu'l-Füdelâ*, İstanbul, 1989,IV,390-391; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998,VIII,197.

⁴ *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII,197; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III,141.

⁵ Kehhâle, a.g.e.,X,102; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul,1955,II,313; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, V,III,197.

⁶ Mehmet Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, İstanbul, 1996, III,274, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, a.g.y.

⁷ Dîvânçe: Küçük şiir mecmuası. Develioğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1970, 223.

⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 297.

⁹ Şeyhi Mehmet Efendi, *Vekâi*, II, 391.

¹⁰ M. Süreyya, *Sicilli Osmânî*, III, 274; *Vekâi*, IV, 390-391; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 297.

yer almayan müellif, 1128/1715 yılında vefat etmiştir¹¹. Edirnekapı dışında Emir Buhârî Zaviyesinde medfundur¹².

İhlâs sûresi, birçok tefsir eserinde ele alınmakla birlikte müstakil olarak da çalışmalara konu edilmiştir. Bunlardan bazıları; Mustafa b. Muhammed'in İhlâs Sûresi'nin tefsiri¹³, Feridun b. Abdullah'ın Tefsir İhlâs Sûresi¹⁴, İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiye¹⁵, İhlâs Sûresi¹⁶, Tefsir (İhlâs Sûresi)¹⁷, Tefsir (İhlâs Sûresi)¹⁸, Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin el-Mevridü'l-Has bi'l-Havas fi Tefsiri Sûreti'l-İhlâs¹⁹, İbn Sinâ'dan Elmalı'ya İhlâs Sûresi Felsefi Tefsir Geleneği: Bir Varlık İdrakinin zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri²⁰'dir. Ayrıca İhlâs Sûresi ile ilgili başka çalışmalar da bulunmaktadır²¹.

Makalemizi konu olan Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin eserinin tam adı "**Müstevecebü'l-Halâs Fî Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs**"dır²². Eserin orijinal ismi ve müellifin ismi yazmada ve kayıtlı bulunduğu kütüphanede açık bir şekilde belirtilmektedir. Ancak hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda eserinin orijinal ismi yer almayıp, İhlâs Sûresi Tefsiri olarak geçmektedir. Müellif bu yazmanın, Arapça İhlâs suresi tefsirinden bazı ilmi kaideleri Türkçeye tabir ettiği bir te'lif²³ ve bir risâle²⁴ olduğunu bildirmektedir.

Eser, 18. yüzyıla aittir ve IV. Mehmed'in oğlu III. Ahmet döneminde kaleme alınmıştır. Müellifin tefsiri yazma olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi bölümünde bulunmaktadır. Yazma, Beyazıt

¹¹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifin*, II, 313; Bağdatlı, *Keşf el-Zünûn Zeyli*, İstanbul,1945,I,305; Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmânî*, III, 274.

¹² Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmânî*, III,274; Bursalı, a.g.e.,a.g.y.; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara,2001,II,1919.

¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, Yazma 10–140 vr (Osmanlıca).

¹⁴ Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazma, Osmanlıca), 96–99 vr.

¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Bölümü, Yazma, yazarı yok, (Arapça), 65–80 vr.

¹⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba Bölümü, Yazma, yazarı yok, (Arapça), 59.a vr.

¹⁷ Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazma, yazarı yok, (Arapça), 80–92 vr.

¹⁸ Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazma, yazarı yok, (Farsça), 93–95 vr.

¹⁹ Yayına hazırlayan: Yakup Çiçek, İFAV, 1996.

²⁰ Güney Ahmet Faruk, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

²¹ Bkz. Diyanet İslam Ansiklopedisi, 'İhlâs Sûresi' mad.(Emin Işık), XXI,538.

²² v. 41a 3 ve 4. satır.

²³ v. 40b 26. satır .

²⁴ v. 41a 3. satır .

Devlet Kütüphanesi'nde asıl ismiyle kayıtlıdır. Eser, 39b-48b varakları arasında yer almaktadır. Birinci varak 23 satır, son varak 15 satır, diğerleri 27 satırdan oluşmaktadır. Eser nestalik hattıyla yazılmıştır. Yazmada zaman zaman müellifin kontrol ettiğine dair bir takım düzeltmeler yer almaktadır²⁵. Eserde bazen imlâ hatalarına rastlanmaktadır²⁶. Yaptığımız araştırma sonucunda eserin başka bir nüshası olduğunu şu ana kadar tespit etmiş değiliz. Ayrıca eserin üç yerinde Mehmed Tâhir Efendi'nin, dönemin padişahı olan III. Ahmet'in adını zikrettiği görülmektedir. Yazar, ilk olarak yazmanın girizgâh bölümünde²⁷, ikinci olarak Kelime-i Tevhîd'i açıkladığı kısımda²⁸ ve son olarak da bitiş bölümünde²⁹ Padişah-tan övgü ile bahsederek ona dua etmektedir.

1-İhlâs Sûresi Tefsiri

Müellif, eserine Fâtîha sûresi'nin dördüncü ayeti ile başlamaktadır³⁰. Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât-ü selam ve dönemin padişahına dua ile başlayan oldukça uzun bir girizgâhtan sonra müfessir, eserinin³¹ ve kendisinin ismini³² vermektedir³³. Ardından teknik açıdan yazmasını tanıtmaktadır. Kendisinin de açıkladığı gibi eser Mukaddime, Matlab ve Netice olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde İhlâs sûresinin sebab-i nüzûlü, isimleri ve faziletleri anlatılmaktadır. Matlab kısmında, sûrenin tefsiri yapılmıştır. Neticede ise asıl maksat olarak tanımladığı Tevhîd-i Hakk'ı açıklamaktadır³⁴.

a-Mukaddime

Bu bölümde sûrenin inşiyle ilgili olarak müfessirlerin açıkladığı

²⁵ Mesela, Ehad ve Vâhid tabirleri arasındaki farkı açıklarken, metne yazmayı unuttuğu Ehad kelimesi, sayfanın kenarına çizgiler ve ok işaretiyle eklenmiştir. v.44b.

²⁶ v.47b 18. satır, v.48a 3. satırda geçen kudret ve şehâdet kelimeleri açık te harfi (ت) ile yazılacağı yerde kapalı te (ð) ile yazılmıştır.

²⁷ v.40a 8 ve 9.

²⁸ v.47a 13.

²⁹ v.48b 7 ve 8.

³⁰ وَإِلَّاكَ نُسْتَعِينُ ۝۳۹ v.39b.

³¹ v.41a 3 ve 4. satır.

³² Mehmed Tâhir b. Mehmed Emin Mekkîzâde.

³³ v.40b 22.satır.

³⁴ v.41a 4-6. satırlar.

birçok nüzul sebebinden sadece ikisine yer verildiği bildirilmektedir³⁵. Bunlardan birincisi Dahhâk³⁶, ikincisi ise Abdullah b. Abbas'tan³⁷ rivayet edilmiştir³⁸. Sebeb-i nüzulün açıklanmasından sonra sûrenin yirmi ismi olduğu belirtilmekte ve bu yirmi isim; İhlâs, Tefrîd, Tecrîd, Tevhîd, Halâs, Necât, Velâyet, Nesebiyye, Ma'rife, Cemâl, Mukaşşise, Muavvize, Samed, Esâsî, Mânia, Muhdar, Berâet, Müzekkire, Nur, Eman olmak üzere tek tek sayılıp hadislerle de açıklanmıştır³⁹. Ancak müellif toplam on dokuz isim verip açıklarken İhlâs ismini bunların arasında ayrıca saymamaktadır⁴⁰.

Aynı bölümde '*Sûrenin Faziletleri*' adlı bir başlık açılıp "Kur'an'ın üçte birine denk olduğu" hadisinden yola çıkılarak İhlâs sûresi'nin faziletine değinilmektedir⁴¹. Ebû Said el-Hudrî'den aktarılan bir rivayette sûrenin Kur'an'ın üçte birine mi yoksa yarısına mı denk olduğu hususunda râvîden kaynaklanan hatırlama probleminden bahseden yazar, asıl önemli olan noktanın Allah'ın Zâtı'nı bilmek olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, sûrenin açık bir şekilde selbî sıfatlara, zımnen de subûtî sıfatlara delâlet ettiğini ilave etmektedir. Müellif, daha sonra yine İhlâs sûresi'nin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu bildiren başka hadisleri de ele

³⁵ v.41a-41b.

³⁶ Müşrikler, Âmir b. Tufeyl'i Hz. Peygambere gönderip, ona Peygamberlik davasından vazgeçmesi karşılığında zenginlik vb. tekliflerde bulunmuşlar ancak Hz. Peygamber onların bu tekliflerini reddederek, kendisinin âlemleri yoktan var eden Allah'ın bütün mahlûkata gönderdiği ve batıl mabudlar olan putlara ibadetten men edip, ibadete layık olan Allah'a kulluğa davet için gelen bir peygamber olduğunu beyan etmiştir.

³⁷ Benî Neccâr Hıristiyanlarından bir grup Hz. Peygamber'e gelerek: "Halkı kulluğuna davet ettiğin Allah'ı bize tarif ve tavsif et. Vücudu zebercedden mi, yakuttan mı, altından mı, gümüşten mi?" deyince Hz. Peygamber: "Âlemleri yoktan var eden Rabbimin varlığı, ecsâm-ı arazdan masnu değildir. Çünkü O, tüm mahlûkatın yaratıcısıdır. Varlığı bir şeyden masnu olsa mürekkebi mahlûk olur. Mürekkebi mahlûk olan, yaratıcı olmaz." diye cevap vermiştir.

³⁸ v.41b-42b. Söz konusu rivayetler için bkz. İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut, 1969, V, 133-134; e-Tirmizî Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, Tefsîru'l-Kur'an, sure 112; er-Râzî Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, İstanbul 1307, VIII, 752.

³⁹ er-Râzî, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, VIII, 752-753.

⁴⁰ Râzî ise İhlâs ismini ayrıca belirtmektedir. er-Râzî, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, VIII, 752.

⁴¹ v.42b 13. satır.

almakta ve hadisin anlamı ile ilgili yorumlarda bulunmaktadır⁴². Bu yorumları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Bütün ilim çeşitlerinden arzu edilen, Hak Teâlâ'nın Zâtı'nı ve sıfatını bilmektir. Bu sûre Allah'ın Zât ve sıfatını bildirmektedir. Bu bağlamda müellif, İhlâs Sûresi'nde geçen Samed kelimesini de açıklamıştır. Allah'ın Zâtı'nın tam olarak bilinmesi bu sûre ile olduğundan Kur'an'ın üçte birine denktir.

2- Kur'an'ın maksatları Allah'a ve ahiret gününe imanı bilmek ve ahkâmı bilmektir. Zaten Kur'an'ın asıl maksadı marifetullah olduğundan ve İhlâs sûresi birinci maksadı ifade ettiğinden Kur'an'ın üçte birine denk olmuştur.

3- Bunun bir diğer anlamı, İhlâs Sûresi'nin anlaşılması ve delâleti yönünden de Kur'an'ın üçte birine denk olduğudur.

4- Bir ihtimal de İhlâs sûresi okunuşu ve sevabı yönünden Kur'an'ın kıraatinin ve sevabının üçte birine denk demektir. Buna göre İhlâs Sûresi'ni üç kere okuyan kimseye Kur'an'ı hatmetmeye verilen kadar sevab verilir.

Bununla ilgili olarak da müfessir, aynı hadisin iki farklı rivayetine yer vermektedir⁴³. Bu iki hadisin metinlerini vermekte diğerlerinin ise daha önce geçen hadislere benzediğini söylemektedir⁴⁴. Hadisleri açıklama bağlamında son olarak da şu görüşe yer verir; "Sevabın çokluğu, kelimelerin ve harflerin çokluğuna bağlıdır. Bu yönüyle İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birini okuma sevabına denk olması muhaldir. O halde bunun cevabı şöyledir; "Kur'an okuyana iki tür sevab verilir. Biri sevab-ı

⁴² v. 42b-43b.

⁴³ Hz. Peygamber: "Ashâbım, sizlerden biri bir gecede Kur'an'ın üçte birini kırata aciz midir?" diye sorunca Ashâb-ı Kirâm bunun zorluğunu dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İhlâs-ı Şerifi kıraat, Kur'an'ın üçte birini kıraattır." buyurmuştur. Hz. Peygamber Ashâb-ı Kirâm'a bir gecede Kur'an'ın üçte birini okumaktan aciz olup olmadıklarını sormuş, Ashâb-ı Kirâm aciz olduklarını itiraf edince şöyle buyurmuştur: "Allah, Kur'an-ı Kerimini üç cüz'e taksim eydi. Kul hüvallahü ehad sûresi, o üç cüz'ün birinci cüz'üdür." Ayrıca hadisler için bkz. el-Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1982, Tevhîd, 1; Fedâilü'l-Kur'an, 13; et-Tirmizî, *es-Sünen*, Fedâilü'l-Kur'an, 11; Müslim Ebu'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1981, Müsâfirîn, 259, 261; en-Nesâî Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, İftitah, 27; Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned*, III, 15, 35; VI, 443, 447.

⁴⁴ v. 43a-43b.

tafsîlidir ki, her harf karşılığında on sevab verilir. Bu tür sevabların çokluğu harflerin ve kelimelerin çokluğu ile ilgilidir. Bir tür de sevab-ı icmâlidir. Mesela Kur'an'ı hatim esnasında, Kur'an'ı okuyanın ihlâsına göre bir tür sevab verilir. İhlâs Sûresi kıraatine verilen sevab, Kur'an'ı hatim katında Kur'an okuyana verilen icmali sevabın üçte birine denk olur⁴⁵."

b- Matlab

Bu bölümde müellif sûrenin tefsirini yapmaktadır. Öncelikle sûrenin İbn Mes'ûd, Hasan Basrî, Atâ, İkrime ve Cabir'e göre Mekkî; İbn Abbas, Dahhâk ve Katâde'ye göre Medenî olduğunu haber vermektedir. Surenin dört ayet, yirmi beş kelime ve kırk yedi harften oluştuğunu⁴⁶ açıkladıktan sonra kelime kelime sureyi tefsir etmeye başlamaktadır. Müfessir öncelikle, قل (kul) kelimesinin Allah'ın Hz. Peygambere yahut kuluna bir hitabı olduğunu ve bunun bir emir olduğunu belirtmektedir. Yahut bu hitabın sureyi okumakla meşgul olan kimseye yönelik olduğunu bildirmektedir. Daha sonra احد (ehad) kelimesini ele alır. Yazara göre Ehad, Allah'ın ulûhiyet ve ehadiyyet ile muttasıf olmasıdır. O, Abdullah b. Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'ın قل (kul) demeyip doğrudan هو الله احد (hüvellâhü ehad) diye kıraat ettikleri bilgisini de verir. Burada müfessirin kıraat ile ilgili açıklamalar yaptığı görülmektedir. Müfessirlerin Kâfirûn sûresinin başında قل kelimesi olduğu konusunda icmâ ettikleri ve قل kelimesini okumadan kıraatin caiz olmadığı görüşünü açıklamaktadır. Çünkü Kâfirûn sûresi Hz. Peygamberin müşrikler ile inanç konusundaki zıtlığını ortaya koymaktadır. Yani Rasulullah'ın, kendine vahyedilen Dîn-i Mübîn'de sabit ve hidayet üzere olup bâtıla meyli olmadığını, müşriklerin ise o zamanda bile Hak tarafına meyillerinin olmadığını ve bâtıl tarafında olduklarını beyan etmektedir. Veya Kâfirûn sûresi Peygamberimiz ile müşrikler arasında bir muvâdaadır. Dolayısıyla bir müddet savaşı bırakmakla emrolunduklarını beyan etmektedir. Müfessir, iki surette de Hz. Peygamber'in bu sûreyi inkârcılara bildirmekle görevli

⁴⁵ v.43b 13-19.

⁴⁶ v.43b 20-22.

olduğunun Kur'an tarafından açıklandığını söylemektedir. Bu, Kur'an'ın belâgatinin gereğidir⁴⁷.

Yine Müellif, Kurrâ ve müfessirlerin Tebbet sûresinin başında قل kelimesinin münasip olmadığı konusunda ittifak ettiklerini, çünkü bu sûrenin Hz. Peygambere tam bir düşmanlığı olan Ebû Leheb'in ahiretteki cezasını açıkladığını aktarmaktadır. Burada Mehmet Tâhir Efendi, قل kelimesinin söylenip söylenmeyeceği konusunda kendi görüşlerine şu şekilde yer vermektedir: "Ebû Leheb, Hz. Peygamberin amcası olduğu için Tebbet Sûresi'nin başında "sen söyle" demek belâgata uygun değildir. Ama İhlâs sûresinin başında قل getirilse de getirilmese de caizdir. Zira bu sûre Vahdâniyet-i Hüdâyı beyandır ki, tevhîd demektir⁴⁸."

Yazar, bu hususu açıkladıktan sonra sûrede geçen Allah lafzı hakkındaki yorumlarını serdetmektedir. Açıklamasına göre; "Allah lafzı, varlığı kendinden; bütün noksan sıfatlardan münezze; zât, sıfat ve fiillerinde her çeşit ve sınıfa ihtiyaç duymaktan uzak bir zatın şahsî ismidir⁴⁹." Müellif, Allah lafzının bir başka lafızdan müştak olup olmadığını ilmen ihtilaflı olduğunu da belirterek bu konuda çeşitli görüşlere yer vermektedir. Buna göre, İmam-ı A'zâm, İmam-ı Şâfi, Kaffâl Şâfi ve Gazzâlî ile Arapça imamlarından Sibeveyh ve Halil iştikak olmadığı görüşündedirler⁵⁰. İmam Fahr'ın⁵¹ meyli de bu yödedir. Adı geçen görüş sahipleri Allah'ın bu lafzı yani Allah lafzını kendi zatına delâlet etmesi için bizzat koyduğu düşüncesindedirler. Arapça ashabı ve Mu'tezile'nin çoğu Allah lafzında iştikak olduğu fikrindedir⁵². Aynı zamanda Müellif, Keşşâf sahibinin⁵³ ve Kâdî Beydâvî'nin tefsirlerinde⁵⁴ bu eğilimde olduklarını da haber vermektedir. Burada o, daha fazla ayrıntıya girerek Allah lafzının iştikakı beyanında yirmiye yakın vecih olduğunu ve bu bilginin Kâmûs

⁴⁷ v.43b-44a. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, VIII, 755, el-Kâdî el-Beydâvî, Abdullah bin Ömer, Nâsirüddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul, 1996, II,631.

⁴⁸ v.44a 13-21.

⁴⁹ v.44a 22-24.

⁵⁰ er-Râzî, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, I, 121.

⁵¹ er-Râzî, *Mefâ tîhu'l-Gayb*, I,121.

⁵² v.44a-44b.

⁵³ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Keşşâfan Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut, 2005, I, 26.

⁵⁴ el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 6.

sahibinin Bâsıt⁵⁵ isimli eserinde ortaya konulduğunu da bildirmektedir⁵⁶. Özellikle eserin bu kısmında yazarın dil bilgisi yönünden açıklamalarını görmek mümkündür. Sözü ettiğî yirmi vecihten birinin Keşşâf'ın ve birinin de Beydâvî'nin seçtiğî vecihler olduğunu hatırlatarak bu iki vecihe yer verir. Açıklamasının baş tarafı şöyledir; "İlk vecih; Allah lafzı, İlah'tan alınmıştır. Akıllar, zat ve sıfatını bilmede hayret ve dehşete düştüğü için Allah ismi verildi. İkinci vecih; abd-i abbâde ve ilah-ı ma'bud bi'l-Hak manasına elehe, te'lehe, êliheten, ulûheten ve ulûhiyyeten'den türemiştir. İlah kelimesinin hemzesi de çok kullanmaktan sakîl olup hazf edilmiş ve yerine harf-i tarif olan elif-lam gelmiştir⁵⁷." Mehmed Tâhir Efendi Allah lafzının hemzesi ile ilgili bilgiler vererek bu ismin harf-i tarif eklendikten sonra sadece bütün mahlûkatı yaratan Zât'ın şahsına has olduğunu ve bu ismi almaya layık bir başkasının olmadığını anlatmaktadır.

Müellif, sûrenin ilk ayetinin son kelimesi olan Ehad kelimesinde de yine hem dil yönünden açıklamalarda bulunmakta hem de konu hakkında dil bilimcilerin görüşlerine değinmektedir. Onun bildirdiğine göre Sibeveyh, Halil ve Cevherî açısından Ehad ve Vâhid birdir, aynı manadadır. Ama diğer dil âlimleri ise Ehad ile Vâhid kelimelerinin arasında fark bulunduğu düşüncesindedirler⁵⁸. Yazar, Ezherî'nin Ehad lafzının Allah'tan başkası için kullanılmayacağı görüşünü aktarır ve Ehad-Vâhid kelimelerinin Sâhib-i Keşf⁵⁹ ile bazı Muhakkikîn⁶⁰ katındaki farkı şöyle açıklar: "Vâhidiyyet, sıfatında şerîki yok demektir, Ehadiyyet Zâtında şerîki yok demektir. Rabbü'l-Âleminin şânında ikisi cem olup biri birinden ayrılmadığı için el-Vâhidü'l-Ehad ismi oldu⁶¹." Ayrıca yazar, Ehad kavramının müfessirler tarafından yapılan irabına da yer vermekte, nahivcilerin konuyla ilgili görüşlerini sunmakta ve ikinci ayetin tefsirine geçmektedir⁶².

⁵⁵ el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b.Ya'kûb b.İbrahim b.Ömer, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (terc. Âsım Efendi), İstanbul, 1304, IV, 790–791.

⁵⁶ v.44b 5–6.

⁵⁷ v.44b 7–11. el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 6.

⁵⁸ v.44b 18–22. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 755.

⁵⁹ Yazar burada başka herhangi bir isim belirtmemiştir.

⁶⁰ İsim belirtilmemiştir.

⁶¹ v.45a 5–8.

⁶² v.45a 8–19.

Müellif ikinci ayetin tefsirinde önce Samed kelimesinin açıklamasını yapmakta ve iki vecih ortaya koymaktadır. Bu ilk veche göre; Samed, feale vezninde ve mef'uldür. Samede ileyh, kasade ileyh manasında maksudun ileyh demektir. Yazar bu manaya işareten Hz. Peygamber'in hadisini vermektedir⁶³. Bu durumda Samed kelimesi, ihtiyaç anında kendisine başvuru olan zât olarak açıklanmaktadır. İkinci vecihte ise; Samed tabiri, cevfi yok manasında yorumlanmaktadır⁶⁴. Bu noktada müellif Tevhîdi de açıklamaktadır. O, asıl maksadın Marifetullah olduğunu beyan ederek bu hususta Zâriyât sûresindeki ayetin⁶⁵ müfessirler tarafından Allah'ı bilmek şeklinde yorumlandığını söylemektedir. Yazar, ibadetin marifetsiz (bilgisiz) hâsıl olmayacağını ve marifetsiz ibadet olsa da makbul olmayacağını belirtmektedir⁶⁶.

c- Netice

Mehmet Tâhir Efendi, eserinin üç bölümden oluştuğunu bildirmektedir. Ancak Mukaddime ve Matlab bölümlerinin nerede başladığı ve bittiği ayrıca yazmada yazılı olarak geçmekte ise de Netice bölümünün nerede başladığı ile ilgili hiçbir açıklamaya rastlayamadık. Biz de yazar risalenin girişinde, Netice bölümünde Tevhîd-i Hakk'ın açıklandığını belirttiği için Tevhîd'i anlatmaya başladığı yerin Netice bölümü olduğunu düşünerek böyle bir başlık açtık.

Bu bölümde müellif, Tevhîdi lügat yönünden tarif ederek; "Tevhid, tef'îl babından masdardır ve birlemektir" dedikten sonra birlemenin iki yönden tasavvur olunduğunu haber verir. Ona göre, bu iki tasavvurun ilki hariçte birlemek, ikincisi Tevhîd-i aklî ve zihnîdir. Bu anlatımlardan sonra yazar, İslâm'da Cenâb-ı Allah'ı üç çeşit Tevhîd ile birlemenin asıl olduğunu aktarmaktadır. Bu noktada o, "Eğer bir kimsede bu üç tevhîdin biri bulunmazsa İslâm Dini dışındadır" diyerek Tevhîd çeşitlerini tek tek beyan etmektedir. İlk Tevhîd çeşidi Vücûb-u vücûd, ikincisi Tevhîd-i Hâlikîyyet ve üçüncüsü de Tevhîd-i Ma'budiyyet'tir⁶⁷. Tevhîd çeşitlerini açıklama sadedinde yazar felsefi anlamda yorumlar getirmek-

⁶³ er-Râzî, *Mefâtilhu'l-Gayb*, VIII, 757.

⁶⁴ v.45a 22-30.

⁶⁵ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ Zâriyât 51/56.

⁶⁶ v.45b 1-6.

⁶⁷ v.45b-46b.

te, hatta bu konuda Ebû Ali Sinâ'nın⁶⁸ sözünü nakletmektedir. Yazar, Tevhîd-i Vücûb-u vücudu, "varlığı kendinden olan ve illete ihtiyacı yok" şeklinde açıkladıktan sonra akli bir delile de yer vermektedir. Tevhîd-i Hâlikiyyete Kalam ilminde kullanılan Burhân-ı Temânu'⁶⁹ delilini getirerek⁷⁰, bu delilin dayanağı olan ayeti de göstermektedir⁷¹. O, Tevhîd-i Ma'budiyyeti ise; "ibadet olunmaya layık ve müstehak hiçbir zat yoktur ancak âlemleri yoktan var edip bütün kemal sıfatlarla muttasıf, bütün noksan sıfatlardan beri olan Allahü Azimü'ş-Şân vardır." şeklinde tarif etmektedir. Zira Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin Tevhîd-i Ma'budiyyete davet etmek için gönderildiklerini⁷² belirterek buna delil olarak bir ayete de yer vermektedir⁷³. Müellif söz konusu Tevhîd çeşitlerini geniş bir şekilde açıklamakta ve Kur'an'da 37 ayetin Tevhîd-i Ma'budiyyeti beyan ettiğini, bu ayetlere de "*âyât-ı tehlîl*" denildiğinden söz etmektedir⁷⁴.

Müfessir, Tevhîd hakkında son derece ayrıntılı bilgiler verdikten sonra tarih boyunca Tevhîd inancından ayrılıp puta tapan gruplardan bahsetmektedir. Bunların isimlerini sayarak bu bağlamda Mecûsîlerin, Nûh Kavminin, Kureyşli Müşriklerin, Yahudilerin, Hıristiyanların isimlerini de zikretmektedir⁷⁵. Yine mevzu ile alakalı ayetlere yer vermekte, putlara ibadetin tam bir cehalet olduğunu eklemektedir. Daha sonra yazar kelime-i Tevhîdin faziletleri beyanında çeşitli hadislerle değinmektedir⁷⁶. Ayrıca bu mahalde naklettiği hadislerin de Şeyh İbrahim Gürânî'nin⁷⁷ "*İnbâhü'l-Enbâh fî Tahkîk-i İ'rabi Lâ İlâhe İllallah*"⁷⁸ isimli kitabından olduğunu da belirtmektedir⁷⁹.

⁶⁸ İbn Sinâ, Ebû Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2. basım, Beyrut, 1992, (tahk. Dr. Süleyman Dün-ya), III, 36-41.

⁶⁹ Kalam ilminde, Yüce Allah'ın birliğini ispat vasıtalarından biri olan burhân-ı temânu, kâinata birden fazla yaratıcı olması halinde nizamın bozulacağı esasına dayanan bir delildir.

⁷⁰ v.46a 7-8.

⁷¹ Enbiyâ 21/22 لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

⁷² v.46b 14-16.

⁷³ Enbiyâ 21/25 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ , v. 46b 16-17.

⁷⁴ Yazar sözünü ettiği 37 ayetin hangileri olduğunu açıklamamaktadır.

⁷⁵ v.47a-47b.

⁷⁶ v.48a.

⁷⁷ el-Gürânî, Burhâne dîn İbrahim b. Hasan el- Kürdî es-Sührânî, Ebu'l- İrfan (1102/1690).

2- MÛfessirin Tefsirinde Kullandığı Kaynaklar

Mekkîzâde Mehmet Tâhir Efendi'nin, İhlâs sûresini tefsir ederken çeşitli kaynaklardan yararlandığı görülmektedir. O, bunları eser içinde bazen kaynak kitabın adını vererek bazen de yazarın ismini vererek anlatmaktadır. İncelememiz neticesinde müfessirin üç tür kaynak eserden faydalandığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bunlar; Tefsir ile ilgili kaynaklar, hadis ile ilgili kaynaklar ve dil-lügat ile ilgili diğer kaynaklar olarak sayılabilir.

a- Tefsirle İlgili Kaynaklar

Müellif, eserinde başlıca dört tefsir kitabından ismen bahsetmektedir. Bunlar; el-Begâvî'nin⁸⁰ *Meâlimü't-Tenzîl*⁸¹, ez-Zemahşerî'nin⁸² *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*⁸³, Kâdî Beydâvî'nin⁸⁴ *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vîl*⁸⁵ ve İbn Kesîr'in⁸⁶ *Tefsir-i İbni Kesîr* adlı eserleridir⁸⁷. Müellifin başvurduğu adı geçen eserlerin ikisi rivayet diğer ikisi de dirayet tefsiri tarzında kaleme alınmışlardır. Bunu göre, yazar risalesini hem rivayet hem de dirayet metoduna göre yazılmış tefsirlerden faydalanarak telif etmiştir. Öte yandan, Mekkîzâde Mehmet Tâhir Efendi, risalesinin tamamında kendisi de rivayet ve dirayet yöntemlerini kullanmıştır..

b- Hadisle İlgili Kaynaklar

Yazar, tefsirinde temel dört hadis eserinden yararlanmışır. Ahmed b. Hanbel'in⁸⁸ *el-Müsned*'i⁸⁹, Buhârî⁹⁰ ve Müslim'in⁹¹ *es-Sahîh*⁹² adlı eserleri

⁷⁸ Bu eserin yazma iki nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nin Cârullah ve Laleli bölümlerinde bulunduğunu tespit ettik. Eserin isminde yukarıda geçen isimden farklı olarak fi yerine "ala" kelimesi yer almaktadır. Cârullah bölümündeki nüsha, Arapça, tarihsiz ve 107 varak; Laleli bölümündeki nüsha ise 1071 tarihli, 131 varaktan oluşmaktadır.

⁷⁹ v.48b 1-2.

⁸⁰ Hüseyin b. Mes'ûd el-Begâvî (516-1122)

⁸¹ v.42b 14.

⁸² Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer İbn Ahmed ez-Zemahşerî (538/1144)

⁸³ v.43a 16; v.44b 4 ve 6.

⁸⁴ Abdullah bin Ömer, Nâsirüddin, el-Kâdî el-Beydâvî (685/1288)

⁸⁵ v.44b 4 ve 6.

⁸⁶ İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer İbn Kesîr (774/1372)

⁸⁷ v.42b 14ve 16.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel (241/855)

⁸⁹ v.43a 25; 43b 3 ve 5; v.48a 1.

⁹⁰ v. 43a 22. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mugire

ve Nesâî'nin⁹³ *es-Sünen*⁹⁴ isimli hadis kitapları söz ettiği kaynaklardır. Özellikle *Müsned*'ten çok bahsetmekte ve tefsirde yer alan hadisleri genellikle *Müsned*'in ismini vererek açıklamaktadır. Ayrıca Müslim ve Nesâî'den de sadece birkaç yerde bahsettiği görülmüştür. Yazar, önde gelen hadis eserlerine başvurarak meseleye verdiği önemi ortaya koymaktadır. Zira söz konusu hadis kitapları, özellikle rivayetlerinin sıhhati yönüyle tercih edilen eserlerden oluşmaktadır.

Bunun yanı sıra müellif Suyûtî'nin⁹⁵ *Cemu'l- Cevâmî* adlı eserinden de hadis kaynağı olarak istifade etmiştir⁹⁶. Bu da yine yalnızca bir yerde kullandığı kaynaklardandır. Mehmed Tâhir Efendi, eserinin sonunda yer verdiği hadislerle ilgili olarak da kaynak belirtmiş ve daha önce de geçtiği gibi, Şeyh İbrahim *Gürânî'nin İnbâhü'l-Enbâh*'ından aldığını söylemektedir.

c- Diğer Kaynaklar

Mehmed Tâhir Efendi risâlesinde tefsir ve hadis eserlerinden başka kaynaklara da başvurmuştur. Mesela el-Fîrûzâbâdî'nin⁹⁷ *el-Okyanûsü'l-Basît fi Tercümeti'l-Kâmûsi'l-Muhîf*⁹⁸ adlı kitap lügat yönünden faydalandığı bir eserdir. Aynı şekilde İmam-ı Gazzâlî'nin⁹⁹ kelimeler ve akaid çerçevesinde ele aldığı *Mişkatü'l-Envâr*¹⁰⁰ ve eş-Şîrâzî'nin¹⁰¹ *Elkâb*¹⁰² isimli kitabı da bir başka kaynaktır.

3- Tefsirde Görüşlerine Yer Verilen Müellifler

Osmanlı dönemi tefsiri hakkında araştırma yaptığımız bu çalışmamızda yazarın zaman zaman kaynak vermeksizin sadece müellifin ismine yaptığı atıflar göze çarpmaktadır. Mekkîzâde Mehmet Tâhir Efendi, İhlâs sûresini tefsirinde bazen bir kelimeyi açıklarken bazen bir

⁹¹ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/875)

⁹² v. 43b 7.

⁹³ en-Nesâî Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinân b. Dinar (303/916)

⁹⁴ v. 43b 7.

⁹⁵ İmam Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Sabık el-Hudayrî (911/1505)

⁹⁶ v. 48a 18.

⁹⁷ Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (1329)

⁹⁸ v. 44b 5-6.

⁹⁹ İmam-ı Gazzâlî, Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed (505/1111)

¹⁰⁰ v. 47a 26.

¹⁰¹ Ebû İshak el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî (476/1083)

¹⁰² v. 48a 18.

hadise işaret ederken bazen de bir düşünceyi ele alırken şahısların görüşlerini vermektedir. Bu bağlamda kelimeye yönelik açıklamalarında İmam Fahr¹⁰³, Sibeveyh¹⁰⁴, Halil b. Ahmed¹⁰⁵, Cevherî¹⁰⁶, Ezherî¹⁰⁷, Ebû Ali Fâris¹⁰⁸, İmam A'zâm¹⁰⁹, İmam Şâfi¹¹⁰, Kaffâl Şâfi¹¹¹ gibi zatlara atıf yapmaktadır¹¹². Ayrıca Ebû Ali Sinâ¹¹³, Nâsır-i Tûsî¹¹⁴ ve Sadreddin Konevî¹¹⁵ de görüşlerine yer verdiği diğer kişiler olarak dikkat çekmektedir. Müellifin yukarıda belirtilen ve özellikle lugavi eserler veren şahıs isimlerinden istifade etmesi, tefsirde kelime anlamlarına verdiği önemi göstermektedir. Çünkü kelimenin sahip olduğu mananın tespiti, tefsirde vazgeçilmez hususlardan biridir. Böylece müellifin tefsir bağlamında dikkat etmesi gereken esaslara vakıf olduğu ve gelişigüzel bir eser ortaya koymadığı anlaşılmaktadır.

4- Eserin Değerlendirilmesi

Müfessir Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin, İhlâs sûresinin tefsirini yaptığı eserinde klasik tefsir metodunu ağırlıklı olarak tercih ettiği görülmektedir. Müellif, öncelikle Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri metoduna başvurmakta ve bu çerçevede toplam on dokuz ayete işaret etmektedir. Yazar, bahsettiği konu ile alakalı olarak yer yer ayetlerden örnekler getirerek açıklamalarda bulunmaktadır. O, ayetlerin hangi sûre ve kaçınıcı ayetler olduğuna işaret etmemekle birlikte ayet metinlerini Arapça olarak vermekte¹¹⁶ ve bazı ayetleri tefsir metni içinde birkaç kez kullanmaktadır. Ancak araştırmamız neticesinde yazarın metnini verdiği ayetlerden birinin baş tarafı ile son tarafının tek bir ayete uymadığını tespit ettik. Çünkü

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209), v.44a son satır.

¹⁰⁴ Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî el-Basrî Sibeveyh (809/194), v.44b 18.

¹⁰⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed (786/170), v.44a 26; v.44b 18.

¹⁰⁶ İsmail b.Hammâd Ebû Nasır el-Farâbî el- Cevherî (1010), v.44b 22.

¹⁰⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Hirevî el-Ezherî (980/308), v.45a 1.

¹⁰⁸ Ebû Ali el-Fârisî(987/377), 45a 14.

¹⁰⁹Ebû Hanife Numân b. Sabit (767/150)

¹¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfi(820/204)

¹¹¹ Ebû Bekir Muhammed el-Kaffâl eş-Şâfi (976/365)

¹¹² v.44a 25.

¹¹³ İbni Sinâ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah (1037), v.46a 1.

¹¹⁴ Ebû Cafer Nasreddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan Ebubekir et-Tûsî (1274/672), v.46a 4.

¹¹⁵ Muhammed b. İshak Ebu'l-Meâlî (1274/673), v.46a 5.

¹¹⁶ Mesela; A'raf7/26 v.45a 18. satır, Zâriyât 51/56 v.45b 3. satır, Muhammed 47/19 v.46b 19-20. satırlar.

verdiği ayet metninin baş tarafının Yusuf sûresi 109, Nahl sûresi 43 ve Enbiyâ sûresi 7. ayetlerle uyum sağladığı ancak son kısmının bu ayetlere değil de Enbiyâ sûresi 25. ayete uyduğu anlaşılmaktadır¹¹⁷.

Yazarın çalışmasında kullandığı diğer metot da yine klasik tefsir yönteminin unsurlarından olan, Kur'an'ın Sünnetle tefsiridir. Toplam yirmi iki hadisin geçtiği eserde hadisler bazen Arapça bazen Osmanlıca olarak, ravileriyle (sened zinciri yok) beraber verilmektedir. Eserde zaman zaman da aynı hadisin farklı varyantları geçmektedir. Ayrıca yazar hepsinde olmamakla birlikte hadisleri aldığı kaynağı da belirtmektedir. O, hadisleri ayetlerin anlamını ortaya koymada yahut ayetin sebep-i nüzûlü ve fazileti gibi hususlarını tespitinde kullanmaktadır.

Risalede dikkat çeken bir diğer husus da kelimelerin lügavî yönden ele alınması olmuştur. Hatta müellif bazı dilbilimcilere ve eserlerine bizzat atıf yapmakta böylece kelimenin dil anlamında açıklamasını vermektedir. Tefsirde çok fazla olmasa da kıraate vurgu yapılması dikkate şayandır. Mesela ﴿﴾ kelimesinin tefsirinde bu yöneme başvurulmuştur.

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin risalesini telif ederken, felsefî-kelâmî manada anlam açıklamalarına girildiği görülmektedir. Özellikle Allah'ın varlığı ile ilgili deliller ortaya konurken geniş çaplı Kelâmî düşüncelere yer vermektedir¹¹⁸. Bu da yazarın kelimeler açısından zenginliğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda eserde klasik metot tercih edilmekle birlikte, kelâmî tefsire ait özellikler de sergilenmektedir.

Ayrıca bir başka mühim nokta ise, İhlâs sûresi tefsir edilmesine rağmen ilk iki ayetin tefsiri yapılmış ama son iki ayetin¹¹⁹ tefsiri sadece Mukaddime bölümünde birkaç cümleyle verilmiştir. Oysaki yazarın kendisinin de belirttiği gibi sûrenin tefsiri Matlab bölümünde yapılmaktadır. Matlab kısmında yazarın, sûrenin son iki ayetine yer vermediği anlaşılmıştır. Bununla alakalı olarak belki de şu söylenebilir; Müellif, Allah ve Tevhîd üzerine yaptığı açıklamalar nedeniyle, sûrenin sonundaki iki ayetin anlam olarak zaten ortaya çıktığını düşünmüş olabilir. Bu açıdan müellifin tefsirde ayet sıralamasına uymadığı görülmektedir. Ka-

¹¹⁷ v.47b 7.

¹¹⁸ v.44b, v.45a.

¹¹⁹ 112 İhlâs 3-4, v.41b.

naatimize göre anlam genel olarak belli ise de son iki ayetin tefsirinin yapılması yerinde olurdu.

İhlâs sûresinin tefsirinde müellifin takip ettiği metot, her ne kadar eser olarak ismi geçmese de, Fahreddin Râzî'nin tefsirine benzemektedir. O da tıpkı Râzî gibi sûrenin sebebi nüzûlü ile başlamış, isim ve faziletlerine yer vermiş ve ardından da açıklamalara geçmiştir.

İncelediğimiz yazmada, iki rivayet ve iki de dirayet metoduyla yazılmış tefsir kaynağından yararlanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Yazarın, ilk dönem tefsir kaynaklarından olan Taberî tefsirine atıfta bulunmamış olması da dikkat çekicidir. Bunun sebebi, yukarıda isimlerini verdiğimiz tefsirlerden özellikle Beydâvî'nin eserinin, Osmanlı Dönemi Medreselerinde okutulan bir tefsir olmasından kaynaklanabilir. Bir başka deyişle müellif, dönemin hâkim olan ilmi tercihlerine riayet etmektedir. Adı geçen dört tefsirden üçünün yazarının Şâfi olması dikkat çeken bir diğer husustur. Bunun yanı sıra yazarın görüşlerine başvurduğu müelliflerin bir kısmının da yine aynı mezhepten olduğu bilinmektedir. Bu durum müellifin de Şâfi mezhebinden olabileceği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Tabi önemli olan yazarın mezheb görüşünün ne olduğundan ziyade onun tercih ettiği eserlerin özelliklerini ortaya koymaktır. Biz de müfessirin bu yönde bir tercihte bulunduğunu zannediyoruz. Ayrıca Zemahşerî'nin tefsiri de yine Osmanlı döneminde medreselerde takip edilen bir eser olması yönüyle müellifin istifade ettiği bir diğer kaynak olmuştur. Bir anlamda Mehmed Tâhir Efendi kendi döneminin hususiyetlerini belirten bir tavır sergilemektedir. Yani o devrin genel kabul gören ilim ve fikrini, çalışmasına yansıtmıştır.

Sonuç

Kur'an'ı açıklama ve anlama isteğine paralel olarak gelişen Tefsir faaliyeti her dönemde ciddi anlamda ortaya konan bir çaba olarak kendini göstermiştir. Tefsir çalışmaları, genellikle yapıldıkları devrin genel kabul gören fikrî düşüncesine ve müfessirlerin ilmî kanaatlerine göre şekillenmiştir. Bu eserde de Osmanlı Dönemi Tefsirlerinde takip edilen metot ve üsluplarla karşılaştık. Bu bağlamda yazarın, İhlâs sûresini tefsir ederken kendi zamanına ait ilmî izlenimleri eserinde vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Mehmet Tâhir Efendi'nin gerek başvurduğu kaynaklar gerek tercih ettiği eser ve müellifler hem o dönemin tefsiri ile ilgili görün-

tüsünü vermekte hem de bizzat yazarın konu hakkındaki eğilimini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın Osmanlı döneminde yapılması, o devri bize somut bir şekilde beyan etmesi ve bir örnek olması açısından son derece faydalı olduğunu düşünüyoruz. Fakat aynı zamanda yine bu yazmadan yola çıkarak bazı tespitlerde bulunmak gerekirse şunları ifade etmek yerinde olacaktır;

Bu eser, rivayet ağırlıklı olmakla beraber dirayet metoduna da yer vermektedir. Öyle ki müfessir konu ile ilgili rivayetlerin ardından kendi fikir ve düşüncelerini de açıklamaktadır. Açıkçası yazarın rivayet dirayet karışımı bir eser ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Yazmada gördüğümüz kadarıyla özellikle günümüzde ilmi araştırmalarda var olan kaynak belirtmenin kısmen yapıldığını, ancak sadece eser adı verilmeyle yetinildiğini görmekteyiz. Böylece bu tip yazmaları okuyup değerlendirenlerin, başvurulan ayet, hadis veya diğer kaynakları kendi gayreti ile ortaya çıkarmak durumunda oldukları ortadır. Bu husus da elbette araştırmacıların doğrudan konuya ulaşmalarını olumsuz anlamda etkilemekte ve daha fazla zaman kaybettirmektedir.

Son olarak, üzerinde durduğumuz “Müstevcebü'l-Halas fi Tefsir-i Sûreti'l-İhlâs” isimli eserin, Kur'an'ı anlama ve açıklamada küçük de olsa bir yer tuttuğunu, verdiği bilgilerle tefsir alanında kaydedilen çabalara bir katkıda bulunduğunu ve bir örnek teşkil ettiğini belirtmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel(241/855, *el-Müsned*, İstanbul, 1982.
 el-Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, İstanbul, 1996.
 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul, 1955.
 —*Keşf el-Zünûn Zeyli*, İstanbul, 1945.
 el-Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail(256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1982.
 Bursalı, Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1342.
 Develioğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1970.

el-Fîrûzâbâdî, Ebû Tahir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l- Muhît* (terc. Asım Efendi), İstanbul, 1304.

Güney Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefi Tefsir Geleneği: Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

Işık Emin, D.İ.A. 'İhlâs Sûresi' mad. XXI, 538.

İbn Sinâ, Ebû Ali, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II. Basım, Beyrut, 1992.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannafı'l-Kütübi'l- Arabiyye*, Dimeşk, 1960.

Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara, 2001.

Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmânî*, İstanbul, 1996.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, İstanbul, 1981.

en-Nesâî Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.

er-Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul 1307.

Şeyhî Mehmet Efendi, *Şakâiki Numâniyye ve Zeyilleri-Vekâiu'l-Füdelâ*, İstanbul, 1989.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer İbn Ahmed, *Keşşâf An Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, II. Basım, Beyrut, 2005.

SABATAYİZMİN AVRUPA YAHUDİLİĞİNE ETKİLERİ

Kürşad DEMİRCİ*

Özet

17. yüzyılda Osmanlı Devletinde ortaya çıkan Sabatayist hareket büyük oranda Osmanlı toprakları dışındaki Avrupa Yahudiliğinde etkili olmuştur. Mesihlik fikri, eskatolojik fenomenler, siyona dönüş gibi birtakım Yahudi inançları Sabatayizm etkisi altında gelişmiştir. Ayrıca Doğu Avrupa'da Frankizm adıyla bilinen bir konverso Yahudi yaşamı da doğrudan doğruya Sabatayizmin etkisi altında şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Sabatayizm, Frankizm, Mesih

The Effects of Sabbateans on European Judaism

Abstract

Sabbatean movement that emerged in XVII century in the Ottoman Empire has effects mostly on the European Judaism which is outside of Ottoman lands. Jewish beliefs such as the idea of Messianic, eschatological phenomena, return to Zion, and etc. have developed under the influence of Sabbatean movement. A converso Jewish life style which is known as Frankism in East Europe also formed directly under the influence of Sabbatean movement.

Key Words: Judaism, Sabbatean Movement, Frankism, Messiah

Literatürde Sabataycılık, Dönmelik, Avdetilik, Sazanikos veya Selaniklilik gibi ifadelerle bilinen Sabatayist hareket, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan mistik ve mesihi bir Yahudilik ekolüdür. Pratik

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

ve figüratif rolünü İzmirli bir Romaniot (belki Seferad) Yahudisi olan Sabatay Sevi'nin (1626- 1676) oynadığı, fakat felsefesini ve inanç sistemini Kudüs ve Gazzeli Nathan'ın (1643- 1680) kurguladığı bu ekol, Osmanlı Devleti'ndeki Yahudiler için ciddi bir kırılma noktası olmuştur. Burada konu dışı olduğu için üzerinde durulmayacak Sabatayist kültür Osmanlı topraklarında İslam'la karışık konverso bir yapı olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Bununla birlikte hareketin popüleritesi ve gücü konusunda birkaç meseleye dikkat çekmek anlamlı olacaktır. Bu nokta Sabatayist hareketin Avrupa'daki ve doğal olarak Osmanlı'daki etkinliğini anlamamıza katkıda bulunacak bir özellik arz eder. Her şeyden önce hareketin çıktığı ortamlarda kolayca tutunmasının en temel sebebi, 1400'lerden itibaren İspanya sürgününün yol açtığı trajedilerin toplumu yönlendirdiği mistik yorumların çoğalması ve güç kazanmasıdır. Bu bağlamda geleneksel Kabalacılığın, yerini daha mistik ve mesihi bir karakterin önem kazandığı Safed Kabalacılığına bırakması tesadüfi değildir.¹ İshak Luria, öğrencisi Hayim Vital, Joseph Karo gibi çoğu Osmanlı vatandaşı olan 16. yüzyıl Safed'li mistiklerin ortaya koyduğu yeni Kabalacılığın temeli, mesih figürüne yapılan vurgu, Tikkun doktrininin Sefirot kuramıyla ilişkilendirilerek kurtuluş anlayışının kozmik bir hüviyete bürünmesi, şeriatın yanında kurtuluşu kolaylaştırmada birey olarak Yahudi'nin artan rolü gibi kavramlar üzerine oturur.² Safed Kabalacılığının bize göre en önemli özelliği mesihin gelmesini ilahi bir lütufla ilişkilendiren geleneksel Kabalacılığa son verişidir. Yeni anlayışa göre eylemlerimiz, dualar (Devekut, Kavanah) , hayırseverlik ve yardımlaşma gibi kısmen seküler ve bireysel faaliyetlerimiz mesihin gelmesini çabuklaştıracak ve kolaylaştıracaktır. Bu noktada içten yapılan bir dua şeriat- Mistva'ya uymaktan bile daha etkin olabilmektedir. Bireyi şeriatın ve cemaat otoritesinin üzerine çıkaran bu anlayışın geleneksel otoritelerce dışlanması şaşırtıcı değildir. Daha derinden bakıldığında Safed Kabalacılığının ortaya çıkışında İspanya sürgününün yanında Yahudilik'teki modernite arayışını görmemek yan-

¹ Sabatayizm konusunda Türkçede Gershom Scholem'in, Sabatay Sevi, *Mistik Mesih*, (İstanbul, 2011) adlı eserine bakılabilir. Abdurrahman Küçük'ün *Dönmeler Tarihi* (Ankara, 2005) de önemlidir.

² Zwi Werblowsky, 'The Kabbalists in Sixteenth Century Safed' , *History of Religions*, cilt,1, sayı1, Newyork, 1961, 10-36.

lış olur. Bize göre Safed 'peygamberleri' Pietist Protestanlardı veya farkında olmadan böyle bir sürecin içine girmişlerdi. Lurianik Kabala'daki sınıfsal çatışmalara dair referanslara, kadınlara verilen öneme, bireyselleşme arzularına bakılırsa Safed Kabalacılığındaki modernite arayışını anlamamak mümkün değildir. İşte Safed Kabalistlerinin hazırladığı "mistik modernite" ortamı Yahudi kitlelerinin yine bize göre modernist bir hareket olan Sabatayist geleneği kabullenmesine ciddi bir katkı yapmıştır.

Sabatayizmin popüleritesine katkıda bulunan bir başka tarihsel fenomen, 17. yüzyıl ortalarında Doğu Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi kırırımlarının yol açtığı melankolik acının oluşturduğu kurtuluş arayışının yoğunlaşmasıdır. 1647- 1657 yılları arasında Kazakların ve Ukraynalıların Polonya boyunduruğundan kurtulma mücadeleleri esnasında Polonya'ya sadık Yahudilerin kılıçtan geçirilmesi tam bir trajediyle sonuçlanmıştır. On binlerce Yahudi öldürülmüş ve bunun haberleri Akdeniz diyarında tam bir katliam destanına dönüşmüştür. Olaylar mesihin gelişinden önce çıkacak felaketler olarak görülmüştür. Bu destanlara, olayların hemen arefesinde, 1618- 1648 yılları arasında Orta Avrupa'yı kasıp kavuran Otuz Yıl Savaşları esnasında taraflar arasında kalan Yahudilerin öldürülmeleri de eklenince Avrupa ve Osmanlı topraklarında yayılan trajik öyküler tam bir telaşa yol açmıştır. Sambotyan Nehri, Kayıp On Kabile gibi eskatolojik fenomenlerin bu dönemde önem kazanması tamamen mevcut konjonktürün ürünüdür.

Öte yandan dolaylı görülse bile 17. yüzyılın ortalarında başlayan bilimsel keşifler ve yeni bulunan kıtalarla ilgili Avrupa'ya yayılan yarı mitolojik bilgiler de mesihi beklentiye ve mistik arayışların karizmasını güçlendiriyordu. Avrupa'da ortaya çıkan bilimsel gelişmeler bambaşka bir dünyaya geçildiği şeklinde efsanevi bir ruh yaratmıştı. Yeni yaratılan bu dünya, hayatın ve doğanın ince gerçeklerini ortaya çıkardıkça teosofist anlayışlar popüler hale gelmeye başladı. Tanrısal sırların keşfi mesihin müjdecisi ve hazırlayıcısı olmuştu. De Vetula adlı 17. yüzyıla ait anonim bir eserdeki "Her şey yeniden yaratılacak, her şey. Gökler, yıldızlar, bu dünya ve vücudumuz yeniden dünyaya gelecek" ifadesi dönemin ruhunu güzelce anlatır. Mesihi cennetin ilk somut müjdecisi bilimsel

keşifler olmuştur. Şüphesiz mesihi beklenti hem Hıristiyan hem Yahudi çevrelerde aynı vurgu ve retorikle dillendirilmiştir.³

Yeni keşfedilen kıtalar ve buralardaki halklarla ilgili çoğu efsaneler halinde dolaşan bilgiler mesihi beklentiyi güçlendiriyordu. Bilinmeyen dünyalarda ortaya çıkan yeni halklar, aslında mesihin öncüsü olarak gelecekte önce dünyaya gelecek olan İsrail'in Kayıp On Kabilesi'ydi. 17. yüzyılın ortalarında yaşayan Hollanda'lı haham Manasseh ben İsrail, *İsrail'in Umudu* (Hope of Israel) kitabında Yahudilere Kayıp On Kabile'nin ortaya çıktığı müjdesini vererek tansiyonu bir hayli yükseltmişti. Kızılderililer kayıp kabilelerdi ve nihayet Eski Ahit'te Danyel kitabındaki kehanet (12/7) gerçekleşiyordu. *İsrail'in Umudu* kitabının 1659 İzmir'de Sabatayistlerce basıldığını hatırlatmak bu noktada önemli olabilir.⁴ Kayıp kabileler ve mesihin birlikte Kudüs'e gireceği efsanesi hızla yayılıyordu.

Bu sürece eklenebilecek bir başka unsur Yahudi çevrelerde 16. yüzyıldan itibaren artan Mesihçi kalkışmalardır. Dönemin mistik ve vecdi karakteri ya bizzat mesih ya da mesihin öncüsü figürlerinin çoğalmasına sebep oldu. Bunların içinde en ilginç olanlarından biri seyyah ve mistik David Reubeni'dir. Kökeni tam bilinmeyen fakat Arabistan Yahudileriyle ilişkilendirilen Reubeni mesihin habercisi olarak piyasaya çıktı. Mesihin gelişinden önce Yahudi ve Hıristiyanlar birlikte Kudüs'ü Müslümanlardan alacak şekilde kehanetiyle meşhur olmuştur.⁵

Daha trajik olanı ve ciddi anlamda iz bırakan Mesih öncülerinden bir başkası Portekiz'li Kabalist Solomon Molcho'dur. Kazığa geçirilip öldürüldükten sonra efsaneleri bütün Avrupa Yahudileri arasında dilden dile dolaşmıştı.⁶

Hatta Kabalist Mordekay ben Judah Dato mesihin 1575'te çıkacağı şeklinde bir kehanette bulununca çok sayıda Yahudinin Kudüs'e gitmek için hazırlandığını biliyoruz.⁷ Benzeri örnekler sıralaması gereksiz olacak

³ Matt Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Newyork, 2004, 25.

⁴ A.g.e., 33.

⁵ Alkon Adler, *Jewish Travellers*, Newyork, 1996, 252-256, Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Newyork, 1997, 273.

⁶ Gershom Scholem, A.g.e, 904, 939.

⁷ A.H. Silver, *Messianic Speculations in Israel*, Newyork, 1927, 135.

kadar çoktur. Burada önemli olan mesihi beklenti psikolojisinin hızlı yayılması ve etkinliğinin gücüdür. İşte 17. yüzyıldan itibaren Sabatayizmin Avrupa'da yayılması büyük oranda bu hazırlık safhasının sonucu olmuştur. Konjonktür denk düşmemiş olsaydı muhtemelen Sabatayizm doğmadan ölen küçük bir heretik grup olarak kalacaktı.

Buraya kadar çok ana hatlarıyla Sabatayist hareketin yaygınlaşmasına katkıda bulunan sosyal ve dinsel konjonktür hakkında bilgi verilme-ye çalışıldı. Şimdi ana konumuz olan Sabatayist hareketin Avrupa Yahudiliğine etkisi meselesine geldiğimizde, başlangıçta söylenmesi gereken şey, Sabatayizmin Osmanlı Yahudileri arasında oynamış olduğu rolden çok daha fazlasını Avrupa Yahudileri arasında oynamış olma gerçeğidir. Sabatayizmin Avrupa Yahudiliğine etkisi doğu Avrupa'da Frankizm adıyla bilinen hareketi oluşturacak kadar güçlüdür. Hasidik gelenek de pek çok mistik unsurunu Sabatayizme borçludur. Bu etkinin sınırları coğrafi olarak neredeyse bütün Avrupa Yahudiliğini kapsar. Ayrıca orta doğu Yahudileri arasında da Sabatayizmin yayıldığı bilinmektedir. Mesele Yemen'de Sabatayizm oldukça güçlüydü. Gey Hizzayon adlı,1666'da Sana'da basılan Sabatayist apokaliptik eser Arap yarımadasında bayağı popüler olmuştu.⁸

Sabatayizmin Avrupa Yahudileri arasındaki en temel etkilerinden ilki, çoğu İspanya konverso kültüründen gelen Yahudilerin Sabatayizmde mevcut din değiştirme teolojisinin verdiği kolaylaştırıcı imkanlarla alakalıdır. Bilindiği üzere Sabatayist inanca göre din değiştirmek kurtuluşun veya Tikkun'un gerçekleşmesi için neredeyse zorunlu bir pratiktir. Bir başka dine giriş gentilelerdeki tanrısal kıvılcımları ele geçirmek için kaçınılmaz bir süreçtir. Tanrısal hakikat olan Ein Sof'un parçalanışı sırasında açığa çıkan 'ışık'ların (İbranice or) bir kısmı gentilelere sızmıştır. Gelişi bütün dağılmış ilahi ışıkları toplamayı gerektirdiği için, mesihin yeniden doğuşu başlatmadan önce bir başka dine girmesi zorunludur. Sabatay Sevi'nin Müslüman olma zorunda kalışından dolayı Gazze'li Nathan'ın geliştirdiği bu kurgusal teoloji çifte kimlik meselesini rasyonalize ediyor ve kolaylaştırıyordu. Çoğu zor şartlarda yaşayan ve gönülsüzce Hristiyan olan pek çok Yahudi iki dinliliği kolaylaştırıcı bu teolojide ciddi bir rahatlık bulmuştu. Şüphesiz Sabatayizm Avrupa'da sadece

⁸ Bat-Zion Eraqi Klornan, *The jews of yemen in the nineteenth century*, Netherlands,1993,46.

konversolar arasında yayılmadı. Geleneksel Yahudiler de bazı Sabatayist unsurları sıcak karşılamışlardır. Ama Hollanda ve İtalya örneğinde olduğu gibi hareketi destekleyenler büyük oranda konversolardı. Bu durum 18. yüzyılda Reformist Yahudileri arasında “ sürgün milliyetçiliği” ideolojisi başlayınca pek çok Sabatayist konverso Yahudisinin sürgün milliyetçisi olmasını kolaylaştırmıştır. İkili kimliğin sürdürülmesine ve yaşanan coğrafyanın milliyetçi ideolojisine dahil olma imkanı diaspora konversoları için bulunmaz imkanlar sunmuştur. Teolojik olarak bir başka dinin kültüründe kalabilme imkanı da bu bağlamda son derece fonksiyoneldi. Kısmen İttihat Terakki döneminden başlayarak Osmanlı Sabataycılarının Türk milliyetçiliği fikrine ilgi duymasının sebebi bu sosyal ve siyasal teolojide aranmalıdır.

Sabatayist kültürün Avrupa Yahudiliğine yaptığı bir başka etki, daha çok mistik çevrelerde görüleceği üzere, tutucu, geleneksel, kurumsallaşmış ve tekelci rabbilerin otoritesine meydan okuyan saddik adıyla bilinen daha farklı karizmaya sahip cemaat liderleri ile ilgilidir. Özellikle Hasidik çevrelerde görülen bu yapı, klasik otorite yerine karizmasını doğrudan doğruya tanrıyla mistik temastan alan saddikleri doğurmuştur. Bu yeni kurumun meydana çıkışında Doğu Avrupa’da yaşanan ve daha önce bahsedilen Kazak kırımlarının yol açtığı ortamın rolü olmamış değildir. Bu kırımlarda ortadan kaldırılan sadece Yahudiler değil, fakat aynı zamanda hahamlık kurumu da olmuştu. Resmi otoritenin gücünü kaybedişi Sabatayist ‘peygamberlik’ veya ‘ermişlik’ kültürünün yaygınlaşmasına imkan verdi. Böylece vizyonlar gören, mistik vecdler yaşayan, tanrıyla doğrudan temasa geçebilen Sabatayist ermişler Doğu Avrupa Hasidizminin oluşum sürecinde saddik kurumunun kökleşmesine yön ve esin vermiştir. Tabii ki dönemin trajik ruh hali bu tip mistik bir kadronun tutunmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Sabatayist ermişler ve bizzat Sabatay Sevi’nin yaşadığı vecd halleri alışılmış hahamlar grubunun hiç tecrübe etmediği hallerdi. Artık teslim olunacak kadro hahamlar değil, fakat yetkisini doğrudan doğruya tanrıdan alan mistik ‘şeyhler’di. Hahamların otoritesine başkaldıranların oluşturduğu yeni topluluğun genel adı havura (kutsal cemaat), karizmatik bir kavramı ifade etmektedir. Kelime kısmen Şiilikteki imam kavramını çağrıştırmaktadır. Geleneksel Yahudiliğin Sabatayizme karşı çıktığı ana meselelerden biri budur. Bu noktada problemin dinselden ziyade otorite çekişmesini içine alan sosyal bir mesele olduğunu görmemiz gerekiyor.

Bir başka önemli etki, sadece mistik Yahudi gruplarıyla sınırlandırılmayacak ve çok değişik ekolleri içine alacak şekilde İsrail'e dönüş ütopyasına yapılan vurgudur. Hatta bu vurgu seküler ve Siyonist Yahudileri bile şekillendirmiştir. Şüphesiz Kutsal Topraklara dönüş fikri İspanya sürgününden sonra bayağı popülerleşmişti. İsak Luria, Hayim Vital gibi figürlerde bu düşüncenin önemi büyüktür. Fakat Kutsal Topraklara dönüş kavramının bu kadar heyecanla dile getirildiği bir başka örnek yoktur. Çünkü mesihin geldiği kesin olduğuna göre kurtuluş sürecinin kemale varması için gerekli son safha Siona'a dönüş olmalıdır. İşte bu heyecanla pek çok Avrupa Yahudisinin İsrail'e dönüş için hazırlıklara başladığı ve mallarını terk ettiği bilinmektedir. Aynı sürece Osmanlı Yahudileri de dahil olunca bazı iş kollarında ekonomik krizler yaşanmıştı. Fakat bu düşüncenin seküler bir milliyetçi Yahudiliğe dönüştüğünü söylemek zordur. Her halukarda Sabatayist Sionizm dinsel temalı olarak kalmıştır.

Sabatayist teolojinin mistik Yahudi geleneğindeki bir başka etkisi bireysel-mistik tecrübenin şeriatın daha önemli olabileceği fikridir. Bu inanın temelini İsak Luria'nın geliştirdiği iki Tevrat doktrini belirlemiştir. Buna göre şeriatın mevcut olduğu Tevrat, cennetteki bilgi ağacı ile sembolize edilen *torah ha daat* veya bizim bildiğimiz Tevrat'tır. Fakat şeriatın kurallarını aşan diğer Tevrat, *torah ha hayyim* veya Tekvin kitabında anlatılan ' hayat ağacı tevratı'dır. Mesihin gelişi ile mevcut Tevrat'ın hükmü ortadan kalkacak ve kıyamet senaryosuna paralel olarak bugüne kadar anlamı saklı olan 'hayat ağacı tevrat'ı hüküm sahibi olacaktır. 'Hayat ağacı tevrat'ının batını sırları Zohar aracılığıyla ve mesihin yönlendirmesiyle çözülecektir. Tevrat'ın hükümleri yaşamı örten bir elbise olarak mesih gelinceye kadar anlamlıydı. Fakat mesihin gelişi ile yaşam tüm şeffaflığıyla ortaya çıkmıştır. Hakikat ifşa olunmuştur. Bundan dolayı hayatı örten elbiselere artık ihtiyaç kalmamıştır. İşte Sabatayizm bu ayırımdan oldukça faydalanmış görünmektedir. Şeriat yerine egemen olacak olan yeni kurallar bireyin tanrıyla ve mesihle doğrudan ilişkisi çerçevesinde gerçekleşecektir. Bu noktada bireysel tecrübeler, mistik vecdler, öte dünyadan varlıklarla ilişki kurmalar, kehanet ve münzevi hayat şeriatın daha önemli hale gelmiştir.⁹ Hatta ölen bir bilge müminin içimize girerek (ibbur) bizi yönlendirmesi bile şeriatın daha

⁹ Gershom Scholem, age, 330.

önemlidir. İşte şeriat karşısındaki bu aşırı liberal tutum Doğu Avrupa'daki Frankist hareketi ciddi olarak etkilemiştir. Hasidizmdeki yumuşatılmış şeriat ve bireysel mistik tecrübeler Sabatayizmin izini taşır. Tabii ki bu anlayışın geleneksel veya rabbinik Yahudiliğe ne kadar ters olduğunu anlamak hiç zor değildir.

Diğer bir etki, genel olarak modernleşme şeklinde özetlenebilecek temel bir kavramdır.17.Yüzyılda Avrupa Yahudiliği başta olmak üzere Akdeniz coğrafyasındaki Yahudiler köhnemiş dinsel kurumlarla çatışma halindeydi. Dönem ekonomik çıkar kavgalarının, rabbilerin aşırı egemenliğinin ve benzeri pek çok sosyal meselenin zirvesine vardığı zor bir süreci işaret etmektedir. Fakat bu bağlamda en zor meselelerden biri kadınların cemaat içindeki pozisyonuydu. Pek çok hakdan mahrum olarak yaşayan kadınların pozisyonuna yönelik ilk aykırı fikirler Sabataycı çevrelerden gelmiştir. Kadınları tanrılığın feminen yönü Şekina ile özdeşleştiren Sabataycılar için kadınlar kurtuluşa önemli bir rol oynamaktaydılar. Sabatayist kadınların vaize olarak önemli görevler üstlendiğini biliyoruz. Şeytanı içerden fethetmek için kadınlar adeta bir araç rolü oynuyorlardı. Günaha sokan kadın aynı zamanda kurtuluşa ulaştıracak aracı bir rol üstleniyordu. Amsterdam'da, Hamburg'da ve Altona'da Zohar üzerine çalışmalar yapan Sabatayist kadınlar vardı. Rabbi Naphatali ha Cohen Zohar'ın kadınlar için Yiddiş dilinde tercümesinin yapılabileceğini söylemişti. Tevrat'ın Çıkış kitabında 19/3'deki *koh tomar levet yakov vetagid livney israel* (Yakub evine diyecek İsrail evine buyuracaksın) ifadesi kadınların eğitilmesi gerektiğine yorumlanıyordu. Zohar'ın Yiddişçedeki adaptasyonu olan *Nahalat Soi*'de kadın ve erkeklerin Zohar'ı okumada ve anlamada eş statüde olduğu söylenir.¹⁰ Frankistler gibi marjinal gruplarda kadının daha uç rolleri de mevcuttu. Teolojik yanı bir tarafa bırakılırsa Sabatayizmin kadınlara verdiği rol Avrupa'lı aykırı gruplarca çabucak üstlenildi. Hasidikler gibi Ortodoks ekole yakın mistikler bile kadını geleneksel anlayıştan daha anlamlı bir yere oturtmuştur. Bunda Sabatayist çevrelerin büyük rolü olmuştur. Esasında kadınlarla ilgili mesele, Yahudi kimliğine bakış, Sion'a dönüş, şeriatın iptali gibi inançlarla birlikte alındığında Sabatayizm tam bir modernist bakışı yansıtmaktadır. Türkiye'deki Sabatayist geleneğin üstlendiği modernist an-

¹⁰ Jean Baumgarten, 'Yiddish Ethical Texts and the Diffusion of the Kabbalah in the 17.th and 18.th centuries', *Bulletin du centre de recherche Francais a Jerusalem*,18,Paris, 2007, 9.

layışın kökeni bu inançlara kadar uzanır. Modernizm bağlamında ilişkili olabilecek bir başka konu Sabatayizmin kurtuluş doktrininde gentilelerin oynadığı roldür. Lurinaik Kabala'yı izleyerek Sabatayizm ilahîşık tanelerinin gentilelerde de bulunduğunu varsayar. Hatta daha ileri giderek gentilelerdeki bu nur parçalarını toplamak için Sabatay Sevi'nin Müslüman olması adeta zorunlu hale getirilir. Gazze'li Nathan tarafından gerçekleştirilen bu Lurianik yorum Sabatayizmin gentilelere bakışını da formüle eder. Bize göre gentilelerdeki nur tanelerinin toplanması gerektiği doktrini yabancılara kapalı olan bir anlayışın zorlanmasını ifade eder ve klasik bir modernite arayışının ifadesidir. Bir nevi cemaatin diyalog çağrısıdır.

Sabatayizmin geleneksel yapıya karşı olduğunu işaret eden yönlere bir başkası Talmud'a karşı oluşlarıdır. Kurumsal statükoyu yansıtan Talmud Sabatayist çevrelerde kullanılmış olsa bile asla gündeme getirilmemiştir. Zaman zaman yapılan referanslar da Sabatay Sevi'nin Mesihliğini delillendirmeye yöneliktir. Bu tutum Frankizmde zirvesine varmıştır. Bu bağlamda benzeri statükoyu yansıtan Tosefta ve Tosefet gibi gelenekler de tamamen dışlanmıştır. Öte yandan ana kaynaklar bağlamında Midraş ve tabii ki Zohar Sabatayizmin temel metinleri olmuştur. Bir başka ifadeyle aynı modernist arayış bu tercihlerde de gözlenmelidir.

Sabatayizmin Avrupa Yahudiliğine genel anlamda katkısı bu şekilde sıralanabilir. Dini kavramlar çerçevesinde etkilenme sürecinin dışında sosyal anlamda da bir takım yakın iletişimleri gözlemek mümkündür. Bize göre Yiddiş dilinin yaygınlaşmasında Sabatayist vaizlerin önemli ölçüde etkinliği olmuştur. Bu şüphesiz daha önce başta Menasseh ben İsrail gibi Kabalacılarca başlayan bir süreçti. Fakat Sabatayistlerin Yiddiş dilindeki iletişimleri bu dilin özellikle doğu Avrupa'da yayılmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Hasidik çevrelerdeki hoy adıyla bilinen özel ibadet mekanlarının gelişiminde de Sabatayist 'ev toplantıları'nın etkisi vardır.

Sabatayist kültürün Avrupa'da en doğrudan etkilediği gelenek tabii ki Frankizm adıyla bilinen harekettir. Frankizm 18.yüzyıl Polonyasında ortaya çıkan ilginç bir fenomendir. Kurucusu olan Jacob Frank kendisinin Sabatay Sevi'nin inkarnasyonu olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Sabatay Sevi'nin İslam oluşuna paralel olarak Frankist adıyla bilinen cemaat Hristiyan olmuştur. Frankizm de benzer şekilde doğu

Avrupa Yahudiliğinin yenilikçi taleplerine cevap verebildiği için tutunabilmiştir. Doğu Avrupa'daki pek çok yenilikçi hareketin arkasında Frankist Hristiyanları görmek şaşırtıcı değildir. Fransız ihtilaline katılan bazı Fransızların Frankist olduğunu hatırlatmak gerekiyor.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Sabatayizmin sosyal yanını üzerine pek dikkat çekilmediğini söylemek gerekmektedir. Aslında Kabalacılığın bu yönü de pek vurgulanmış değildir. Bize göre Sabatayizm Avrupa Yahudiliğinin modernite arayışlarının zirvesine vardığı bir dönemde son derece önemli bir rol oynamıştır. Tutucu ve geleneksel kurumların yozlaştığı bir süreçte bu anlayış Yahudilerin sosyal psikolojik anlamda sağaltımına ciddi oranda katkıda bulunmuştur. Dinsel yanının önemi konusunda şüphe yoktur. Fakat gizli kalmış modernist çabası göz önüne alınmadan Sabatayizmi anlamak mümkün değildir. Onun bu önemli fonksiyonu Osmanlı devletinin son dönemlerindeki yenileşme çabalarında gözlemlenebilir. Gizli kalmış bu fonksiyon, gizli tutulan kimlikten daha önemli olmuştur.

KAYNAKÇA

- A.H.Silver, **Messianic Speculations in Israel**, Newyork,1927
 Abdurrahman Küçük, **Dönmeler Tarihi**, Ankara, 2005
 Alkon Adler, **Jewish Travellers**, Newyork,1996
 Bat-Zion Eraqi Klorman, **The jews of yemen in the nineteenth century**, Netherlands, 1993
 Cecil Roth, **The Jews in the Renaissance**, Newyork,1997
 Gershom Scholem, **Sabatay Sevi**, Mistik Mesih, İstanbul, 2011
 Jean Baumgarten, 'Yiddish Ethical Texts and the Diffusion of the Kabbalah in the 17.th and 18.th centuries', **Bulletin du centre de recherche Francais a Jerusalem**, 18, Paris, 2007
 Matt Goldish, **The Sabbatean Prophets**, Newyork,2004
 Zwi Werblowsky, 'The Kabbalists in Sixteenth Century Safed' **History of Religions**, cilt,1, sayı1, Newyork, 1961

BÂBERTÎ'NİN, VASIYYE VE TAHÂVÎ AKÎDESİ ŞERHLERİNDE “İMAN VE İSTİTÂAT” HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Arif AYTEKİN*

Özet

Mısır'da, Hanefî ekolünün temsilcileri ve müdafilerinden sayılan Ekmeluddin el-Bâbertî, (ö. 786/1384) hanefî akâidinin önemli risalelerinden olup Ebû Hanîfe'ye isnat edilen Vasiyye'yi ve yine bu ekolün en önemli Akâid risalesi olan Akidetü't-Tahâvî'yi şerh etmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin inanç esaslarını temsil eden bu iki risale arasında önemli sayılabilecek farklılıklardan iki ana konu hakkında Bâbertî'nin yaklaşımlarını incelemek istedik. Zira bu konularla ilgili bazı meseleler hâlen çözümlenmiş değildir. Ebû Hanîfe'ye isnat edilen risalelerdeki reddiyeci üslup, çözümün zorlaşmasında en büyük etkenlerden biri sayılabilir. Halbuki sözü edilen konularda, Tahâvî'nin ibareleri çözümün yolunu göstermiştir. Bâbertî'nin, sözü edilen iki risaleyi de arz ettikleri özellikler doğrultusunda şerh ettiği görülmektedir. Buna göre o, Vasiyye şerhinde akîl ve mantıkî delillere daha çok yer verirken, Tahâvî Akidesi şerhinde eslem üslubu başarı ile kullanmıştır. Çünkü Tahâvî akidesi genellikle Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hadislerine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî ekolü, Tahâvî, Bâbertî, iman, istitâat, Vasiyye, akîde, uzlaş.

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniv. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğrt. Üyesi

Bâbertî's views on "the Belief" and "Power of Man to Act" in His Expounding on The Wasiyya and The Creed of Tahâvî

Abstract

Ekmaluddin Bâbertî who was one of the representatives of the Hanafî sect in Egypt had expounded both of the Wasiyye attributed to Abû Hanîfe and the creed of Tahâvî the perfect article of Hanefî schoole. But there are two important differences between these articles about "the believe" and the "power to act" for man. We try to get out how Bâbertî reconciles these contrary views as a Hanafî scholar. But it will be seen that the problem has been unsolved as it was up today. Because Bâbertî had explained these problems in accordance with the feature of these articles. It is a matter of fact that the views of Tahâvî on these problems are more understandable from the other one in respect of the explanations of Bâbertî. Because Tahâvî had deduced his creed, in general, from the Quran and the Traditions of the Prophet (peace be up on Him).

Key Words: Hanefî, Tahâvî, Bâbertî, belief, power to act, Wasiyye, creed, reconcile.

GİRİŞ

Daha Hz. Peygamber döneminde müslümanlar arasında itikadî konularda bir takım meseleler kendini gösteriyordu. Bunlarla ilgili sorular soruluyor, Resûlullah(s.a.v.) tarafından bunlara cevaplar veriliyor ve gereği kadar açıklamalar yapılıyordu. Bu tür meseleler, bunlarla ilgili sorular, bunlara verilen cevaplar ve bu hususlarda yapılan münakaşalar Hz. Peygamber'den sonra daha da artarak devam ediyordu. Kader meseleleri, iman ve tekfir meseleleri, büyük günah işleyenlerin durumu ve insan sorumluluğu gibi konular öne çıkıyordu.

İslam toplumunda kendini gösteren bu ve benzeri meselelere ilâveten yeni müslüman olanların eski inançları ve genişleyen İslam coğrafyasında yaşayan gayr-i müslim unsurların inançları ile de mücadele etme zarureti kendini gösteriyordu. Müslümanların kendi aralarındaki ihtilafları ile ilgili olarak Ayet ve Hadislerden oluşan sem'î deliller kullanılmak suretiyle meselelere çözüm aranırken, mülhitler başta olmak üzere gayr-i müslimlerle yapılan münakaşalarda aklî delillerin kullanılması kaçınılmaz oluyordu. Mülhitlerle yapılan münakaşalarda Hz. Ali'nin (40/661), Hasan el-Basrî'nin (110/728) ve Ebû Hanîfe'nin (150/7679) mücadeleleri örnek olarak zikredilebilir.

Müslümanlar arasında da tartışılan itikadî meseleler ve bu konulardaki temel ayrılıklar, hicrî IV. yüzyıla kadar bir takım itikadî mezheplerin doğmasına sebep olmuştur. Haricîler, Kaderiye, Mutezile, Cebriye ve Şia bunların belli başlılarını teşkil etmekteydi. Bu parçalanmışlığın karşısında, Kitap ve Sünnete bağlılığını sürdüren geniş halk kitlelerini temsil eden görüş mensuplarının takip ettiği yol "Ehl-i Sünnet" mezhepleri olarak bilinmektedir. Hanefilik, Eş'arîlik, Matürîdîlik ve Selefiye gibi¹.

Ehl-i sünnet dışı görüşlere karşı ilk mücadele vermek üzere itikadî ve kelâmî münakaşalara giren şahsiyet İmam Azam Ebû Hanîfe olmuştur². Onun itikadî görüşleri en önde gelen talebeleri tarafından tespit edilerek rivayet edilmiştir. Bu görüşlerin toplamına bizzat Ebû Hanîfe tarafından "el-Fıkhü'l-ekber" denmiştir. Bunlar da hicrî ikinci asrın sonlarında kaleme alındığı tahmin edilen "Fıkh-ı ekber (I)"³ ve hicrî dördüncü asırda kaleme alındığı tahmin edilen "Fıkh-ı ekber (II)"⁴, "Vasiyye" ve diğer risalelerden oluşmaktadır. Akait konusunda Ebû Hanîfe'ye isnat edilen beş eserin de müellifleri ve telif tarihleri bilinmemektedir. Böyle olunca da söz konusu risalelerde Ebû Hanîfe'ye isnadı sahih olmayan bazı ifadelerin ve görüşlerin var olduğu yolundaki tenkitlerin ve şüphelerin ciddiye alınması hususu gündeme gelmiştir.

Ancak bu gün elimizde, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bize daha sahih bir şekilde aktaran mükemmel bir akait risalesi vardır: "Tahâvî Akîdesi". Başka bir deyişle "Akidetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa".

Hicrî dördüncü asrın ortalarında, Ehl-i sünnet kelâm mezheplerinin doğuşu ve görüşlerinin tedvini ortamında, Selef imamlarından sayılan Ebû Hanîfe'nin görüşlerini, Selef metoduyla "Ehl-i sünnet Akaidi" olarak kaleme alan İmam Tahâvî'yi (321/933) hakkıyla tanıyan ve onun görüşlerini şerh eden en güçlü âlimlerden birinin de Ekmelüddin el-Bâbertî (786/1384) olduğu söylenebilir. Hanefiliğe sıkı bağlılığı ve bu mezhebin müdafii olarak bilinen Bâbertî, akait konusunda müstakil risaleler kaleme almış olduğu gibi, Hanefî ekolüne ait önemli iki risaleyi de şerh etmiştir. Bunlardan biri, Ebû Hanîfe'nin "el-Vasiyye" isimli eseri,

¹ - Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi (Giriş)*, s.19-25

² - İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, s.20-34

³ -Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early İslam*, s.7-8

⁴ -A.J.Wensinck, *Muslim Creed*, s.264

diğeri de Tahâvî'nin Akidesidir. Söz konusu her iki risaleyi de şerh etmiş olması nedeniyle, Bâbertî'nin, Ebû Hanîfe'ye isnat edilen bazı görüşleri, Tahâvî Akidesi ile karşılaştırıp tadil ve tashih yoluna gitmesi beklenirdi. Bu konuda "İman" ve "İstitâat" meseleleri en bariz örnek olarak gösterilebilir. Zira bu iki meselede, Ebû Hanîfe'ye isnat edilen ifadeler ve görüşler, Tahâvî'nin Akidesindeki görüşlerle, bazı hassas noktalarda hemen hemen birbirine tamamen zıttır.

Şerhlerin Kısaca Tanıtımı

1-Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa

شرح عقيدة أهل السنة والجماعة

(Tahâvî Akîdesinin Şerhi)

Bâbertî, Tahâvî Akidesi şerhini ⁵, dönemin Mısır Sultanı Şeyh el-Melik en-Nasırî Sırgatmış el-Meleki es-Salihî'ye (759/1358)⁶ ithaf eder. (Orhan Gazi ve I. Murat dönemi). Bu eser, lafzî olmaktan çok tefsîrî bir şerh olup yoğun bir şekilde Kur'an ve Hadis kültürü arz eder. Şerhin bu özelliği Akidenin metnine bağlanmalıdır. Zira Tahâvî, Akideyi lafız ve mana olarak Kur'an ve Hadis gibi iki ana kaynaktan mülhem net ve açık ifadelere dayandırmaktadır. Tahâvî, bu kaynaklara bakış açısını ve istihraç metodunu da İmam Ebû Hanîfe'den ve İmamın iki yakın talebesi olan İmam Ebû Yusuf (182/798) ile İmam Muhammed'den (189/805) aldığı Akidenin en başında ifade etmektedir.

⁵ - Arif AYTEKİN, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şüûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1409/1989 I. baskı (Tenkitli neşir.) Orta boy ve 157 sayfa. (Bâbertî şerhi, Abdüsselam b. Abdi'l-Hadî Şennâr tarafından 2009tarihinde Dâru'l-Beyrutî. Ancak bu kişi neşrine esas aldığı yazma ya da matbu her hangi bir kaynak zikretmez. Fakat dip notlarındaki tahriçler dışında eserin ana metni, bizim, esere ait üç ayrı yazma nüshadan tercihimiz neticesinde ortaya konan metinle aynıdır. Bize ait olan bu neşir, eserin ilk neşri olması hasebiyle adı geçen naşir tarafından zikredilmesi yayıncılık ciddiyeti açısından elbette beklenen bir husustur.

⁶ - Ebû'l-Mehâsin, *en-Nücumu'z-Zahire*, I/328

2- Şerhu'l-Vasiyye: ⁷

هذا شرح أكمل الدين على وصية الامام أعظم رضي الله تعالى عنه

Bâbertî, yukarıda orijinal başlığı olduğu gibi verilen bu eseri, Mısır Memlûklü saltanatı dönemi Kahire Valisi emir Seyfûddeve ve'd-Din Karaboğa el-Hâsekî'ye (802/1399) ⁸ ithaf etmiştir. Eserin girişinde şârih, "el-Baybûrtî" nisbesi ile tanıtılır. Bu imlâ, nisbesi konusundaki ihtilafa açıklık getirir ve onun Bayburt asıllı olduğunu gösterir. Bâbertî'nin Vasiyye şerhi, Tahâvî şerhine nispetle daha çok cedel metoduyla kaleme alınmıştır. Buna bakarak şârihin, metnin ruhuna uygun bir dil ve metot kullandığı yahut iki şerh arasında geçen kırk yıllık zaman içinde giderek kelâmî metodu benimsediği söylenebilir. Şerh 78 sayfadır. Şerhin daha başka yazma ve matbu nüshaları varsa da biz elimizde bulunan Süleymaniye, Dügümlübaba, 199/1 kayıtlı baskıdan istifade ettik.

A- İMAN

1- Etimolojik olarak

a) Geçişli ve geçişsiz kullanımı açısından "İman" kelimesi: İman, korkunun zıddı olan "el-Emnü" maddesinden türetilmiş "İf'al" vezninde bir isim olup güven duymak, boyun eğmek ve kabullenmek manalarını ifade eder. Sülasî üzerine hemze ilâvesi ile geçişli olan آمن fiili, sülasî olarak da bir meful almak üzere geçişli olabilmektedir: أمنتُه "Emintühû" yani ondan emin oldum. Hemze ile geçişli yapıldığında ise iki meful alır: أمنت زيدا عمرا (Âmentü Zeyden Amran), Zeyd'i Amr'e güvenir kıldım, yani Zeyd'in Amr hakkındaki endişelerini giderdim, onu rahatlattım. Emin kılmak ve emin olmak anlamı verilen bu kelimeye, gerek mecaz olarak gerek gerçek olarak "tasdik" anlamı yüklenmektedir.

İman kelimesi müteaddî olarak Allah hakkında kullanıldığında ب "bâ" harfi ile geçişli yapılı ve "küfür" karşıtı olan "tasdik" anlamını

⁷ -Süleymaniye, Dügümlübaba, 199/1 Basım tarihi: 1289/1868 (Sultan Abdülaziz dönemi.) Eserin 1328/1906, yani Sultan II. Abdülhamit dönemi baskısında Mısır emirine ait ithaf bölümü metinden çıkartılmıştır.

⁸ -Karaboğa el-Esenboğavî, Türk yahut Türkmendir (Yıldırım Beyazid dönemi). Mısır Sultanı Berkûk'a karşı bir ayaklanmada Emir Ayıtmuş vakasında almış olduğu yaralar yüzünden vefat etmiştir. (es-Sehavî, *ed-Davû'l-Lami'*, Mücelled,3, Cüz, VII/214

ifade eder: *آمن بالله* örneğinde olduğu gibi. Allah'tan başkaları için ل "li" harfi ile kullanıldığında ittiba, istima ve teslim anlamını ifade eder ⁹ :

¹⁰ فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف ¹¹ يؤمنون بالله و يؤمنون للمؤمنين.

örneklerinde olduğu gibi.

b) İmanın asıl rüknü olan "Tasdik" in diğer kavramlarla olan ilişkisi:

ba) İtikat: (Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek¹²). Tasdik, temelinde ilim olan itikattır; "takva" örneğinde olduğu gibi... Çünkü tasdik, ilimden ayrı zihinsel bir hükümdür. Nitekim bir şeyi bilmeyen kimse bazen o şey hakkında hüküm vermektedir. Ayrıca kelime manası itibarıyla tasdik, haberi verene, ihtiyarî olarak doğruluk isnat etmektir.

bb) İnkıyat: (Kalben boyun eğmek). Tasdik ve İnkıyat, biri diğerinin varlığını gerekli kılan iki kavramdır. Bu yüzden de bir kimse için "esleme" denildiğinde, onun teslim olduğu ve boyun eğdiği ve iman ettiği anlatılmış olur. Ne var ki "tasdik", verilen haberler hakkında olup "inkıyat" ise emirler ve nehiylerle ilgilidir. İman da her iki duruma göre hem tasdik ve hem de inkıyat şeklinde oluşmaktadır.

bc) İkan: (Şek ve şüphenin kaldırılmasıyla bilginin kesinlik kazanması¹³). Tasdik, bazen İkandan sonra gelmektedir. İkan tasdiki gerekli kılmaz. Nitekim bir kimse mucizeyi görür ve gösteren kişinin Peygamber olduğuna dair kendisinde kesin bilgi oluşur ama bu kişi yine de onu ihtiyarî olarak tasdik etmeyebilir. Bazen de tasdik, ikandan önce gelebilir. Nitekim ahiretle ilgili yakîn, peygamberi tasdik ettikten sonra oluşur. Buradan da anlaşılacağı gibi îkan, iman demek değildir.

bd) Marifet: "Bir şey hakkındaki tikel/cüzî, özel ve ayrıntılı bilgi olup zıddı inkârdır"¹⁴ şeklinde ifade edilen marifet kelimesi ile "tasdike sevk eden marifet"¹⁵ kast edilmiş olmalıdır. Yoksa marifetin zıddı tanımamak ve bilmemektir. Bu yüzden de tasdik in kapsamına girmemekte-

⁹ -Zemahşeri, *Keşşaf*, 1/46; Razi, *Tefsir-i Kebir*, II/23; Ebu'l-Bekâ, *Külliyat*, I/361

¹⁰ -Yunus, 10/83

¹¹ -Tevbe, 9/61

¹² -Mustafa Sinanoğlu, *İman*, DİA, XXII/212

¹³ -Zemahşeri, *Keşşaf*, I/51

¹⁴ -Süleyman Uludağ, *Marifet*, DİA, XXVIII/54

¹⁵ -Matürîdî, *Kitabü't-Tevhit*, s. 495 (Bekir Topaloğlu terc.)

dir¹⁶ ve dolayısı ile marifet iman sayılmaz. Nitekim tasdik ve marifet aynı şey değildir. Zira tasdik, bir şeyi haber verenin vermiş olduğu haberle ilgili olarak kalbin kurduğu bir bağıdır. Kurulan bu bağ ve ilgi, tasdik eden kimsenin ihtiyarı ile gerçekleşen kesbî bir iştir. Marifet ise, her hangi bir ihtiyar söz konusu değilken de var olabildiği için tasdik gibi değildir. Bu algı bir kimsenin ihtiyarı dışında bir şeyi görmesi gibidir. Bu ve benzeri özelliklerinden dolayı marifet iman değildir. Fakat tasdik imandır.

2-Istilahî olarak

Şer'î iman, ya sadece kalbin veya sadece lisanın amelidir. Yahut her ikisinin amelidir veya diğer azalarla birlikte kalbin ve lisanın her ikisinin birden amelidir. Buna göre: İman ya sadece tasdikten ibarettir ve ikrar sadece dünyevî ahkâmın uygulanması için şart olup imanun rüknü değil yahut da ikrar şartına bağlı olarak tasdikten ibarettir. Birinci görüş Matürîdî'nin tercihi, ikincisi ise Eşarî'ye aittir¹⁷. "İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik etmektir." ¹⁸ Bu tarif, Ehl-i sünnet mezhep imamaları arasında sadece Ebû Hanîfe'ye isnat edilmektedir. Diğer imamlar, imanun tarifine "amel" "marifet" ve "kavl" gibi rükünler de koyarlar.¹⁹ İmanun tarifine "amel" unsurunu koyanlar, imanun artıp eksildiğini kabul ederler ve itaatların imanı arttıracığını, günahların ise imanı azaltacağını belirtirler. Ebû Hanîfe ise, "**İman artmaz ve eksilmez**" hükmünü koyar. Aslında bu hüküm, sadece "Lügavî İman" hakkında geçerli olabilir. Zira lügat anlamındaki iman, kalbin bir şeye kesin kanaat getirmesinden ibarettir. Bu da sadece "tasdik" unsuruna bağlıdır²⁰. Onun için bu tür tasdikte doğru yanlış, hak batıl iyi veya kötü, dinî veya din dışı olmak gibi bir ayırım gözetilmeyebilir. Sırf kalbin kanaati olması yönünden de azı çoğu olmaz ve azalıp çoğalmadığı gibi kuvvetlisi ve zayıfı da söz konusu de-

¹⁶ -Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 135

¹⁷ -Ebû'l-Bekâ, *Külliyât*, I/361-365

¹⁸ -Bâbertî, *Şerhü'l-Vasiyye*, s.4. (İmanun tarifi, el-Fıkhü'l-ekber'de "İman, ikrar ve tasdikten ibarettir" şeklinde daha kısa olarak tarif edilirken el-Âlim ve'l-Müteallim'de "İman: Tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islam demektir" şeklinde tarif edilir. Bununla birlikte el-Âlim ve'l-Müteallim risalesi araştırmamızın konusuna alınmadığı için buradaki tarif, değerlendirmeye alınmamaktadır. Fakat bu husus, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilen ifadelerin isnadındaki sıhhat sorunu açısından önemli sayılabilir.

¹⁹ -Ahmet b. Hanbel, *er-Reddü ala'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, s. 112- 113; İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 251 (Akâidü's-Selef Külliyyatı, Dr. Ali Sami en-Neşşâr neşri. İskenderiye, 1971)

²⁰ -Cürcânî, *Ta'rifât*, İman maddesi.

ğildir. İmanın kanaat anlamına gelen bu kullanımına Hz. Yakub'un (a.s.) oğullarının babalarına hitaben "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ... Şimdi biz doğruyu söylesek de sen bize inanmazsın"²¹ sözü örnek olarak verilir. Buradaki iman kelimesi kanaat getirmezsın/güvenmezsin anlamındadır ve şer'î imanı ifade etmez.

İnanç konusunda ise tarifi yapılan ve özellikleri anlatılan iman, "şer'î iman" olmalıdır²². Akait risalelerine bakıldığında zaten bu husus görülmektedir. Zira imanın aslî rükünü üzerine en azından zait rükün olarak "ikrar" unsuru konmuştur. Mademki iman bir zait rükün alabilmiştir, o zaman "amel" ve "marifet" gibi başka unsurlar da rükün olarak eklenemez mi? Bu yönü ile de imanın artıp eksilmesi imkân dâhiline girmiş sayılamaz mı? Bu gibi şeyler gerçekten imkânsız mıdır? Bu noktada söz konusu imkânı imkânsız hale getiren etken nedir diye sorulunca ileri sürülen gerekçe enteresandır: "İman artmaz ve eksilmez; çünkü imanın eksilmesi ancak küfrün artmasına bağlıdır ve artması da küfrün eksilmesine bağlıdır. O zaman bir kişi aynı anda nasıl hem mümin ve hem de kâfir olabilir?"²³ İşte bu gerekçe ile ve bu mantık üzerinden giderek şârihler tarafından "İman artmaz ve eksilmez" hükmünün açıklaması ve ispatı için aklî ve naklî birtakım deliller ileri sürülmektedir. Fakat delillerin, üzerine oturtulduğu esas yeterince sağlam değil ve bunun ispatı da mümkün görünmemektedir. Yani imanın azalmasının küfrün artmasına bağlı olduğu ve bunun zıddı nasıl ispat edildi? Zira anlatılan konuda, sadece imandan ve müminden bahsedilmekte olup henüz küfür söz konusu değildir. Müminin kalbinde "küfür" yoktur ki, iman ile bileşik kaplar misali karşılıklı pozisyonlar almış olsun! Görüldüğü gibi, "imanın zıddı küfür olduğu için biri diğerinin yerini alır" tarzındaki bir mantığın²⁴ üzerine oturduğu sağlam ve geçerli bir temel yoktur. Çünkü insan kâfir ise mümin olabilmesi için bu küfrü kalbinden atmak suretiyle onu terk

²¹ -Yusuf, 12/17 ,

²² -Cürcânî, a.g.e., a.y.; Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, 1/370. (Burada iman, inananlar açısından beş kısma ayrılır: **1- İman-ı Matbu'**: Meleklerin imanıdır. **2- İman-ı Makbul**: Müminleri imanını. **3- İman-ı Masum**: Peygamberlerin imanını. **4- İman-ı Mevkuf**: Bidat ehlinin imanını. **5- İman-ı Merdud**: Münafıkların imanını.); Buna göre açıktan şehadet getirip bir takım ameliler de işleyip fakat itikat etmemiş olanlar münafıktır. Şehadet getirip amel işlemeyen ve fakat itikat eden ise fâsıktır. Şehâdeti kasten terk eden ise kâfirdir.

²³ -Bâbertî, *Şerhü'l-Vasiyye*, s.12

²⁴ -Bâbertî, a.e. s. 13

eder ve sonra imana girer²⁵. Böylece bir kişide aynı anda hem küfür ve hem de iman zaten bir arada bulunmamış olur.

İmanın artmasına ve dolayısı ile de eksilmesine dair ileri sürülen ayetlerin²⁶ ve Hadis kitaplarındaki hadislerin²⁷ Bâbertî tarafından yapılan yorumları, Ali b. Ebi'l-İzz (792/1390) gibi bazı âlimler hariç, genelde diğer Hanefî âlimlerin yorumları ile aynıdır. Bâbertî bu hususta "Teceddüt" formülünü kullanır. Ona göre imanun artması, "Teceddüdü'l-emsal" yoluyla devam etmesi demektir²⁸. Fakat imanun aynen yenilenmek suretiyle varlığını sürdürmesinin, artması anlamına gelemeyeceği açıktır. Yine onun, imanun artmasından maksadın, imanun meyvesinin, nurunun ve ışığının kalpte artması şeklindeki yorumu da aslında imanun arttığını göstermez mi? Ayrıca imanun artmasını, iman edilecek olan hususlar demek olan "Mümenün bih" konusuna bağlayan görüş de²⁹ öncelikle imanun bir şekilde artış gösterme özelliğini ispat etmiş sayılmaz mı? "Mümenün bih" deliline bağlı olarak vahyin kesilmesi ile artık imanun artma imkânının kalmadığı ifade edilmek isteniyorsa Kur'anda bunun da aksine bir delil mevcuttur: "**Bir kısım insanlar, kararlı, imanlı ve yürekli müminlere: 'Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı savaşçı kuvvetler topladılar, aman sakının onlardan, koruyun kendinizi!' dediklerinde, endişe ve korku içeren bu haber, onların imanlarını bir kat daha arttırdı da bu iman ve kararlılıkla: 'Allah bize yeter; O ne güzel vekildir,' dediler**"³⁰. Görüldüğü gibi ayette, birtakım insanlar müminlere bir haber uçuruyorlar ve bu haber üzerine onların da imanları artıyor. Burada yeni gelen bir ayet yoktur ki "mümenün bih" sayılsın!

Artan şeyin, azalabileceği aklen mümkün ise de ayrıca imanun azaldığına işaret eden naslar da mevcuttur: "Hesap verme günü, insaf sahibi olan kimselerce yalanlanacak bir şey değildi aslında. **Zaten onu, ancak hükümleri çiğneyen ve günaha dalmış olan kimseler yalanlamaktadır.** İşte böyle birine ayetlerimiz okununca bunlar, 'eskilerin ma-

²⁵ -Bakara,2/256

²⁶ -Tevbe, 9/124-125; Al-i İmran, 3/73; Enfal, 8/2; Ahzap, 33/22; Meryem, 19/76; Müddessir, 74/31; Fetih, 48/4; Âl-i İmran,3/173

²⁷ -Buharî, İman,3; Müslim, İman, 12; Ebû Davut, Sünnet, 16;Tirmizî, İman, 2617

²⁸ -Bâbertî, a.e. s. 13

²⁹ -Bâbertî, Şerhü'l-Vasiyye, s.14

³⁰ -Âl-i İmran, 3/173

salları' derdi. Gerçek onun dediği gibi değildi; tam aksine onlar vicdansızlık yapıyorlardı. **Zira işlemekte oldukları kötülükleri, kalplerini kirletmiştir**" ³¹. Bu ayet, işlenen günahların, kişinin imanına zarar verdiğini açıklayan Hadis ile birlikte zikredilir: " Mümin, günah işlediğinde kalbinde kara bir leke oluşur. Eğer tövbe eder, günahından elini çeker ve bağışlanmayı dilerse kalbi de bu lekeden arınır. Günahı artarsa bu leke de artar. İşte bu, Allah'ın kitabında zikrettiği "Reyn" denen o kir tabakasıdır.³² Bu tabaka kalbi tamamen istila ederse o zaman imandan eser kalmayabilir. Bununla birlikte son âna kadar kişi yine mümindir ve kişinin azalan imanı yerinde sadece günah vardır ve bu da küfür sayılmamaktadır. Muhammed (s.a.v) in ümmetinin günahkârları da gerçek mümin iseler³³ işlenen günahlardan dolayı kalplerinde zarar gören ve azalan imanları yerine küfür girmiş değildir. Fakat bu günahkâr kullar ile zâhit ve günahsız kullar da bir ve eşit sayılamazlar.

Müminin imanı, iyi niyetine ve güzel amellerine bağlı olarak kalbinde nasıl artıyorsa, kâfirin de kalbinde beslediği kötü niyetler ve işlediği şer ameller yüzünden küfrü artmaktadır³⁴. Batıl olanları tasdik anlamına gelen "Küfür" de kâfirin kalbinde artarken zıddı olan imanla yer değiştirmiş olamaz, zira onun kalbinde zaten iman yoktur.

İmanın artıp eksilmeyeceğini kabul eden görüş sahiplerinin bu hususta ileri sürdükleri bir başka delil de iman ile amelın ayrı şeyler olduğu anlayışıdır. Yani amel imandan bir cüz değildir, o yüzden amellerin artması ile iman artmaz. Amel ile imanın ayrı şeyler oluşunun delili olarak da ayetlerde, amelın imana atfedilmesi gösterilir. Çünkü bir dil kuralı gereğince "Ma'tûf, ma'tûfun aleyhden ayrıdır"³⁵.

Bâbertî'nin, imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceği ve amellerin imandan bir cüz sayılmayacağı konularında ileri sürdüğü delillerin aksine Tahâvî'nin önemli bir başka Hanefi şârihi olan Ali b. Ebi'l-İzz, şer'î imanın artıp eksileceğine ve iman ile amellerin mukarenetine dair daha çok delil serdedir. Ebu'l-İzz bu hususta oldukça rahat ve Hanefî

³¹ -Mutaffifin, 83/13-14

³² -Tirmizî,Tefsir, 3334; Nesai, Tefsir,/2505; İbn Mace, Züht, 4244. (Tirmizî Hadis için Sahih ve Hasen der.) Müfessirler, Mutaffifin suresinin 14. Ayetinin yorumunda sözü edilen Hadisi hemen hemen ittifak halinde verirler.

³³ -Bâbertî, *Şerhü'l-Vasiyye*, s.14-15

³⁴ -Âl-i İmran, 3/90; Nisa, 4/137; Tevbe, 9/97

³⁵ -Bâbertî, *Şerhu Akidetü't-Tahâvî*, s.108; *Şerhü'l-Vasiyye*, s.21-22

ekol mensuplarını da rahatlatıcı görünmektedir. Bu yönü ile o, Tahâvî'nin görüşlerini daha sahih bir şekilde aksettirir. Zira Tahâvî, "İman artmaz ve eksilmez" cümlesini kullanmazken, aynı şeye iman eden müminlerin arasındaki üstünlüklerden ve derece farklılıklarından bahseder. Ebu'l-İzz, imanın artıp eksilme kabul ettiğine dair nasları yine naslarla açıklamaktadır. Ayrıca o, amellerin imandan ayrı olduğuna dair ileri sürülen "atıf" kuralına göre matuf ve matufun aleyh arasındaki alakayı yine ayetlerden örnekler ile bu "mugayeret" in dört çeşidini verir³⁶ ve iman konusunda meselenin nasıl anlaşılacağını açıklar. Ona göre imandan söz edilirken kastedilen şey, yapılan bir amelden kastedilen şeyin aynı olabilmektedir.³⁷ O, amellerin iman bağlamında görülebilmeseine dair kullandığı delillerin üzerine³⁸ bu konuda daha başka şey söylemeyeceği kanaatindedir³⁹.

Tahâvî, "İman tek olup müminler imanun aslında eşittirler. Müminler arasındaki derece farklılıkları ve üstünlükler, haşyet, takva, arzulara uymama ve daha iyi olana tutunmakla olur " derken imanun, inananlara göre aslı itibariyle değişen bir şey olmadığını fakat inananların kendi durumlarına göre farklılıklar gösterdiğine dikkat çekerek bu farklılığın, imanun onların kalbinde artması neticesinde olabileceğine işaret etmek istemiş sayılır. Halbuki Bâbertî buradan imanun artıp eksilmeyeceği hükmünü çıkarmakla⁴⁰ bu hususta metnin ruhundan uzaklaştığı söylenebilir ve bunu da mezhebin yaygın müraccah görüşü hatırına yapmış olabilir. Eğer Ebû Hanîfe'ye isnat edilebilecek sahih görüş öyle olsa idi, Tahâvî, söz konusu ibareyi yani, "لا يزيد ولا ينقص" ibaresini İmama isnat ederek rahatlıkla Akide metnine koyabilirdi. Tahâvî Akidesinde "İmanın aslı" ifadesi ile lügavî anlamdaki "tasdik"i kast etseydi aynı ifadeyi iman konularını yani Amentü'yü sayarken de söylemezdi. Birinci örnek:

"...والإيمان واحد وأهله في أصله سواء" ⁴¹

³⁶ -Ali b. Ebi'l-İzz, a.g.e., s.324-325

³⁷ -ALİ b. Ebi'l-İzz, a.e. s.325-326

³⁸ -Bakara,2/177; Buhari, İman, bab: Edâü'l-hams mine'l-ıman... Müslim, 54/22; Ebû Davud, 5193; Tirmizî, 2689; Dr. Murat Sülün, *İman Amel İlişkisi*, s. 417 v.d.

³⁹ -Ebü'l-İzz, a. g. E, s.326

⁴⁰ -Bâbertî, *Tahâvî Akidesi şerhi*, s. 110.

⁴¹ -Bâbertî, *Tahâvî Akidesi şerhi*, s. 109

İkinci örnek:

“وأصل الإيمان هو الإيمان بالله تعالى وملفكته وكتبه ورسوله.”⁴²

Tahâvî Akidesinde, Ashabı sevmenin Din, İman ve İhsan olduğu beyan edilir. “Sevmek” kalbin amelidir. Öyleyse buna “İman” denebilir mi? Bu konuda Bâbertî hiç bir yorum yapmazken, Ebu'l-İzz, bu ifadeyi müşkil olarak niteler ve bunun bir mecaz olduğunu söyler⁴³.

B- İSTİTÂAT

(Fiili Meydana getiren *Kuvvet*,⁴⁴ *Kudret*⁴⁵, *Takat*⁴⁶, *Vüsat*⁴⁷)

⁴² -Bâbertî, a.e., s.111

⁴³ -Ebü'l-İzz, a.g.e, s. 469

⁴⁴ - Cürcânî canlıya nispet edilmesi durumunda kuvveti, zor fiilleri yapmaya güç yetirmek olarak tarif eder ve şu şekilde sınıflandırır: Bitkisel varlık kuvvesi: **Tabiî kuvve**; canlı varlık kuvvesi: **Nefsânî kuvve**; insan varlığına ait kuvve: **Amelî kuvve**; aklı kuvve: **Nazarî ve İlmî kuvve**. Ayrıca müstakil bir sınıflandırma ile “Kuvvet”i beş kısma ayırır:1- Kuvve-i bâise; 2- Kuvve-i fâile;3- Kuvve-i âkile; 4- Kuvve-i müfekkire; 5- Kuvve-i hâfiza

⁴⁵ -Kudret, hayat sahibi kimseye, iradesine bağlı olarak ister bedenî olsun ister malî olsun, fiilin işlenmesine ve terkine imkân sağlayan ve yine irade kuvvetine etki eden, iradeyi harekete geçiren bir sıfattır/özelliştir. Kudretin kısımları: **1- Kudret-i Mümekkine**: Emre muhatap olan kimsenin emrin gereğini yerine getirebileceği kadar sahip olduğu kuvvetten ibarettir. Bu kadar olsun bir kudret, güç yetirilemeyen teklifin yapıldığına dair itiraz kapısını kapatmış demektir. **2- Kudret-i Müyessire**: Emrin yerine getirilmesini kolaylaştıran kudret olup Kudret-i mümekkineden bir derece fazla olarak onun üzerine ilâve bir kudrettir. Fiil yapma imkânı birincisine, kolaylığı/bilfiil ortaya çıkışı da bu ikincisine bağlıdır. Bu Kudret-i Müyessire, malî vâcibâtın edası için şart koşulmuştur. Bedenî vâcibât için bu şart koşulmaz. Çünkü malî vecibelerin yerine getirilmesi, bedenî vecibelerin yerine getirilmesinden daha zordur; zira mal canın yongasıdır. Hüküm açısından iki kudret arasındaki fark şudur: Vâcibin aslının bekası için bu kudretin devamı şart koşulmamıştır. Onun için teklifin aslı Kudret-i Mümekkineye bağlı olduğundan bu kudret sırf bir şart olmaktan ibarettir. Kudret-i Müyessireye gelince, teklifin aslı buna dayanmadığı için başlı başına şart koştuktan ibaret değildir. Eş'arîler dâhil Ehl-i sünnetin tamamı Mutezileye muhalif olarak Kudret-i müyessirenin fiille birlikte bulunduğunu kabul eder. Aykırı görüş sahiplerine göre kudret arazdır ve iki zamanda bulunamaz. Kudret fiilden önce olmuş olsa fiil, daha kudret yokken meydana gelmiş olur ve bu da aklen olacak şey değildir. Fakat bilindiği gibi bu tür kudretin, fiilin meydana geldiği ana kadar kalması, teceddüdü'l-emsal yoluyla mümkün görülmüştür. Öyleyse Kudret-i Müyessirenin devamı, vâcibin bekası için şarttır. Buna göre nisap miktarının ortadan kalkması ile zekâtın vücubu da kalkar. Öşür ve Haraç konusu da böyledir... (Cürcânî, *Ta'rifât*, ilgili maddae)

⁴⁶ -**Tâkat**, (“Güç yetirme” anlamında masdar, bir kök isim.) İnsanın kendi meşfeti ile fiilini yapabilecek kadarıyla sahip olduğu güçtür, enerjidir. “Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bizlere yükleme” (Bakara,2/286) sözünün anlamı, yükümlülük konusunda hiç

İstîtâat, isteklerine bağlı olarak fiil yapabilmeleri için, Allah'ın, canlılarda yaratmış olduğu bir arazdır. Dil açısından istîtâat, kuvvet, kudret, takat ve vüsât eş anlamlı kelimelerdir. Kelamcılarının kullanımında ise istîtâat, canlıların bir fiili işlemede veya terk etmede kullandığı bir özelliktir, bir sıfattır. Gerçek istîtâat ise, var olması ile fiilin de varlığı söz konusu olan tam bir kudrettir. Hastalık ve benzeri engellerin kaldırılması ile elde edilen istîtâat ise geçerli olan ve iş gören "sahih istîtâattir"⁴⁸.

İstîtâat, kudret, kuvvet ve takat kelimeleri, insana ait olduğunda ve insan için kullanıldığında aynı anlamı ifade ederler. Bu da insan fiilinin meydana gelmesi için gerekli olan enerji, fiili gerçekleştirecek olan organların sağlamlığı, fonksiyonelliği ve fizikî şartların müsait oluşudur. Ebû Hanîfe'ye göre her bir fiil için gerekli olan istîtâat, ne fiilden öncedir ne de sonradır. İstîtâat ancak fiille birlikte bulunur. İstîtâat fiilden sonra olursa o fiil, bir kudret olmaksızın meydana gelmiş olur ki bu muhaldir. Fiilden önce bulunması da imkânsızdır. Çünkü istîtâat araz olması nedeniyle iki zamanda bulunamaz. Yani aynı kudret hem fiilden önce ve hem de fiil anında olamaz. Fiil anında kudret bulunmayınca da fiilin kudret olmadan meydana gelmesi demek olur ki bu muhaldir... Bu, eli olmayanın bir şeyi tutup almasına benzer!⁴⁹.

Halbuki kulda bulunan kudretin, "Teceddüdü'l-emsal" yoluyla istimrarı kuralı söz konusudur. Nitekim Bâbertî bu kuralı iman konusunda işletmişti. Teceddüd, yaratmayı ifade eder. Netice itibariyle kulda var olagelen kudreti Allah yaratmaktadır. Bu da kulun, Allah'a muhtaç olduğunu ispat eder. Öyleyse insanın, işlediği fiile ait bir kudrete önceden sahip olması, onun fiil anında Allah'a muhtaç olmadığını göstermez.

kudrete sahip olmamak değil, bunun anlamı, yerine getirilmesi çok zor olan demektir. Bkz. Ebü'l-Bekâ, *Külliyat*, I/224, III, 160

⁴⁷ -el-Vüs'u: İnsanın güç yetirdiği, kendisine sıkıntı vermeyen ve zor gelmeyen demektir (Zemahşerî, *Keşşaf*, I/327. Mekân ve hal nitelendirmelerinde de kullanılan bu kelime, yapılan fiil için kullanıldığında "kudret" anlamına gelmektedir. Kullanımlar hakkında geniş bilgi için bkz., Râgıp el-İsfahanî, *el-Müfredât*; Ebü'l-Bekâ, *Külliyat*, I/33-34

⁴⁸ -Cürcânî, *Ta'rifât*; (İstîtâat başlığı altında gösterilen ve istîtâat ile eş anlamlı olarak zikredilen Kudret, Kuvvet, Tâkat ve el-Vüs'u gibi terimlerin yine de birbirlerinden ayrıldığı noktalar söz konusudur. Buna göre: **Kudret**: Belli bir işi veya daha fazlasını gerçekleştirecek olan güçtür. **Kuvvet**: Alternatiflerden birini yapan güçtür. **Tâkat**: Sadece belli bir fiili yapmaya yetecek kadar olan güçtür. **el-Vüs'u**: Birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güçtür. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *İstîtâat*, DİA, XXIII/399)

⁴⁹ -Bâbertî, *Vasiyye Şerhi*, s.51- 52

Böyle olmakla birlikte fiilden önce insanda kudretin bulunmasının açıkça nassa aykırı olacağı görüşü ileri sürülür. Bu görüşe göre kudretin fiilden önce bulunamayacağı hükmü: *وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ*... Allah zengindir, kimseye muhtaç değil, sizler ise O'na muhtaçsınız...⁵⁰ ayetine dayandırılır. Bir önceki hükmün illeti olarak "A'raz" gösterilir. İkinci delilin illeti de "İstîğna" kavramıdır. İstîâtın fiilden önce bulunamayacağına karşı ileri sürülen beş delilden⁵¹ burada öne sürülen biri aklî diğeri naklî olan iki delilin de, verilen hükmü tam olarak karşılamadığı rahatlıkla söylenebilir.

Dolaylı olarak ve biraz da zorlama ile "Kudret fiilden önce bulunmaz" hükmünün verilmesinin en büyük sebebinin, "Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır" diyen Mutezileyi ret etmek olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Bâbertî, Vasiyye şerhinde "İstîât hem fiilden önce ve hem de fiille birlikte bulunur" diyen Tahâvî'yi hiç hesaba katmadan, fiilden önce kudretin varlığını kabul edenlerin Mutezile ve Kerrâmiye olduğunu söyler⁵² ve bu iki mezhep görüşünün dayandığı delili⁵³ başka bir ayetle⁵⁴ kendi görüşü doğrultusunda tevil eder⁵⁵. Bu teville göre, "...Yoluna gücü yetenlerin, Kâbe'yi hacetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır, yani hac onlara farzdır..." ayetindeki istîâtın, yol emniyeti ve yol hazırlığı anlamında "Selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât" cinsinden bir istîât olduğunu, yoksa fiili meydana getiren hakiki kudret olmadığını beyan eder. Bu beyanla, fiilden önce istîât yoktur, demeye getirir. Halbuki onun bu beyanına asla sığmayacak olan daha başka ayetler mevcuttur. Buna göre insan organlarının sağlamlığı ve fizikî şartların mevcudiyetinden ibaret olan ve fiilden önce bulunan zahirî istîât dışında bir de fiille birlikte olup fiili meydana getiren ve yaratma anlamında Allah'a ait olan "bâtnî" istîâtın varlığı söz konusudur.

⁵⁰ -Muhammed, 47/38

⁵¹ -Yusuf Şevki Yavuz, *İstîât*, DİA, XXII/400

⁵² -Bâbertî, a.e., s.52

⁵³ -Bakara,2/286

⁵⁴ -Al-i İmran, 3/97

⁵⁵ -Bâbertî, a.e.s. 53

Fiilden önce bulunan "İstîtâat" ile ilgili ayetlerin açıklamaları:

1-Fiilden önce bulunan istîtâat:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا "...Ulaşım ve yeme-içme açısından gücü yetenlerin o evi/Kâbe'yi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır..."⁵⁶ Görüldüğü gibi Yüce Allah, haccı gücü yetene farz kılmıştır. Sadece hacceden bu işe güç yetirecek olsaydı hac ancak haccedenlere vacip olurdu ve hac ibadetini terk eden kimse de sorumlu tutulmazdı. İslam'da bunun böyle olmadığı herkesin malumudur. Yine Yüce Allah: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ "...Demek ki siz, kendinizi Allah'a itaatlen alıkoyacak yakın riskler taşımaktasınız. **O zaman elinizden geldiğince Allah'a isyandan** ve dolayısı ile kendinize zarar verecek davranışlardan **kaçının...**"⁵⁷ buyurur. Burada, kullardan güçlerinin yettiği kadarıyla takva, istenmiştir. Eğer Allah'a isyandan kaçınmayanın takvaya gücü yetmemiş olsaydı ancak takvaya gücü yetenlere takva vacip olmuş olurdu ve sakınmayan da sorumlu tutulmazdı. Bunun da yanlış olduğu açıktır. Yine zıhar keffareti ile ilgili olarak فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سَبْعِينَ مَسْكِينًا "...Köle azadına **imkân bulamayan kimse, hanımı ile temasa girmeden önce, aralıksız iki ay oruç tutacaktır. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyuracaktır...**"⁵⁸ buyrulur. Buradaki güç yetersizliğinden maksat, fiil için gerekli araçlar ve sebeplerdir. Başka bir ayette harbe çıkmak istemeyen münafıkların, "gücümüz yetseydi elbette biz de sizinle birlikte harbe çıkardık..."⁵⁹ demeleri de bunun gibidir. Maddî imkânı ve sağlığı yerinde olmayanların cihattan geri kalmalarına zaten izin verilmişti⁶⁰. Bu yüzden sadece maddî imkânı olup da izin isteyenlerin üzerine gidilecekti⁶¹.

⁵⁶ -Âl-i İmran, 3/97

⁵⁷ -Tagâbü'n, 64/16. (Bkz. Ayetin devamı, mükellefiyet gereği yapılacak fiilleri sıralar: "...Allah ve Resûlünün dediklerini **dinleyin ve itaat edin**. Yakınlarınıza karşı gösterdiğiniz yumuşak ve uyumlu davranıştan sonra **mallarınızı da kendinize iyiliği dokunacak şekilde harcayın**. Çocuklarınızın gönüllerine girin, ellerinden tutun. Böylece kendinizi mal bağımlılığından kurtarmış olursunuz. **Her kim nefsinin cimriliğinden kurtulursa işte onlar, gerçek kurtuluşa erenlerdir.**")

⁵⁸ -Mücadele, 58/4

⁵⁹ -Tevbe, 9/42

⁶⁰ -Tevbe, 9/91

⁶¹ -Tevbe, 9/93, (Ayrıca bkz. Nisa, 4/25; Buhari, Taksirü's-salât, 19,...; Ebû Davud, Salât, Hadis No: 952; Tirmizi, Salât, Hadis No: 372; İbn Mâce, Salât, Hadis No: 1223)

Bu naslarda geçen “istitâat”ın, fiil ile birlikte bulunan istitâat olmadığı açıktır⁶². Öyleyse bunlar fiilden önce bulunan “zahirî istitâat” olup Bâbertî’nin Vasiyye şerhinde îma ettiği gibi⁶³ “Selâmetü’l-esbâb ve’l-âlat” kavramı, istitâatın dışında görülemez. Çünkü bu da bir istitâattır ve bizzat Bâbertî tarafından “zahirî istitâat” olarak adlandırılmıştır. Fiilin meydana gelmesi için zarurî olan “hakikî istitâat”ın yaratılması kulun iradesine bağlı olduğu söylenirken⁶⁴ kulun iradesinin de zahirî istitâate bağlı olduğu unutulmamalıdır. Zira elleri olmayan bir kimse, eline kalem alıp yazı yazmayı murat etmez. Vasiyye şerhinde belki de sırf metne sadık kalma uğruna fiilden önce bulunan “Selâmetü’l-esbâb ve’l-âlat”a “istitâat” demeyen Bâbertî, daha sonra görüleceği gibi, Tahâvî Akidesi şerhinde oldukça rahat ve o kadar da anlaşılırdır.

2- Fiil ile birlikte bulunan İstîtâat: (Batınî İstîtâat)

Fiili meydana getiren gerçek istitâatın Allah’a ait olduğunu ve kulun bu konuda hiçbir etkisinin ve yetkisinin bulunmadığını gösteren ayetler de mevcuttur:

“...مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ...Dünyada gerçekleri **duymaya güç yetiremiyorlar, hem de** görmemekte ısrar etmelerinden dolayı doğruları **göremiyorlardı...**”⁶⁵. Çünkü bu konuda o fiiller için geçerli olacak gerçek kudretleri yoktu. Zira niyetlerine uygun olarak Yüce Allah onlarda bu kudreti yaratmıyordu. Yoksa onların, zahirî kudret anlamında gözleri kulakları ve bunlara ait kabiliyetleri vardı. Hızır’ın (a.s), yaşayacakları olay karşısında, kendisine sabretme konusunda söz veren Hz. Musa’nın sabretmeyip soru sorması neticesinde ayıplanmış olması da Hz. Musa’nın kendisinde var olan kudreti yerinde kullanılmamasından dolayıdır. Zira söz konusu kudret mevcut idi ve sabır için harcayacağı bu kudreti soru sormada kullandığı için kınanmıştır. Demek ki kudretin yerinde kullanılmaması veya gerektiği yerde kullanımının terk edilmesi yani kudretin zayıf edilmesi kınanmayı gerektiren bir tasarruftur. Bir kudretin iki makdûra teallükünü kabul edenler için bu böyledir⁶⁶.

⁶² -Ali b. Ebi’l-İzz, a.g.e., s.426-427

⁶³ -Bâbertî, e.g.e.,s. 53

⁶⁴ -Bâbertî, a.y.

⁶⁵ -Hud, 11/20

⁶⁶ -Ali b. Ebi’l-İzz, a.g.e., s.427

Yine bu hususta, Yüce Allah'ın, imanı kendilerine sevdirdiği ve kalplerinde süslediği kimselerin hidayete ermesi⁶⁷; kimi isterse onun kalbini İslam'a açması nedeni ile o kimsenin iman etmesi ve kesin hidayetini bulması⁶⁸ gibi birçok örnek mevcuttur.

Hem fiilden önce ve hem de fiil ile birlikte kudretin varlığını gösteren naslar mevcut iken, kudretin ancak fiille birlikte olduğu kanaatine varanların, kudretin tek bir kudret olup iki zıt şeye uygun gelmeyeceğini ya da araz olmasından dolayı iki zamanda bulunamayacağından fiilden önce de bulunamayacağını savunanlardır. Fakat işin doğrusu ve mesele- nin çözümü, iki ayrı kudretin varlığı esasına dayanmaktadır. Böyle olunca kudret bir fiilin işlenmesinde de terk edilmesinde de geçerlidir. Buna göre de kudretin zıtlara teallüku mümkün olup emir ve mükellefiyet de buna dayanır⁶⁹.

Bâbertî, Vasiyye şerhinde istitâat konusu ile ilgili kelâmî ve çetrefil izahlara girerken Tahâvî Akîdesi şerhinde oldukça rahat ve daha anlaşılır görünür. Onun bu şerhteki rahatlığı metne ve metnin daha anlaşılır olmasına bağlanabilir. Bâbertî, metne uygun olarak istitâati, *batınî* ve *zahirî* olmak üzere iki şekilde adlandırır. Batınî olan istitâat fiil ile birlikte bulunup Allah'a aittir. Bu ilahî kudret, kulun itaati hakkında ise buna "tevfik" denir; masiyet hakkında olursa buna da "hizlân" denir. Bu hususlarda kulun hiç bir meşîeti olmadığı gibi⁷⁰ fiilin yaratılması başta olmak üzere kullar her zaman Allah'a muhtaçtır⁷¹. Zahirî istitâata gelince bu da vüsat, imkân, organların ve azaların sağlamlığı demek olup fiilden önce bulunur. Teklif de buna dayanmaktadır⁷².

Sonuç:

Ehl-i sünnet akidesinin temelini oluşturan ve bu akidenin en büyük temsilcisi olan Hanefî ekolüne mensup büyük şahsiyetlerden biri olan Ekmelüddin el-Bâbertî'ye ait iki şerh esas alınarak "İman" ve "İstitâat" konularını sınırlı olmak şartıyla incelemeye çalıştık. Şerhlere esas teşkil eden metinlerdeki ihtilaflardan hareketle yapılan bu çalışmada,

⁶⁷ -Hucurat, 49/7

⁶⁸ -Enam, 6/125; Kehf, 18/17

⁶⁹ -Ali b. Ebi'l-İzz, a.e., s.429

⁷⁰ -İnsan, 76/30

⁷¹ -Fatır, 35/15

⁷² -Bâbertî, *Tahâvî Akîdesi şerhi*, s. 135-136

bazen oldukça şekli sayılabilecek düşünce farklılıklarını telif edebilecek imkânların var olduğu görülmüştür. İçine girdiğimiz bu gayretin temel-lerinin, Tahâvî Akidesinin önemli şârihlerinden biri olan Hanefî âlimle-lerinden Ali b. Ebi'l-İzz tarafından atılmış olduğu söylenebilir. Tahâvî Aki-desi şerhlerinde Ebu'l-İzz ile Bâbertî'nin birbirlerine yakın görüşte olduk-larını söyleyebiliriz. Aynı şeyi, Bâbertî'nin Vasiyye ve Tahâvî Akidesi şerhlerinde görebildiğimizi söyleyemiyoruz. Bunun tek sebebi, Vasiyye ile Tahâvî Akidesi arasında tezada varan farklılıktır. Bu noktada, Hanefî akidesinin tashihi açısından, Tahâvî'nin görüşleri doğrultusunda bir tercih yapmak durumunda olduğumuzu belirtmeliyiz.

Bilindiği gibi, Ebû Hanîfe'ye isnat edilen risalelerin müellifleri belli değildir. Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilen risalelerdeki görüş-lerin de gerçekten her şeyi ile ona ait olup olmadığı konularında kesin bilgimiz yoktur. Akaid Risalelerinin İmam Ebû Hanîfe'ye isnadı, bunlar-daki bütün görüşlerin de ona sahih olarak isnadı için yeterli olmayabilir. Halbuki Tahâvî, bizzat kaleme aldığı Akaid Risalesindeki görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ve onun talabeleri olan İmameyn'e dayandığını bizzat ifade etmektedir. İşte bu isnat, daha sonradan râvî zinciri zikredilerek Ebû Hanîfe'ye yapılan isnattan daha sağlam görünmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin akideye dair en sahih görüşlerine biz Tahâvî ile kavuşmuş oluyoruz demektir. Nitekim Tahâvî, Hanefî Fıkıhı konusunda bu tür bir ilmî hizmeti, Beyanu me'âni'l-âsâr adlı eseri ile de ifâ etmiştir.

"İman" ve "İstitâat" konularında Bâbertî'ye ait iki şerhin mukaye-sesi sonucunda, "Musahhah Hanefî Akidesi" hususunda çok temel bir tercih ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz: Hanefî Akidesi deyin-ce öncelikle Tahâvî'nin Akidesini anlamak daha doğru olacaktır.

Kaynakça:

- 1-Ahmet b. Hanbel, *er-Reddü ala'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, (Akâidü's-Selef Külliyyâtı, Dr. Ali Sami en-Neşşâr neşri. İskenderiye, 1971)
- 2-Ali b. Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-akîdetü't-Tahaviyye*, Şuayb el-arnavut neşri, I. Baskı, Dimeşk, 1981
- 3-Bâbertî, *Şerhu Akideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* (Tahâvî Akidesi), Vizaretü'l-Evkâf Kuveyt, 1409/1989 I. Baskı
- 4-Bâbertî, *Şerhu'l-vasiyye*, Süleymaniye, Düğümlübaba199/1, 1289/1868
- 5 -Buhari, Shiih-i Buhari.
- 6-Çelebi İlyas, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İ'tikâî Görüşleri*, Marmara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Baskı, İstanbul- 2000
- 7-Ebü'l-Bekâ, *Külliyat*, Dimeşk -1981
- 8-Ebü Davut, *Sünen-i Ebî Davud*
- 9-Ebu'l-Mehasin, *en-Nücumu'z-Zahire*, Kahire – 1963
- 10-İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, (Akaidü's-Selef Külliyyâtı, Dr. Ali Sami en-Neşşâr neşri. İskenderiye- 1971)
- 11-İbn Mace, *Sünen-i İbn Mace*
- 12-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, (Bekir Topaloğlu terc.), İSAM Yayınları, Ankara – 2002
- 13- Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar neşriyat, İstanbul - 2005
- 14- Mustafa Sinanoğlu, *DİA*, XXII/212
- 15-Müslim, *Sahih-i Müslim*
- 16-Nesai, *Sünen-i Nesâî*
- 17-es-Sehavî, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Davû'l-Lâmî'*, Beyrut, tarihsiz.
- 18-Râgıb el-Isfehânî, *Müfredat*.
- 19-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Tahran, tarihsiz.
- 20- Süleyman Uludağ, *DİA*, XXVIII/54

- 21-Teftâzânî, *Tarifât*, İman maddesi.
- 22-Tirmizi, Sünen-i Tirmizi
- 23-Topaloğlu Bekir, *Kelama Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul- 1981
- 24-Watt Montgomery, *Free Will and Predestination in Early İslam*, London-1948
- 25-Wensinck A. J. , *Muslim Creed*, West Germany - 1965
- 26-Zemahşeri, 31-*Keşşâ, an ğavâmidî't-Tenzil*, Beyrut, 1971

ABDULLAH EDİB VE ALLAH'IN SIFATLARININ TASNİFİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Mehmet BAKTIR*

Özet

Abdullah Edib Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış alimlerden biridir. Daha çok edebi yönüyle tanınan Edib çeşitli eserler vermiştir. Beyânü'l-Hak dergisinin de yayınlamış olduğu bir makalede Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yapılan tasnifler ele alır. Biz de bu çalışmamızda tasniflerle ilgili onun yapmış olduğu değerlendirmeyi ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Edib, Allah'ın Sıfatları, Tasnif

Abdullah Edib's Thought About The Classification With Honorific Of God

Abstract

Abdullah Edib is one of the scientist leaved at the end of Ottoman Empire and the earlier Republic of Turkey. Edib known as a poet wrote a lot of work. In the article he published on Beyânü'l-Hak deals classification with honorific of God. We will also mention his evaluation of this classification.

Key Words: Abdullah Edib, Honorific of God, Classification

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 2

ABDULLAH EDİB'İN HAYATI (1856-1927)

Abdullah Edib Efendi'nin hayatı hakkında temel kaynak kitaplarında bir bilgiye rastlanmaz. Onu hayatıyla ilgili bilgiler daha çok kendisini yazdığı şiir kitabında yer almaktadır. Bunun dışındaki kaynaklar o günkü sicil defterleri ve resmi yazılarda geçmektedir.¹ Abdullah Edib 1856 yılında Gaziantep'in Çukur Mahallesi'nde dünyaya gelmiş olup babası zamanın âlimlerinden Hacı Mustafa Bayramdır. Bundan dolayı da Bayram Zade olarak anılmaktadır. Zamanın âlimlerinden olan babası, annesi Alime hatun ile Mekke'de evlenmiş ve mütevazi bir hayat süren aile olarak tanınmıştır.²

İlk tahsilini müderris olan babasından yapar. Daha sonra medreseye kayıt olur ve zamanın büyük medreselerinden Maraş'taki Beyazıt Medresesi'nde iki yıl okur. Oradan Kilis'e geçerek zamanın ünlü mantık âlimi Hocazâde Abdullah'tan iki yıl ders alır. Oradan da Kayseri'ye geçerek Eskisaray medresesinde müftü Ahmet Mesut Efendi'den dört yıl daha ders alır. 1882 yılında 27 yaşında medreseden icazet alır. Bu durumu şiir kitabının bir yerinde dile getirir. Daha sonra buradan ilim ve irfan yuvası olan zamanın başkenti İstanbul'a gider. Burada Ayni, Vahit ve Hafız Şakir hocalardan ders alır. Abdullah Edip Efendi ileri derecede Arapça ve Fransızca bilmektedir.³

1885 yılında o dönemin Üniversitesi olan Daru'l-Fünun için alınacak öğretim görevlisi sınavına katılır ve ikinci sırada kazanır. İstanbul Fatih Medresesi'ne müderris olarak atanır. Medrese tatile girince Memleketi olan Antep'e için döner. Yakınlarının ısrarı üzerine bir daha İstanbul'a dönmez. Antep'teki Zü'l-Kadriye ve Mihaliye medreselerinde müderrislik yapar. Burada Sarf, Nahiv, Meânî, Fıkıh Usulü, Hadis Usulü ve Tefsir dersleri okutur.⁴

¹ Bu konuda bir çalışma yapılmış ve hali hazırdaki tek kaynak olma özelliğini koruyor. Bu çalışma Avukat M. Necati Bayram, Abdullah C. Bayram ve Dr. M. Talat Bayram tarafından yapılmış, Gaziantep Üniversitesi yayınları arasında 1996 da yayınlanmıştır. Bu eser aile mensupları tarafından hazırlanmış ve dayanaklar Şeriyye sicilleriyle desteklenmiştir. Bu şeriyye sicilleri yayınlanmadığı için bizim onlara ulaşma imkanımız olmadı. Ancak bu kitapta Şeriyye sicil numaraları ve tarihleri verilmektedir. Abdullah beyin hayatıyla ilgili bilgilerin çoğunu bu kaynaktan almak durumundayız.

² Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 15.

³ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 23.

⁴ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 17-19.

Müdürlüğünün yanında Vakıflar İdaresi ve Maarif (Kültür ve Eğitim) komisyonlarında çalışır. Bu arada 1899 yılında çalıştığı Zü'l-Kadriye Medresesi'nin bahçesindeki bir alana üç dükkan ve bir kütüphane yaptırır. Ayrıca bu kütüphaneye de altı yüz civarında kitap bağışlar.⁵ Antep'in ve yöre halkının sorunlarıyla ilgilenmeyi kendine görev sayan hoca, bu konuda resmi makamlara manzum dilekçeler yazmış ve bunların o günkü sorunların çözülmesine çok büyük katkısı olmuştur.⁶ Her şeyi manzum bir şekilde ifade etmesi ve kendisinin şiire olan merakının, onun "Edib" olarak nitelenmesinin de sebebi olduğu kanaatindeyiz.

Milli mücadele yıllarında Abdullah Edib'in büyük katkısı olduğu, o günkü âlimlerin pek istekli olmamalarına rağmen, Maraş ve Antep savunmasında halkı teşvik ettiği bilinmektedir. Bu konuyla ilgili gerekli mevkilere yazışmalar yaptığı nakledilmektedir.⁷

Abdullah Edib Efendi Çayırağası oğullarından Hacı Abdullah Efendi'nin kızı Fatma Hatun'la evlenir ve Fatma, Ayşe ve Mehmet adında üç çocuğu olur. Torunları hala memleketin çeşitli yerlerinde görevler icra etmektedirler. Abdullah Efendi, bu gün kendi adıyla anılan caddede bulunan Bayram İş Hanının bulunduğu yerdeki evde oturmaktaydı. Bu evin zamanın en görkemli evlerinden biri olduğu söylenir.⁸

Abdullah Efendi, 23 Ocak 1927 tarihinde kızının evine giderken, Şehreküstü Mahallesi Müftüler sokakta kiralık bir katil tarafından öldürülür. Katil yakalanır ve cezalandırılır ancak kimin tarafından kiralandığını söylemez. Gaziantep'te Saçaklı'daki mezarlığa defnedilir.⁹

ESERLERİ

Bübülzâde Abdullah Edib Efendi'nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları basılmasına rağmen bir kısmı maalesef basılmamıştır. Günümüze kadar gerek ismiyle gerekse metniyle ulaşan eserleri şunlardır.

⁵ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 21.

⁶ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 41.

⁷ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 59. Eserde bununla ilgili belgelerin metnine yer verilmektedir.

⁸ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 60.

⁹ Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 61.

1-Usûl-i Akise Takriri: Bu eser ünlü mantıkçı Kilisli Hoca Zadenin Usûl-i Akise'sinin Türkçe tercümesi olup, 32 sayfadan oluşmaktadır.

2-Muhtasar Dimâü'n-Nisâ: Kadın halleriyle ilgili olan bu eser altı bölümden oluşmakta ve o günkü ihtiyaca binaen yazılmıştır.

3-Usûl-i Hadis Dersleri: Bu eser Nuhbetü'l-Fiker tercümesi olup, 32 sayfalık bir hacme sahiptir.

4-Din Yolunda: Bulgaristan'da Varna'da yayınlanan Muhammed İle Mesih Arasında Hadsiz Farklar adlı müellifi bilinmeyen bir esere red-diye şeklinde yazılmıştır. Bu eser yaklaşık 239 sayfa civarında hacimli bir eserdir.¹⁰

5-Sure-i Yusuf Tercümesi ve Tefsiri: Bu eserden Abdullah Efendi kendisi bahsetse de eserin bir nüshası bulunmamaktadır.

6-Sarf ve Nahiv: Kısa zamanda sarf ve nahiv öğretmek için yeni bir üslupla yazılmış bir eser olduğu söylenir ancak eserin metni bulunmamaktadır.

7-Şerh-i Akait Tercümesi: Bu eserle ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır.

8-Akise (Kıyaslar): Bu eserle ilgili de fazla bilgi bulunmamaktadır.

9-Fıkıhtan Derleme: Gaziantep İmam Hatip Lisesi Kütüphanesi, 3066 noda kayıtlı olup eser Arapçadır.

10-Fetva: Eserle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

11-Şiirleri: Şiirlerini hepsi el yazması olup bir defterde toplanmıştır. Eser torunu Necdet Bayram tarafından korunduğu bildirilmektedir. Bu şiirlerin 36 adedi kaside, 89 adedi tarih, 4 tanesi tercih-i bend, 48 tanesi gazel, 20 tanesi çeşitli parçalar, bir tanesi müstezat, 2 tanesi nazire ve yine iki tanesi de tahmis'tir.¹¹

ABDULLAH EDİB'İN ALLAHIN SIFATLARIYLA İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Allah'ın sıfatları konusu kelim ilminin temel konularından biridir. Çünkü sıfatlara yüklenen anlam Allah'ın zatıyla alakalı olsa da tasavvur

¹⁰ Bu eser Süleymaniye, İyd Mehmet Efendi, 000141 noda kayıtlıdır. Eser üstünde bir çalışmamız halen devam etmektedir.

¹¹ Eserler için bkz. Komisyon, **Abdullah Edip**, s. 85-87.

edilen Allah inancı inananların düşüncesine ve onunun hayatına yön vermektedir. Zira Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tasavvurlar özelde İslam inancını temelde ise Müslümanların düşünce yapısını şekillendirmektedir. Onların düşünce yapıları da doğrudan kendi fiillerini dolaylı olarak da mensup oldukları İslam toplumunun davranışlarını etkilemektedir.

Bu nedenle inanç konularının başında yer alan ve insan düşüncesinin üçlü ayaklarından biri olan Allah inancı ve onu tanımlayan sıfatlar önemli konular içinde yer almaktadır. Bunun farkında olan Kelam âlimleri Allah'ın sıfatları konusuna özel bir önemi göstermişlerdir. Ancak konunun soyut olması ve bu soyutluğuna rağmen hayatın somut yönlerini etkilemesi âlimlerin bu konuda birbirlerinden farklı görüşler öne sürülmesine neden olmuştur. Bu nedenle son dönem âlimlerinden Abdullah Edib Bey de sıfatlar konusunda bazı şeylere dikkat çekmiş ve bunların önemini vurgulamıştır. Abdullah Edib Beyin dikkat çektiği konu Allah'ın sıfatlarının tasnifi ve bunun öğretilmesi konusudur. Abdullah Edib Beyin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce Allah'ın sıfatlarının tasnifi konusunda genel yaklaşımları vermek istiyoruz. Zira bu genel yaklaşımlar konuyu daha iyi anlaşılması için yardımcı olacaktır.

ALLAH'IN SIFATLARININ TASNİFİ

Ka'bî, Allah'ın sıfatlarını zati ve fiilî diye iki kısma ayırmaktadır. Ona göre bir hal ve şahıs değişikliğini içeren sıfatlar fiilî, değişiklik içermeyenler de zati sıfatlardır. Yine kudret sıfatının taalluk ettiği her sıfat fiilî, etmeyenler ise zatidir. Mâturidî (-333/944) ise Allah'ın sıfatlarının zati ve fiilî diye ayrılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah'ın sıfatı zatına aittir. Onları başka türlü sınıflamak mümkün değildir. Zira zati olmayan sıfatlar Allah'ın sıfatları değil mi? Zatına ait olmayan sıfatı ona izafe etmek mümkün mü?¹²

Eş'arî âlimlerinden Bakillânî, (-403/1019) Allah'ın sıfatlarını üç kısma ayırmakta ve bunları şöyle tanımlamaktadır. Öncelikle Allah'ı bir zati var ve bu zata ait olan sıfatları vardır. Allah'ın Zatı tektir ve bunun anlamı eşi ve benzeri olmayan kendine has bir varlığı olan varlıktır. Çünkü zatının başka bir anlamı yoktur. İkincisi ise Allah'ın isimleri ve kendine mahsus sıfatlarının olmasıdır. Bunlar ise zatına taalluk eden ve

¹² Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul, 1979, s. 50-59.

zatinun dışında bir alakası olan sıfatlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Zatinun taalluk eden sıfatlar sadece Allah'ın zatıyla ilgili olan ve başka bir şeyi etkilemeyen sıfatlardır. Bunlar; Vücut, Kıdem, Beka ve Vahdaniyet gibi sıfatlardır. Çünkü bu sıfatlar Allah'ın zatıyla ilgili olup başka bir varlığa etki etmemektedir. Allah'ın zatinun dışında bir şeyle alakası olan sıfatlar ise fiilî sıfatlardır. Bu sıfatlar ise daha çok yaratma sıfatı altında toplanan Razık, Şafi ve Naim gibi sıfatlardır. Çünkü bu sıfatlardan Allah'tan başka varlıklarda etkilenmektedir. Mesela Naim sıfatı nimet verilen kulu etkilemekte ve onu kapsamaktadır.¹³

Cüveynî (-485/1092) ise Allah'ın sıfatlarını nefsi ve manevi diye iki kısma ayırmaktadır. Ona göre nefsi sıfat, Allah'ın kendisine ait olan, ondan ayrılmayan ve ait olduğu varlığa artı bir nitelik getirmeyen özelliktir. Manevi sıfat ise ait olduğu varlığa artı bir nitelik kazandıran özelliktir. Mesela cevher, var olduğu müddetçe bir yer kaplar. Onun yer kaplaması tabi bir olgu olup ona bir nitelik kazandırmaz. Bu Nefsi sıfattır. Ama bir insanın âlim olması onun insan olmasından başka ona artı bir özellik kazandırır. Bu tür sıfatlara Manevi sıfat denir.¹⁴

Bağdâdî'ye (-449/1037) göre de Allah'ın sıfatları üç kısma ayrılır. Bunlardan birincisi Allah'ın Zati yani bizzat var olmasıdır. İkincisi ise kendisine bir nitelik yükleyen sıfatlarıdır. Bunlar, Hayat, İlim, İrade, Kudret, Semi, Basar ve Kelam'dır. Bunun dışındaki sıfatlar ise Fiili sıfatlarıdır. Mesela, Halık, Ğâfir gibi sıfatlar fiili sıfatlarındandır.¹⁵ Genelde Fiili sıfatlar yaratmayla alakalı olan sıfatlardır. Bunun dışındaki sıfatlar Zati sıfatlar olarak görülmektedir.

Ebü'l-Muin en-Nesefî (-508/1115) Allah'ın sıfatlarını Zati ve Fiili diye iki kısma ayırmaktadır. Zati sıfatlar; Vücut, Kıdem ve Beka gibi sıfatlardır. Fiili sıfatlar ise; İlim, İrade, Kudret ve Yaratma gibi sıfatlardan oluşmaktadır.¹⁶

Yukarıda zikredilenlerden de anlaşıldığı gibi kelam âlimlerinin yaptığı tasnifler farklılık arz etmektedir. Ancak onların temelde vurgula-

¹³ Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyip, *et-Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Tah. Ahmet Haydar, Beyrut, ts. s. 261.

¹⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, Tah. M. Yusuf Musa, Ali A. Abdülhamit, Mısır, 1950, s. 40.

¹⁵ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *Usulü'd-Dîn*, İstanbul, 1968, s. 38.

¹⁶ en-Nesefî, Meymun b. Bahrü'l-Kelam, Tah. **Muhammed Salih Farfur**, Şam, 2000, s. 90.

dıkları; Allah'ın sıfatlarının Zati, Subuti diye ikiye ayırmanın mümkün olduğudur. Hatta bazı kelam alimleri de subuti sıfatları, Manevi ve Fiili diye ikiye ayırmışlardır. Allah'ın zatıyla ilgili olan; vücut, Kıdem ve Beka gibi sıfatları zati sıfatlar olarak, bunun dışında kalanları da Subuti sıfatlar olarak nitelemişlerdir. Subuti sıfatlardan varlıklarla alakalı olmayanları manevi varlıklarla alakalı olanı da fiili sıfatlar olarak adlandırmışlardır. Ancak burada unutulmaması gereken şey kanaatimizce; Subuti sıfatların hepsinin dolaylı da olsa bir şekilde varlıklarla alakalı olduğu gerçeğidir. Çünkü sadece yaratma varlıklarla alakalı olmayıp aynı zamanda irade ve diğer sıfatlar da varlıkların ortaya çıkmasında etkindir. Mesela; irade olmadan varlığın yaratılması mümkün olabilir mi? Mümkün denebilirse varlıklarla alakası olmadığını kabul edebiliriz. Ama mümkün değilse Subuti sıfatların hepsinin varlıklarla alakalı olduğunu söylememiz gerektiği düşüncesindeyim. Bu nedenle Subuti sıfatların hepsini fiili sıfatlardan sayabiliriz. Ancak burada şöyle bir itiraz gelebilir: Allah'ın bilgisi varlıklardan kaynaklanmaz, çünkü O olmayanı da bilir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi varlıklardan gelmemektedir. O zaman bu sıfat manevi olmak zorundadır. Evet Allah var olmayanı da bilir ancak var olanı da bilir. Dolayısıyla Allah'ın ilim sıfatı varlıkla alakalı ve fiilidir. Gerçi Allah için fiilin anlamı ne olmalı sorusu gündeme gelebilir. Eğer sadece yaratmayı fiil kabul eder de diğerlerini fiil kabul etmezseniz şimdiye kadar söylediğimiz her şey suya düşmüş olur. Ancak unutmayalım ki, fiil beden işidir. Allah'a beden atfetmek O'nu varlığa benzetme olur. Bedensiz fiil kabul edilecekse bilgi de fiil kabul edilebilir. Aslında bu tartışma daha da uzun ve diğer sıfatları da içine almaktadır ancak bu kadarla yetineceğiz.

ABDULLAH EDİB'İN ALLAH'IN SIFATLARINI TASNİFİ

Yukarıda da gördüğümüz gibi Abdullah Edib dönemin dergilerinden birinde yayınladığı makalede Allah'ın sıfatlarının farklı şekillerde tasnif edildiğini örneklerle açıklamaya çalışır. Bu tasnifleri yaptıktan sonra da kendisi bir tasnif yapar. Şimdi de onun yapmış olduğu tasnifi aktarmaya çalışacağız.

Ona göre Allah'ın sıfatları, biri Zatiye diğeri Fiiliye olmak üzere iki kısımdır. Allah kendisini bir sıfatla niteleyip zıddıyla nitelemezse o sıfata Zati sıfat denir. İlim, kudret, beka, kıdem sıfatları gibi. Allah kendisini bir sıfatla ve o sıfatın zıddıyla nitelerse ona Fiili sıfat denir. Öldürme, dirilt-

me, yaratma ve rızık verme sıfatlarında olduğu gibi.¹⁷ Abdullah Edib bu tasnifin doğru olduğunun kanıtı olarak İhya-u Ulumi'd-Din'e Zebidi tarafından yapılan şerhinin sunuş bölümünde¹⁸ ve Fıkh-ı Ekber şerhi Ebü'l-Münteha'da¹⁹ da böyle tasnif edilmesini delil gösterir.

Abdullah Edibe göre Zati sıfatlar da iki kısma ayrılır. Manasında nefyetme olmayıp sadece ispat etme varsa ona Subutiyye ve Vücutiyye denilip, sekiz tanedir. Bunlar: Hayat, İlim, Semi, Basar, İrade, Kudret, Kelam ve Tekvin dir. Bu sekiz sıfat Allah'ın zatına zait ve onunla kaim olup, ezeli, ebedi ve hakiki sıfattır. (Mecazi değildir.) Sıfatların anlamlarında nefyetme varsa ona da Selbiyye denir. Bunlar: Kıdem, Beka, Vahdaniyet, Kıyam Binefsihi, Muhalefetün li'l-Havâdis'tir. Bu sıfatların anlamında nefyetme vardır. Kıdem, ilk önce olmak demek olup, önce olmak demek değildir. Çünkü önce olma, anlamı sadece Allah'a mahsus olmaz. Beka ise en sonuncu olmak demektir. Yoksa bir sonraki anlamına değildir. Bir sonraki olma anlamı, Allah için kullanılamaz. Vahdaniyet, ilk sayı anlamına gelen bir (1) olmayıp, kelamcıların ıstılahındaki ortağı olmayan demektir. Birinci anlam (sayı anlamına bir) Allah için kullanılamaz. Bu nedenle İmam-ı Azam (-150/767) Fıkh-ı Ekber'inde, "Sayı anlamında bir değil de eşi yok anlamında birdir" der.²⁰ Kendi başına var olmak da bir mekâna ihtiyaç duymamak anlamındadır. Sonradan yaratılanlara aykırı olma ise varlıklara benzememe anlamına gelmektedir. İşte sıralanan bu beş sıfat manalarından dolayı selbiyyedir. Gerçi Allah'ın cisim, cevher, araz olmaması, zamanın onun için geçerli olmaması, varlıklara muhtaç olmaması gibi birçok selbi sıfatları varsa da onların hepsinin dayanağı yukarıda saydığımız beş sıfattır.²¹ Abdullah Edib, bu beş sıfatın sözlük ve ıstılah anlamları arındırma olduğu için Hızır Bey'in (-863) Nûniyye'yi şerh eden Senûsi (-895/1490) î²² ve Cevhere kitabını yazarı Hâvî'nin²³ onları selbi sıfatlar olarak açıkladığını söyler.²⁴

¹⁷ Bülbülzâde, Abdullah Edib Bayram Ayıntabî, **Sıfat-ı Allah**, Beyânü'l-Hak, 2172.

¹⁸ el-Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, **İthâfû's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn**, Lübnan, 1994, s. 21.

¹⁹ Ebu'l-Münteha, **Şerh-u Fıkhü'l-Ekber**, Melik Üniversitesi Kütüphanesi, 8017, v. 4a

²⁰ Ebu'l-Münteha, **Şerh-u Fıkhü'l-Ekber**, v. 2b.

²¹ Abdullah Edib, **Sıfat**, s. 2172.

²² Bu kaynağa erişme imkanımız olmadı.

²³ Bu kaynağa erişme imkanımız olmadı.

²⁴ Abdullah Edib, **Sıfat**, s. 2172.

Yine Abdullah Edibe göre zikri geçen Subûtî sıfatlar ise gerçekliği vardır. Mesela ilim, bilgiye konu olan varlıkların kendisiyle açıklığa kavuştuğu bir sıfattır. İlim, cahil olmamak şeklinde açıklanırsa Selbi bir sıfat olur denemez. Çünkü bu açıklama bilgi tanımını içinde zorunlu olarak vardır. Zıddını dışlaması onun gerçek manası içinde yer almaz.²⁵ Ama Ebü'l-Hasan el-Eş'ari; kıdem, her şeyden önce olmak, Beka da varlığını sürdürme anlamına gelir dediği için ikisini de vücut sıfatına ilave Subûtî bir sıfat saymaktadır.²⁶ Abdullah Edib bunu makalesinde belirtip, bu ve benzeri sıfatların Allah'ın zatında var olan sıfatlar olarak telakki edilip Subûtî sıfatlardan sayılmasında bir sakınca yok ise de kadimlerin sayısını azaltmak daha çok arzu edilen bir şey olduğu için Selbi bir sıfat olmaları akla ve nakle daha uygun geleceğini söyler.²⁷

Ona göre Selbi ve fiili sıfatlar nispet ve izafet kabilinden itibarı sıfatlar olup, hariçte varlıkları yoktur. Bu fikrini şu alıntıyla desteklemektedir: Şerh-ü Makâsıt'ta diyor ki Allah'ı bir, soyut, yönlerden âri ve yer edinmeden uzak olmak gibi Selbi sıfatlarla nitelenmek Subûtî sıfatları gerektirmez. Nitekim Azamet sahibi olmak, başlangıcı ve sonu olmamak da böyledir. Bol veren, Toparlayan, Koruyan ve yüce olmak gibi izafet ve fiillerle nitelenmek bile hariçte bir vasfın varlığını gerektirmez. Ama Alim ve Kadir gibi gerçek sıfatlar zat üzerine ilave olan ezeli sıfatların varlığını gerektirir. Allah alimdir ve onun ilim sıfatı vardır. Allah kadirdir ve onun kudret sıfatı vardır.²⁸ Abdullah Edib diğer sıfatların da böyle olduğunu söylemektedir.²⁹

Yine Edib'e göre Allah'ın sekiz tane de manevi sıfatları vardır. Bunlar Subûtî sıfatların ayrılmaz bir parçasıdır. Hay (Diri), Semi (İşiten) ve Basir (Gören) olmak, bunlar da izzet ve azamet gibi nispet ve izafet kabilindedir. Ama var olma sıfatı, zat ile kaim ve zata ilave bir Subûtî sıfat değildir. Nitekim Şerh-ü Mevâkîf'da Subûtî sıfatın bir şeyle kaim olması, o şeyin varlığının bir parçası olması anlamına geldiği, eğer varlık

²⁵ Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2172.

²⁶ El-İci, Kadı Adudiddin, Nşr. Şrif Rıza, *Şerhü'l-Mevâkîf*, Mısır, 1907, VIII, 2

²⁷ Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2172.

²⁸ et-Taftazani, Sadettin Mesut b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-Makâsıt*, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1998, IV, 69.

²⁹ Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2172.

mahiyet üzerine ilave bir özellik olsa idi mahiyet var olmadan varlığın olması gerekeceği ifade edilir.³⁰

Abdullah Edib, Vücut sıfatını kelimcülerin itibari bir şey olduğu için Subûti sıfatlardan saydığını ancak Senûsî ve Hâvî gibi bazı âlimlerin Vücudu Nefsi sıfatlardan saydığını vurgulamaktadır. Ona göre Vücup sıfatı, Şerhü'l-Mevâkîf'da geçtiği gibi, varlığında başkasına muhtaç olmama ve zatının varlığını gerektirme anlamına kabul edildiğinde, birinci anlamı itibariyle Selbi, ikinci anlamı itibariyle de Subûti sıfatlardan sayılır. Bu durumda birinci anlama alınıp Vücup sıfatı selbi sayılırsa Selbi sıfatların sayısı altıya çıkar, ikinci anlama alınıp Subûti sıfatlardan sayılırsa, bazı sakıncalar ortaya çıkması muhtemel olur. Zira bu durumda sıfat nispet ve izafet kabilinden olur ve hariçte gerçek bir sıfat olmaz. Çünkü hariçte varlığı olsa insan zihni gerçeğe yöneleceğinden mümkün olmaz. Vacip olacak olursa o zaman da teselsül gerekir. Nitekim Şerh-ü Makasıt'da da Vücup, vücut, kıdem, beka ve vahdet gibi müteselsil ve müteradif neviden olan sıfatların her ferdi alınrsa bu neviyle nitelenen şeyler itibari olduğu söylenir. Dolayısıyla bunların varlığı hariçte bulunursa her bir parçası için yok denemez, var denilse teselsül gerekeceği için itibari bir durum olarak görülür ve hariçte varlığı kabul edilmez³¹

Abdullah Edib, son olarak Allah'ın sıfatlarının tasnifini şöyle özetler: Allah'ın zati sıfatları sekiz, nefsi sıfatı bir tanedir. Selbi sıfatları ise çok olup açık dayanağı beş veya altı tanedir. Manevi sıfatları ise sekiz tane olup, fiili sıfatlarının sayısı ise çoktur. Kısacası; Allah'ın sıfatları zatiye, subutiyye ve selbiyye kısımlarına ayrılır. Zati sıfatlar ise Vücut, Kıdem, Beka, Vahdaniyet, Kıyam Binefsihi, Muhalefetün li'l-Havâdis olarak sıralanır. Subutiyye ile Selbiyye zati sıfatların kısımlarıdır. Vücut ise nefsi sıfattır. Kıdem, Beka, Vahdaniyet, Kıyam Binefsihi, Muhalefetün li'l-Havâdis zati sıfatların selbiyyesidir. Gerçekte kelam kitapları Selbi sıfatlar arasında Vücut sıfatını açıkça saymayıp beşe indirmişlerse de Mevakîf şarihinin nispete selbiyye demesi, bir de Cevhere'yi şerh edenin sözü, Vücut sıfatının Selbi bir sıfat olmasına delâlet etmektedir.³²

³⁰ Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2172; Bkz. *Şerh-ü Mevâkîf*, V, 2.

³¹ Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2173. Bkz. *Şerh-ü Mevâkîf*, V, 7, VIII, 106.

³² Abdullah Edib, *Sıfat*, s. 2173; *Şerh-ü'l-Mevakîf*, VIII, 21, 104.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul, 1968.

Bakıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyip, **et-Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil**, Tah. Ahmet Haydar, Beyrut, ts.

Bülbülzâde, Abdullah Edib Bayram Ayıntabî, **Sıfat-ı Allah**, Beyânü'l-Hak, 2172.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, **Kitâbü'l-İrşâd**, Tah. M. Yusuf Musa, Ali A. Abdülhamit, Mısır, 1950.

Ebu'l-Münteha, **Şerh-u Fıkhü'l-Ekber**, Melik Üniversitesi Kütüphanesi, 8017, v. 4a

el-Îcî, Kadı Adudiddin, Nşr. Şerif Rıza, **Şerhü'l-Mevâkıf**, Mısır, 1907.

M. Necati Bayram, Abdullah C. Bayram ve Dr. M. Talat Bayram **Abdullah Edib**, Gaziantep, 1996.

Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, İstanbul, 1979.

en-Nesefî, Meymun b. **Bahrü'l-Kelam**, Tah. Muhammed Salih Farfur, Şam, 2000.

et-Taftazânî, Sadettin Mesut b. Ömer b. Abdullah, **Şerhü'l-Makâsıt**, Tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1998.

el-Zebidî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî, **İthâfü's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Dîn**, Lübnan, 1994.

İMAM EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ'NİN ANADOLU'DAKİ TORUNLARI*

Ali ERTUĞRUL **

Özet

Moğol istilası öncesi ve sırasında İslam dünyasının işgale uğrayan kısımlarından Anadolu'ya yapılan entelektüel nitelikli göçler, Anadolu'da kurumlaşıp serpilmeye başlayan İslâm kültür ve medeniyetinin daha da kökleşmesini ve gelişmesini sağlamıştır. Bu sürece katkı sağlayan kimselerin kimler olduğunun tespiti, aynı zamanda sonraları bu coğrafyada oluşacak olan İslâm kültür ve düşüncesinin niteliğini anlamamızı da kolaylaştıracaktır. Biz bu makalemizde, Anadolu'ya gelip Aksaray'a yerleşmiş olan İmam Gazzâlî'nin torunlarından söz edeceğiz. Ancak bundan önce, bu bilginin kayıtlı olduğu tek kaynak durumundaki el-Veledü's-Şefik isimli kaynağı ve onun müellifini tanıtacağız. Ardından söz konusu bu kaynakta geçen İmam Gazzâlî'yle ilgili bilgileri değerlendireceğiz. Son olarak da tabakat kitaplarında geçen İmam Gazzâlî'nin erkek çocuğu olmadığı yönündeki bilgiler ile elimizdeki kaynakta geçen bilgileri nasıl anlamamız gerektiği üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Niğdeli Kadı Ahmed, Selçuklular, Anadolu, Aksaray

* Bu makale, 10-11 Âbânâmâh 1391/30 Ekim-1 Kasım 2012 tarihinde Tahran'da icra olunan "Humâyiş-i Beyne'l-milelî-yi Ferheng u Temeddün-i İran der Devre-i Selcukiyyân"da "Nevedegân-ı İmam Ebû Hâmid el-Gazzâlî der Asyâ-yı Sağır" adıyla Farsça olarak sunulan tebliğin kısaltılmış ve Türkçeye tercüme edilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

The Descendants of Imam Abu Hamid al-Ghazali in Anatolia

Abstract

The intellectual based immigration to Anatolia from the parts of being exposed to a big invasion in the Islamic world prior to Mongol invasion and during this invasion has provided improvement and inveteracy of Islamic culture and civilization which has already started institutionalizing and blossoming in the Anatolia. Establishing of whom are the people who contribute to this process, meanwhile shall facilitate to our understandings the qualification of Islamic culture and thoughts which will subsequently be formed in this geography. In this paper, we shall talk about Imam-i Ghazali's descendants who have immigrated to Anatolia and settled in Aksaray. But before entering to introduce the mentioned issue, it will be presented the resource, al-Walad al-Shafiq, which is the sole in terms of recording this knowledge, and its author. Afterwards, it shall be evaluated the data about Ghazali in the resource. Lastly, it will be put emphasis upon how we should understand the data passing in the tabaqat books related to information that Ghazali did not have a grandson and the data passing in the mentioned resource (al-Walad al-Shafiq).

Key Words: al-Ghazali, Qadhi Ahmad of Nighda, Saljuks, Anatolia, Aksaray

Bu makaleyi, biz, asıl olarak Niğdeli Kadı Ahmed'in 733/1333 senesinde Orta Anadolu'da yer alan Niğde'de Farsça olarak yazmış olduğu muhtasar İslam tarihi hüviyetindeki *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk* isimli eserinde zikrettiği malumattan hareketle kaleme aldık. "Anadolu Selçuklularına Dair Bir kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*" adıyla yapmış olduğumuz doktora çalışmamızın konusu olan bu eserde zikredilen İmam Gazzâlî ve torunlarıyla ilgili bilgileri ele alıp tahlil etmeye geçmeden önce, Niğdeli Kadı Ahmed'in kim olduğuna ve eserinin mahiyetine genel olarak değinmek lazım geldiğini düşünüyoruz. Zira Anadolu Selçukluları döneminde yaşamış bir müellif olarak onun kimliği ve Gazzâlî'nin torunlarıyla ilgili olarak verdiği dönemin diğer kaynaklarında geçmeyen bilgilerin yer aldığı eseri, ele aldığımız konu bakımından önem arz etmektedir.

1. Niğdeli Kadı Ahmed'in Hayatı

Anadolu Selçuklu tarihi müelliflerinden İbn Bîbî ve Aksarayî gibi

Niğdeli Kadı Ahmed'in hayatıyla ilgili olarak dönemin diğer kaynaklara yansımış herhangi bir malumata sahip değiliz. Elimizdeki bilgiler, onun eserinde kendisi ve ailesine dair zaman zaman zikrettiği bölük pörçük haberlerden oluşmaktadır.

Eserinde vermiş olduğu bilgilere göre Kadı Ahmed, kendisini "*Türkistan asıllı, Hoten fasıllı*"¹ olarak tarif eder ve dedesinin Asya'daki Sin hududunda yer alan Hoten şehrinde doğduğunu² söyler. Eğer burada kastettiği büyük dedesi Kadı Cemâleddin Muhammed b. el-Hasan Hotenî (ö. 647/1249) ise, bu takdirde ailesinin hicrî 600 (m. 1203) senesi civarında Anadolu'ya gelmiş olması muhtemeldir.³ Dede Hotenî'nin Selçuklu devleti hizmetine tam olarak hangi tarihte girdiğini bilmiyorsak da, *Bezm u Rezm* müellifi Esterâbâdî'nin ifadelerinden onun bir ara Kastamonu havalisinde kadı olarak vazife yaptığını ve kısa zamanda onun geniş yetkileri bulunan yüksek makamlara eriştiğini anlıyoruz. Bu sırasında Kadı Hotenî, gelecekte Sivas'ta bir beylik kuracak olan Kadı Burhaneddin Ahmed (ö. 800/1398)'in dedesi Celâleddin Habîb ile karşılaşmış ve kızını evlendirmek yoluyla onunla akrabalık kurup Kayseri kadılığını, vakıfların ve diğer müesseselerin yönetimini onun uhdesine vermiştir.⁴

İbn Bîbî, "*Türkistan imamlarının önde gelenlerinden, saltanat devletinde saygın bir yeri bulunan ve baht yıldızı kabul edilen, Sultan Rükneddin'in hizmetinde yorucu seferlere tahammül gösteren*" şeklinde tebci ettiği Cemâleddin Hotenî'nin, Konya kadılığına ilave olarak zamanla bütün Rum memleketleri kadılığına ve hâssa ve âmme vakıfların nâzırlığına getirildiğini belirtir.⁵ Bu şekilde siyasette de nüfuzlu bir hale gelen Cemâleddin Hotenî, torunu Kadı Ahmed'in ifadesine göre, 643/1245 yılında vefat eden Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev'in vasiyeti üzerine, Sultan'ın oğulları İzzeddin Keykâvus ve Rükneddin Kılıç Arslan'ın vezirliğini ve atabekliğini

¹ Kadı Ahmed Nekidî, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, No: 4518, v. 130b.

² Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 162b. Ayrıca bkz. v. 2b, 119b, 132b, 149b, 297a.

³ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 149a. Ayrıca bkz. v. 2b, 119b, 132b, 149a, 149b, 150b, 297a.

⁴ Aziz b. Erdeşir Esterâbâdî, *Bezm u Rezm*, neşreden: Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey, İstanbul 1928, s. 44-45 / Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara 1990, s. 53.

⁵ İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye*, tsh. Jale Müttehîdîn, Tahran 1390/2011, s. 512-513; ayrıca bkz. s. 493, 507, 516 / Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, c. II, Ankara 1996, s. 120-121; ayrıca bkz. c. II, 100, 115, 124.

üstlenmiş ve ülkeyi ikiye bölerek bunlar arasında taksim etmiştir. Ancak daha sonra kardeşler arasında çıkan savaşta Konya yolu üzerindeki Sultan Alâüddin Hanı mevkiinde katledilerek buradaki Dânendegân mezarlığına defnedilmiştir.⁶

Kadı Hotenî'den sonra Bedreddin İbrahim Hotenî ve Zeyneddin Nûşî adındaki iki oğlu aileyi temsil etmişlerdir. Bunlardan amca Bedreddin Hotenî'nin 675/1276 yılı civarında Ermenek vilayetinin emiri ve komutanı (serleşkerî/sipehdâr) olduğu dönemin kaynaklarına da yansımıştır.⁷ Baba Zeyneddin Nûşî'nin ise 44 yaşında iken, 698/1298 yılında, zehirli keskin bir kılıcın açtığı yara neticesi vefat ettiğini bizzat oğlu Kadı Ahmed kaydeder.⁸

Eserinde kendini daha ziyade "bende"⁹ ve "müellif"¹⁰ sıfatlarıyla veya bunların her ikisiyle tarif etmeyi uygun bulan Kadı Ahmed, hicrî 700 (m. 1300) yılının başında 15 yaşında olduğunu söyler¹¹; h. 702 yılında da 17 yaşına girdiğini¹² dile getirerek bu tarihi te'kid eder. Bu durumda müellifimizin 685/1286 senesinde dünyaya gelmiş olması gerekir. İlk eğitimi muhtemelen Niğde'nin nahiyelerinden olan Malâkopiye (bugün Nevşehir'e bağlı bulunan Derinkuyu)'de Mevlâna Kemâleddin Nekîdî'den almıştır.¹³ Yine o çocukluk günlerinde, Şeyh-i Azam Zahrüddin Yusuf b. Ebi'l-Mecd el-Kayserî'yi görmüş, ancak onun zikir,

⁶ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 132b, 149a.

⁷ İbn Bibî, *el-Evâmîrü'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye*, s. 591 / Türkçe tercüme: c. II, s. 202-203; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsayeretü'l-Ahyar*, neşreden: Osman Turan, Ankara 1944, s. 111 / Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 85-86.

⁸ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 102b. Ayrıca bkz. 127a.

⁹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 2b, 7a, 9b, 10b, 14b, 21b, 22b, 40a, 55a, 56a, 61a, 64b, 68b, 69a, 70a, 70b, 92b, 94a, 94b, 95b, 96a, 100b, 102b, 106b, 111b, 114a, 117b, 118b, 119a, 119b, 121b, 125a, 130b, 135a, 136a, 140b, 149a, 150b, 151a, 151b, 155b, 156a, 157b, 169a, 172b, 173a, 177a, 182b, 190a, 214b, 233a/1, 233b, 234a, 234b, 238b, 247a, 248b, 266a, 266b, 267b, 271b, 281a, 288a, 291a, 293b, 295b, 296b, 297a.

¹⁰ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 1b, 2b, 5a, 5b, 9b, 10b, 13a, 14a, 14b, 22b, 37a, 40a, 55a, 56a, 61a, 64b, 68b, 69a, 70a, 70b, 92b, 94a, 94b, 100b, 106b, 111b, 117b, 118a, 118b, 119b, 120b, 121b, 131a, 135a, 140b, 149a, 150b, 151a, 154a, 155b, 169a, 172a, 172b, 177a, 179b, 190a, 193a, 201b, 233a/1, 233b, 234a, 238b, 247a, 266a, 266b, 271b, 288a, 291a, 293b, 295b, 297a, 297b.

¹¹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 94b.

¹² Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 151a.

¹³ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 117b.

hırka, sohbet ve nefeslerinden istifade etmesi mümkün olamamıştır.¹⁴ Bununla birlikte gençlik yıllarının başlangıcından itibaren Mevlâna Necmeddin Isfehânî'nin, Mevlâna Şerefüddin Mavsilî'nin, Nâsirüddin Şirazî'nin, Şeyh Şemseddin'in ve Kutbeddin Ali Heraklî'nin sohbet ve meclislerinde bulunmuştur.¹⁵ Yine ilk gençlik dönemi olarak tabir ettiği delikanlılık çağında da, Niğde'ye gelen Konya kadısı Rükneddin Mâzenderanî'yi görmüş; onun, Lûlüve Madeni dârü'l-kazasında görevli Şemseddin Müderris ile mirac hadisesi üzerine yapmış olduğu tartışmaya şahitlik etmiştir.¹⁶ 15 yaşında Malâkopiye'den Niğde'ye döndüğünde ise Hâce Hüdavend Nizâmeddin, Şeyh Muzafferüddin ve üzerinde babasından fazla hakkı olduğunu söylediği Ahmed b. Ali ile mülâki olmuş ve bu sonuncusunun evinde ve daha sonraları da zâviyesinde kalmıştır.¹⁷ Kendilerine izafe olunan sıfatlar dikkate alındığında Mevlâna Şerefüddin Osman b. el-Hasan Nekîdî¹⁸ ve Mevlâna İbrahim b. Ahmed b. Muhammed Mavsilî¹⁹'nin de müellifimizin eğitim ve öğretiminde önemli bir yeri olduğu görülür.

Kadı Ahmed'in 702/1302 senesinde, 17 yaşındayken, evlilik yoluyla kendileriyle akrabalıkları bulunan Hüsâmüddin el-Hüseyn b. Cemâlüddin Habîb Kayserî'nin yanında, muhtemelen Kayseri'deki dârü'l-kazada divitdarlık vazifesiyle işe başladığını biliyoruz.²⁰ O bu görevden azledildikten sonra babasının mezarının bulunması ve kendi doğum yeri olması cihetiyle Niğde'ye dönmüş ve buraya yerleşmeyi kendisi için uygun görmüştür.²¹ Muhtemelen bir müddet sonra da Mevlâna Bahâüddin'in tavassutu ile kadı olarak atanmış ve birkaç kez azledilmişse de eserini yazdığı 733/1333 senesine kadar bu görevi sürdürmüştür.²²

¹⁴ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 118b. Ayrıca bkz. v. 119b.

¹⁵ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 118b. Ayrıca bkz. v. 7a, 95a-95b, 119a, 281a.

¹⁶ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 281a.

¹⁷ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 117b. Ayrıca bkz. v. 289b, 297b.

¹⁸ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 106b.

¹⁹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 95a.

²⁰ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 151a-b, 234a. Ayrıca bkz. v. 95a.

²¹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 156a. Ayrıca bkz. v. 5a.

²² Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 71a, 71b, 114a, 130b.

İfadelerinden anladığımız kadarıyla bugün elde bulunmayan *Selçuknâme*²³ isimli başka bir eserin de yazarı olan Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik* adlı kitabını yazmak için 733 yılı ortalarında, 48 yaşında iken Nizâmüddin Ahmed b. Ali'nin zâviyesine çekilmiş, burada 6 ay emek sarf ederek bir müsvedde ortaya çıkarmış ve bunu da 13 Zilhicce 733/25 Ağustos 1333 tarihinde temize çekmiştir.²⁴ Ancak *el-Veledü's-Şefik*'te 1 Muharrem 734/12 Eylül 1333 gibi bir tarihin yer alması²⁵, müellifin eserini tamamlamasına rağmen bazı hususları araya sıkıştırdığına delalet eder. Kadı Ahmed'le ilgili olarak elimizde başka herhangi bir bilgi bulunmadığından bu tarih aynı zamanda onun muhtemel vefat tarihi olarak da kaydedilebilir.

Müellif, Arapça eserlerden tercüme ile oluşturduğunu belirttiği²⁶ kitabına Arapça bir mukaddime (1b-2a) ile başlamış ve "*el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*" (Şefkatli Çocuk ve Ahlaklı Torun) ismini verdiği eserini, peygamber kıssaları, Acem melikleri ve Yunan filozofları tarihi (9a-71b), İslâm tarihi (72a-156a), fizikî ve felekî coğrafya ile kıyamet ve âhîret ahvaline dâir bahisler (157b-198b), Hz. Muhammed'in sîreti, şemâili, ahlakı ve fazileti (201b-256a) ve kalam ile ilgili meseleler (257b-298a) olmak üzere beş cilde/bölüme ayırmıştır. Eserdeki Farsça olan ikinci mukaddimeden (2b-9a), Kadı Ahmed'in kitabını dönemin İlhanlı sultanı Ebû Sa'îd Bahadır Han'a ve veziri Gıyasüddin (vezir Reşidüddin Fazlullah'ın oğlu)'e ithaf ettiği anlaşılmaktadır. Bu mukaddimeden onun nasıl bir tarih anlayışına sahip olduğunu çıkartmak da mümkündür.

Müellif, beş bölümden oluşan eserinde, muhtasar üslûbunun da bir gereği olarak, ansiklopedik mahiyette bilgiler sunmuş, zaman zaman araya sıkıştırdığı kendine mahsus görüşleri hariç tutulacak olursa, ekseriyetle öncekilerin görüşlerini nakletmeyi tercih etmiştir. Zaten eserinin sonunda zikrettiği kaynaklarına²⁷ göz atıldığında, bunların özellikle

²³ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 140b, 141a.

²⁴ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 297a-b. Ayrıca bkz. v. 5a.

²⁵ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 56a.

²⁶ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 1b.

²⁷ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 297b-298a: "İlimlerin kanunlarını, zevkli [fenleri], hakikat mahsulü tefsirleri, sahih hadisleri, sarîh kıssaları, dinî kısımları içeren bu kitabın yazılması, sıhhatine ve metânetine ittifakla itimad edilen ufuklardaki muteber yüz kitabtan tercih olunan Ebû Zeyd el-Belhî'nin *el-Bed'i*, eş-Şihâbî'nin *et-Târîh'i*, es-Sa'lebî'nin *'Arâyişü'l-Mecâlis'i*, el-İmam el-Müctehid Mevlanâ Fahrüddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîrü'l-*

Sünnî dünya içinde genel kabul görmüş ve bugün “klasik” olarak adlandırılan kitaplar oldukları görülecektir. Ancak bilhassa tarih nokta-i nazarından, özellikle ikinci bölümün sonunda verilen Anadolu Selçuklularına dair bilgiler ile eserin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş bulunan ve müellifin müşahede ve kanaatlerini içeren anekdotların, dönemle ilgili kaynakların mahdutluğu göz önünde bulundurulduğunda, eserin kıymetini arttırdığı da bir hakikattir. Ayrıca eserin, üslûp açısından da kendine mahsus bazı özelliklere sahip olduğu açıktır.

2. el-Veledü's-Şefik'te İmam Gazzâlî

Bilhassa Sünnî İslam dünyasında mütefekkir kişiliği, mutasavvıf karakteri, Şafî'î fıkına ve Eşarî kelâmına olan hâkimiyeti, filozofları tenkidi ve Bâtınîlerle mücadelesi ile tanınan ve muhtelif alanlarda yazmış olduğu eserlerle kendisinden sonraki dinî düşüncenin istikametine yön veren Hücetü'l-İslâm İmam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), Niğdeli Kadı Ahmed'in şahsı için de önemli bir figür ve eseri için önemli bir kaynaktır. Kadı Ahmed'in daha ziyade “Hücetü'l-İslâm İmâm Ebû Hâmid Gazzâlî”²⁸ diye ismini andığı Gazzâlî'ye karşı duyduğu hürmet ve muhabbeti daha da arttıran bir başka faktör ise, onun hanımı vasıtasıyla yedinci göbekten/kuşaktan Gazzâlî ile sıhriyeti bulunmasıdır. Ancak ifadelerinden anladığımız kadarıyla baba tarafından vezirlik makamına kadar yükselmiş bir kâdiyü'l-kudât²⁹ torunu olarak Kadı Ahmed için asıl olan nesebî bağlılık ya da mezhebî yakınlık³⁰ değil, Gazzâlî'nin ümmet için yapmış olduğu ilmî ve fikrî katkılarıdır.

Kebîr'i, ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Câmi'u'l-Usûl ft-Ekâvili'r-Resûl, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kütü'l-Kulûb'u, el-Üstâd Ebû Kâsım Kuşeyrî'nin Risâle'si, el-Allâme es-Sa'îd Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin İhyâ'sı, el-İmam el-Müceddid Dinüllahtâcüddîn'in Hakâyikü'l-Ârifin'i, ez-Zicü'n-Nücûmî, et-Taksîmü'l-İllî, et-Tetmîmü'l-Amelî, 'Akâyidü'l-Ukûd, es-Sâbûnî'nin Usûl'ü ve dahi İnzimâmü'l-Âlemîn, Nuhabü'l-Milel ve'n-Nihal, Nesrî'd-Dürr, Ebû Mansûr el-Mâturidî'nin Elfâzü'l-Küfr'ü, ed-Debbûsî'nin Münâzarât'ı, el-Mülbâhasâtü's-Şettâ, el-Müellif el-Kudsî tarafından te'lif olunan Furû'u'l-Fıkh, Teşrîhü't-Tıbb ile tek tek zikri uzun sürecek olan diğer kitaplar gibi muhtelif eserlerin özlerinin çıkarılıp hülasa edilmesinden oluşmuştur.”

²⁸ Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 71a, 85b, 94a, 95b, 132b, 133a, 135a, 258a, 297a. Ayrıca bkz. 70a, 70b, 125a, 297b.

²⁹ Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 132b.

³⁰ Kadı Ahmed, fikhî olarak Hanefî, itikadî olarak da Maturidî'dir (Bkz. Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 120a, 268b, 284a, 291b. Ayrıca bkz. Ali Ertuğrul, **Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-**

Yukarıda genel hatlarıyla tanıtmış olduğumuz eserinin ikinci bölümünde, Kadı Ahmed, İslâm kültür mirasına yapmış olduğu bu fiilî ve fikrî katkı sebebiyle Gazzâlî'nin ismini, ümmetin necibleri, nakibleri ve havâriyelerinin ardından, yine ümmete fikrî ve ilmî olarak hizmet etmiş olduğunu düşündüğü İbnü'l-Arabî, Fahu'r-Razî ve Zemahşerî'nin ismiyle birlikte anar. Kadı Ahmed, Hz. Hasan da dâhil olmak üzere Hulefâ-i Râşidîn'den bahsettikten sonra: *"Benî Ümeyye hâkimlerinin zikrine geçmeden önce, bu ümmetin necibleri, nakibleri ve havâriyeri içinden daha fazla gerekli olanlarını, daha münasip, uygun ve mutabık düşenlerini ve bu isimleri taşımayı daha fazla hak etmiş olanlarını da Hulefâ-i Râşidîn'in haberlerinin sonuna ekleyerek vermek istiyoruz."*³¹ diyerek sahabe ve tabî'inden olan söz konusu neciblerin, nakiblerin ve havâriyelerin³² isimlerini sayar. Ardında da: *"Kitaplarında Arapça olarak bu tür hususlara yer veren müşşid-i akdem, müctehid-i mukaddem, cehîd-i muazzam, Şeyh Muhyiddin Mağribî'nin, onun benzeri olan allâmetü'd-dünya, Hucetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî'nin, Cârullah Zemahşerî'nin ve İmâm, Mevlâna Fahrüddin Razî'nin de ruhları şâd olsun. Allah onlardan ve onların hoşnut kaldığı kimselerden razı olsun. Onlar, sermayesi kıt bizim gibi zayıf kimselere gaybî bir hediye olarak lütfedilmişlerdir."*³³ diyerek bu kimseleri yad etmeyi de bir kadirşinaslık olarak görür. Böylece hem bu kimselerin ümmete yapmış oldukları hizmetlerin büyüklüğünü hem de onların ümmet içindeki mümtaz mevkilerini takdir ve te'kid etmiş olur.

Kadı Ahmed'in İmâm Gazzâlî'yle ilgili bu övgü dolu ifadeleri kitabının muhtelif sayfalarında da devam eder. O, hicrî 500. yılın din mü-

Halîk'i, Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, s. 96-102 (Yayınlanmamış doktora tezi)). İmâm Gazzâlî'nin ise fikhî olarak Şafi'î, itikadî olarak Eş'arî olduğu bilinmektedir.

³¹ Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 85b.

³² Sahabe ve tâbi'inden olan on iki necib ve on nakîbin ismi sayılıyorsa da, havâriyeler başlığı altında: *"Allah'ın dinine samimiyetle bağlanan bu ümmetin havâriyelerinden her biri, iki cihan çeşmesinden kana kana içmişler, bâtını tasfiye ederek kalplerini pak eylemişler, bütün sefali memleketlerin kahramanı ve yüce mekanların ışığı olmuşlardır. Bu kimseler Mekke-i Muazzama'da yetişmişler, ulu beldenin vâdisinden nasiplenmişler, Kureyş'in seçkinlerinden ve akıl sahibi kimselerin tercih edilenlerinden olmuşlardır. Allah'ın kulu ve Resûlü de onlardan razı olmuştur. Nebevî bi'setin başlangıcından âhir zaman olan bu ana kadar zevâl bulmuş veya tedavül etmekte olan lisanlarda, onlarla birlikte özünden kabuklarına kadar sünnete bağlı ulema içinden çıkmış bulunan neciplerin ve nakiplerin isimlerinin yâd edilmesi son bulmasın."* denilmesine rağmen kimsenin ismi zikredilmemektedir. Bkz. Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 85b.

³³ Kadı Ahmed, **el-Veledü's-Şefik**, v. 85b.

ceddidlerini sayarken, ondan: “Fakihlerden cihanın tabi olduğu, tüm zamanların nadiresi olan Şâfi’î ashabından iki Doğu’nun imamı, iki Batı’nın müftisi, Ebû Hâmid Zeynüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Tusî Gazzâlî”³⁴ diye bahseder. Fakih ve muhaddis Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim Semerkandî’den söz ederken de, onun “Hüccetü’l-İslâm İmâm Gazzâlî’nin ikincisi”³⁵ olduğunu söyler ve böylece onun değerini Gazzâlî’ye kıyaslayarak takdir eder. Ayrıca Kadı Ahmed’in hayatının muhtelif safhalarında ve eserini yazma esnasında zaman zaman Gazzâlî’yi hatırına getirdiği de eserindeki ifadelerden anlaşılır. Onun: “Bin cilt kitabın mümessili, din ve dünyanın imamı Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî (Allah ondan razı olsun) hatırıma geldi.”³⁶ sözü, Gazzâlî’nin hareketli, bereketli ve zahidâne hayatının Kadı Ahmed için bir ibret ve motivasyon kaynağı olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Kadı Ahmed’in ta’zim, hürmet ve hayranlık içeren ifadeleri, Gazzâlî’nin vefat yılından bahsettiği kısımda son haddine varır. Burada Keşşâf sahibi Zemahşerî’nin Gazzâlî’nin ölümü üzerine söylediği bir mersiyeye de yer veren Kadı Ahmed, yine Gazzâlî’nin Şâfi’î mezhebinden olduğuna ve hicrî 500. yılın başındaki din müceddidlerinden sayıldığına şu sözlerle vurgu yapar:

“505 senesinin Cemaziye’l-âhir ayında, imam-ı ma’azzam, muktedâ-yı mükerrerem, musannif-i şark ve garb, müftî-yi Acem ve Arab, haydarü’l-dehr, ferîdü’l-asr, allâme-i cihân, nâdire-i evân, nâib-i hazret, vâris-i ulûm-i nebeviyyet, zeynü’l-mille ve’d-dîn Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî Tusî (Allah onlardan razı olsun), Hakk’ın katına vâsıl oldu. Onun muasırları olan âlemin fâzıl kimseleri, taziye şartlarını edâ etmenin akabinde, mersiyeler söyleyerek [sinelerini] dövmüşler, hâtıraları anısına medhiyeler inşa etmişler ve onun merhametli merhemlerini acı veren dertlerine sürmüşlerdir.

Keşşâf sâhibi, Cârullah, Allâme Zemahşerî (Allah kabrini rahat kılsın), Gazzâlî hakkında şöyle diyor:

Dediler, İmam’ın vadi doldu

Bir çığlık yükseldi ölümünü haber verenden

³⁴ Kadı Ahmed, *el-Veledü’ş-Şefik*, v. 94a. Ayrıca bkz. 133a.

³⁵ Kadı Ahmed, *el-Veledü’ş-Şefik*, v. 135a.

³⁶ Kadı Ahmed, *el-Veledü’ş-Şefik*, v. 297a.

Dedim, göçen tek bir kişi değildir

Bir ümmet gelip geçti³⁷

*Gazzâlî, sahip olduğu birikimleri sonrakilere mirâs bıraktı. Şâfi'î mezheb-
bindendi. 500. yılın başındaki din müceddidlerinden addolunuyordu.*³⁸

Bu şekilde İmam Gazzâlî'den övgü ve sitayişle bahseden, onun ümmetin ilmî mirasına olan katkısını hayırla yâd eden Kadı Ahmed, bizzat kendisi de kitabını yazarken İmam Gazzâlî'nin eserlerinden istifade etmiş ve onları kullanmıştır. O, eserinin birinci bölümün ikinci ana konusunu teşkil eden Acem melikleri bahsini (v. 69b-71b), ismi meçhul müneccimler tarafından telif edildiği söylenen *Zîc-i Nucûmî* ile Gazzâlî'nin *Nasîhatü'l-Mülûk*'unu kullanılarak yazmıştır.³⁹ Ancak o, "Tezkire-i Gazzâlî"⁴⁰ diye de andığı bu eserdeki malumatın⁴¹ bazen tarihçilerin ve kıssacıların verdikleri bilgilerle uyuşmadığını söylemektedir. Bu durumda o, söz konusu kronolojik tutarsızlıkları gidermek için *Zîc-i Nucûmî*'ye müracaat etmiştir.⁴²

Kadı Ahmed'in eserinde kaynak olarak kullandığı İmam Gazzâlî'ye ait bir diğer eser ise *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*'dir. Görebildiğimiz kadarıyla Kadı Ahmed, bazen doğrudan doğruya işaret ederek⁴³, ancak daha ziyade hiçbir atıfta bulunmayarak İhya'dan istifade etmiştir. Üçüncü bölümün sonuna doğru değinilen ölüm, berzah ve âhiret âlemi ile semâ'ın husûsiyetine dair bahislerin⁴⁴; dördüncü bölümde ele alınan adâbü'l-maîşet ve ahlâkü'n-nübüvvet ile ilgili hususların⁴⁵ ve beşinci

³⁷ Bu dörtlük, es-Sübkî tarafından Şeyhu'l-İslâm Ebû Osman es-Sâbûnî'nin şerh-i hâlinde: "Tuslu İmam Zeynü'l-İslâm'ın, Şeyhu'l-İslâm Ebû Osman'ın taziyesine dair yazmış olduğu bir kitaptan okudum." denilerek verilmektedir. İmam Gazzâlî'nin Tuslu olduğu ve Zeynü'l-İslâm lakabını taşıdığı bilinmektedir. es-Sübkî de, Tuslu İmam Zeynü'l-İslâm ile İmam Gazzâlî'yi kastediyor ise, bu durumda dörtlük İmam Gazzâlî'nin ölümü üzerine değil, bizzat İmam Gazzâlî tarafından yazılmış olacaktır. Bkz. Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-Kübrâ*, c. IV, Mısır 1964, s. 282.

³⁸ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 132b.

³⁹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 70a, 71a. Ayrıca bkz. v. 9b, 297b.

⁴⁰ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 71a.

⁴¹ Muhammed Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, tsh. Celâleddin Hümâyî, Tahran 1367, s. 84-96.

⁴² Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 71a. Ayrıca bkz. v. 9b, 59b.

⁴³ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 258a, 297b.

⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Türkçeye tercüme: Ahmed Serdaroğlu, c. II, İstanbul 1986, s. 675-751; c. IV, s. 803-988.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, c. II, s. 869-906.

bölümde işlenen kâidetü'l-i'tikâd⁴⁶ ile ilgili kısımların İhya'da işlenen konularla yakın benzerlikleri vardır.

3. el-Veledü'ş-Şefik'te İmam Gazzâlî'nin Torunları

Yukarıda da değindiğimiz üzere genel olarak muhtasar bir İslam tarihi hüviyetinde olan *el-Veledü'ş-Şefik* isimli eserinin ikinci bölümünde Kadı Ahmed, halifeler, sultanlar ve emirlerden bahsederken zaman zaman yeri geldiğinde kâri'ler, muhaddisler, fakihler, kelimciler ve şeyhler gibi muhtelif tabakalardan da söz eder. O, Ebû Davud'un *Sünen*'inde geçen bir hadise⁴⁷ binaen de her yüzyılın başındaki din müceddidlerinin isimlerini toplu olarak verir. Görüldüğü kadarıyla Kadı Ahmed'in h. 500. yıla kadarki bu hususla ilgili kaynağı tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr'in kardeşi olan muhaddis Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Usûl min-Ehâdisi'r-Resûl* isimli eseridir.⁴⁸ O, bu eserde söz konusu hadisin şerhi olarak verilen kısımları aynen iktibas etmiş; Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in 606/1210'da vefatıyla boş kalan son iki yüzyıldaki, yani 600. ve 700. yıllardaki din müceddidlerini de kendisi tespit etme durumunda kalmıştır. Ancak görüldüğü kadarıyla bu hususta pek başarılı olamamış ve birkaç ismin dışında yeterli sayıda isim belirtmesi mümkün olamamıştır. Bununla birlikte Kadı Ahmed, bir nevi bu faslın zeyli olarak verdiği kısımda, Anadolu'da bulunmuş ve bir kısmıyla bizzat görüşüp konuşmuş olduğu pek çok âlimin ismini vermiş; bunların içinden Aksaray şehrinde yaşamış olan dört âlimi de müceddid sıfatıyla yâd etmiştir.⁴⁹

Kadı Ahmed'in burada değineceğimiz konu bakımından önem arz eden başka bir rivayeti, Gazzâlî'nin vefatından söz ederken, çocuklarının dedesi olması, yani hanımı tarafından akrabası bulunması hasebiyle Gazzâlî'nin torunlarından da bahsetme lüzumu duymuş olmasıdır. Yukarıda söz konusu ettiğimiz ve bir kısmını naklettiğimiz anekdotta Kadı

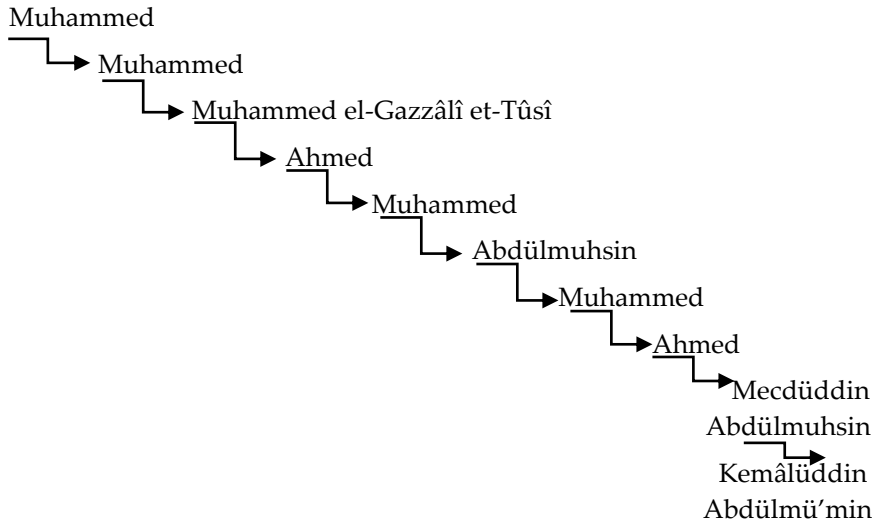
⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. I, 229-329.

⁴⁷ Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-Şefik*, v. 93a: "Aziz ve Celil olan Allah, benden sonraki her hicrî 100 yılın başında, ümmetimin arasındaki kâmillerden bazısını kendileri vasıtasıyla dinimi yenilemek/canlandırmak üzere gönderecektir." Bu hadisin metni için bkz. Ebû Davud, *Sünen-i Ebû Davud*, c. IV, İstanbul 1992, s. 480, Hadis No: 4291. Yine bu hadisin metni ve Kadı Ahmed tarafından da iktibas edilen şerhi için ise bkz. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl min-Ehâdisi'r-Resûl*, c. XI, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Şam 1972, s. 319-324, Hadis No: 8881.

⁴⁸ Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-Şefik*, v. 92b. Ayrıca bkz. 32a, 133a, 168a, 169a, 297b.

⁴⁹ Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-Şefik*, v. 94b-96a.

Ahmed, çocuklarının anne tarafından dedesi olan Kemâlüddin Abdülmü'min isimli şahsa ait şöyle bir şecereden söz eder: "Bu bende müellifin çocuklarının anne tarafından cediti olması münasebetiyle, onların, birkaç babasıyla birlikte Hazret-i İmam Gazzâlî'ye kadar çıkan şecerelerine yer vereceğiz. Tertip şu şekildedir: Aksaray mahrûsesinden merhûm Kemâlüddin Abdülmü'min Subaşı b. mezkûr Aksaray'ın ve Rum memlûk ve askerlerinin kadısı, el-Kâdî, es-Sa'îd, el-Allâme, eş-Şehîd, Mevlâna Mecdüddin Abdülmühsin b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülmühsin b. Muhammed b. Ahmed b. mezkûr Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî b. Muhammed b. Muhammed."⁵⁰



Gazzâlî'nin neslinden gelen kimselerin Anadolu'da yaşadığını gösteren bu şecerede, gördüğümüz kadarıyla hanımının dedesi konumunda olan Mevlâna Mecdüddin Abdülmühsin'e, "Aksaray'ın ve Rum memlûk ve askerlerinin kadısı" unvanı nispet edilir ve kendisi "el-kâdî, es-sa'îd, el-allâme, eş-şehîd" sıfatlarıyla anılır. Yine hanımının babası, yani kayınpederi olması icap eden Kemâlüddin Abdülmü'min'in de Aksaray mahrûsesinden olduğu ve subaşı unvanı taşıdığı şeceredeki ifadelerden anlaşılmaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz sebebe binaen Aksaray şehrinde yaşamış olan dört din müceddidinin ismini sayarken Kadı Ahmed'in, buradaki kadıların Ebû Hâmid Gazzâlî'nin soyundan geldiklerini belirtmesi de bu

⁵⁰ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 132b.

durumu te'yid eder. Ancak o: “Şimdi de Rum memleketleri arasından Dârü'z-zafer Aksaray mahrûsesindeki dört din müceddidini tek tek zikrederek onların parlak ve ışıltılı husûsiyetlerini ortaya koyalım”⁵¹ demesine ve diğer üç müceddidin ismini⁵² vermesine rağmen, aşağıda da görüleceği üzere üçüncü sırada zikrettiği İmam Gazzâlî'nin neslinden gelen kadılarla ilgili olarak herhangi bir isim belirtmez: “Üçüncüsü, Hücetü'l-İslâm, İmamü'd-dünya Ebû Hâmid Gazzâlî (Allah ondan razı olsun)'nin temiz neslinden gelen mezkûr buk'adaki din hâkimleri durumundaki kadılardır. Geçmişten bugüne kadar ve bugünden de ilk üfleme (kıyamete) kadar, uyumlu halkalarla zincirleme şeklinde birbirine bağlanan bu sülâlenin silsilesi, ayrılık acısını tatmaktan ve içtikleri tatlı Selsebil suyunun kesilip karışmasından emin olsunlar.”⁵³

Bu ifadeler yukarıda verdiğimiz şecere ile birlikte değerlendirildiğinde, kastedilen kişi, muhtemelen şecerenin ikinci halkasında yer alan ve “Aksaray'ın ve Rum memlûk ve askerlerinin kadısı, el-kâdî, es-sa'îd, el-allâme, eş-şehîd” olarak yad edilen Mevlâna Mecdüddin Abdülmuhsin olmalıdır. Ancak Kadı Ahmed, ifadesinde, sanki bir tek kişiden bahsetmiyor; “kadılar” diyerek birden çok kişiye işaret ediyor gibidir. Yine ifadeden, bu kimselerin bir sülale teşkil ettiklerini ve herhangi bir kopukluğa maruz kalmadan uyumlu halkalarla Kadı Ahmed'in zamanına kadar birbirine bağlı olarak varlıklarını devam ettirdiklerini çıkartmak da mümkündür.

Müsâmeretü'l-Ahbâr müellifi Aksarayî'nin Moğol noyanı Sülemiş'in 698/1298 senesinde İlhanlılardan Gazan Han'a karşı kalkıştığı isyan teşebbüsüyle ilgili bir rivayeti de, yukarıda Kadı Ahmed'den aktardığımız malumatı te'yid ve te'kid eder görünmekte ve Aksaray'daki Gazzâlî sülalesinin varlığı hakkında önemli bir ipucu içermektedir. Aksarayî, eserinde, Sülemiş'in söz konusu hareketine, “Aksaray kadısı ile kardeşi Mü'min'den başka, vilayetin ileri gelenlerinden hiçbir akıl ve dirayet sahibi kimsenin iştirak etmediğini” söylemektedir. Sülemiş'in ertesi yılki ikinci isyan teşebbüsüne de, onun Şam'dan dönüşüne sevinen ve güç bulan

⁵¹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 95b.

⁵² Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 95b-96a. İsimleri sayılan bu müceddidler şunlardır: Mevlâna Ebu'l-Fadâil Bedreddin Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtâr er-Râzî. Hâce Alâüddin'in oğulları Mevlâna Şerefüddin Kayserî ile Mevlâna Sadrüddin. Sultan Rükneddin Kılıç Arslan İbn Sultan Mes'ûd Selçûkî.

⁵³ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 95b.

Aksaray'daki bazı nâiblerin destek verdiğini belirtmektedir.⁵⁴ Ailenin mesleği ve isim benzerliği dikkate alınacak olursa, Sülemiş'in hareketine destek veren kimseler arasında, Kadı Ahmed'in zikrettiği şecerede ismi "subaşı" unvanıyla birlikte geçen Kemâlüddin Abdülmü'min'in, yani Kadı Ahmed'in kayınpederinin de olması lazım gelir. Yine Aksaray'ın isim vermeden andığı Mü'min'in kardeşinin de Aksaray kadısı olması, bu durumu destekler mahiyettedir. Kadı Ahmed'in verdiği şecerede bu iki kardeşin babası olarak zikredilen "*Rum memlûk ve askerlerinin kadısı*" unvanlı Mevlâna Mecdüddin Abdülmühsin'in de "*eş-şehîd*" olarak yâd edilmesi, onun sadece kadılık vazifesiyle meşgul olmadığını; dönemin siyasî ve askerî hareketleri içinde yer aldığını ve muhtemelen de buna bağlı olarak bir muharebede katledildiğini gösterecek mahiyettedir.

Bu noktada açık ifadelerle İmam Gazzâlî neslinden geldiği belli olan bir sülâlenin, Anadolu'ya ne zaman giriş yaptığı ve Aksaray'ı mesken tuttuğu sorusu akla gelmektedir. Bu hususta müracaat ettiğimiz kaynak yine elimizdeki şecere olmaktadır. Şeceredeki isimlere dikkat edildiğinde, İmam Gazzâlî'den sonraki yedi kuşağın/neslin isimleri sayılmakta ve bunlardan sadece son iki şahıs bir takım sıfatlarla Aksaray'a ve Anadolu'ya nispet edilmektedir. Bilindiği gibi İmam Gazzâlî'nin vefat tarihi 505/1111 senesidir. Şeceredeki son isim olan Kemâlüddin Abdülmü'min'le ilgili olarak kaynaklara yansıyan en kesin tarih ise yukarıda da görüleceği üzere 700/1300 yılıdır. Bu durumda İmam Gazzâlî ile Aksaray'daki yedinci kuşaktan torunu arasında takriben 190 senelik bir fasıla mevcuttur. Bu da aşağı-yukarı her nesil arasında 25-30 yıllık bir süre bulunduğunu gösterir ki, şecere hesaplamada bu makul bir rakamdır. Bu durumda şeceredeki son iki ismin Aksaraylı olduğunu göz önünde bulundurarak bir hesaplama yapacak olursak, İmam Gazzâlî sülalesine mensup kimselerin 700/1300 yılından takriben 50-60 yıl kadar önce Anadolu'ya giriş yaptıklarını ve Aksaray'a yerleştiklerini söylememiz mümkün olur. Selçukluların 641/1243 yılında Köseadağ'da Moğolların önünden dağılıp Anadolu'nun Moğol istilasına maruz kaldığı yıllara tekabül eden bu tarih de, Anadolu'nun muhtelif cihetlerden yoğun entelektüel muharebete sahne olduğu bir zaman aralığına tesadüf eder. Böylece Anadolu'nun İslamlaşmasında ve İslam kültür ve medeniyetinin Anadolu'da kök salmasında önemli bir yeri bulunan Moğol istilası öncesi ve sırasın-

⁵⁴ Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 241, 270 / Türkçe tercüme: s. 194, 218.

daki bu entelektüel muhaceret seline, İmam Gazzâlî'nin torunlarının da iştirak ettiği ortaya çıkar.

Kadı Ahmed'in de eserinde belirttiği üzere Aksaray, Sultan Rükneddin Kılıç Arslan İbn Mes'ûd Selçûkî (saltanatı: 550-588/1155-1192)'nin saltanatının başında, onun tarafından inşa edilmiş ve mamur kılınmış bir şehir idi.⁵⁵ Sultan muhtelif İslâm beldelerindeki Müslümanları ve Azerbaycan'daki gazileri buraya celb etmiş; âlimleri, fâzılları, fakihleri, hâceleri burada bir araya getirmiş ve böylece burası da civardaki diğer belde-ler gibi bir İslâm şehri hüviyeti kazanmıştı. Hatta Sultan tarafından burada inşa edilen ve iki mezhebe göre faaliyet icra eden medreseler, verilen derslerin kalitesi bakımından itibarlı hâle gelmişler ve etraftan talebe çekmeye başlamışlardı.⁵⁶ Ulemâdan ve fakihler zümresinden şahısları içeren İmam Gazzâlî sülalesi de, ya şehrin bu ilmî havası ya da diğer başka sebeplerle 640'lı yıllarda Aksaray'a gelip ilmî faaliyetlere destek vermişler ve en azından 700/1300 senesine kadar da kadılık mansıbını uhdelerinde bulundurmuşlardır.

Son olarak Gazzâlî'nin Anadolu'daki torunları arasına anneleri cihetiyle Niğdeli Kadı Ahmed'in çocuklarını da ilave etmemiz mümkün görünmektedir. Zaten Kadı Ahmed, yukarıda söz konusu ettiğimiz seçereyi de bu sebeple vermektedir. O, çocuklarının anne tarafından İmam Gazzâlî, baba tarafından da vezirlik ve kâdıyu'l-kudâtık yapan Kadı Muhammed Hotenî gibi iki büyük dedeye sahip olduklarını söylemekte; bunun kendisi için de büyük bir iftihar, mutluluk ve sevinç kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Hz. Peygamber'in Kıyamet günü kendisine tanınmış olan şefaate hakkını kullandıktan sonra, ümmeti arasında şefaate layık bulunan âlimlerden biri olarak gördüğü İmam Gazzâlî'nin, sekizinci kuşaktan torunu olan hanımı vasıtasıyla Gazzâlî sülalesinin fertlerinden biri haline geldiğinden dolayı, kendisine de şefaate edeceğine ummaktadır.⁵⁷

Kadı Ahmed, kendisi vesilesiyle ahirette şefaate nail olmayı umduğu bu hanımın ismi ve onunla ne zaman evlendiği hususunda ise herhangi bir bilgi vermez. Muhtemelen hem Kadı Ahmed'in hem de hanı-

⁵⁵ Anonim, *Tarih-i Âl-i Selçuk der Anatoli*, tsh. Nadire Celalî, Tahran 1377/1999, s. 81 / Türkçe tercüme: Feridun Nâfiz Üzlük, Ankara 1952, s. 25.

⁵⁶ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 95b-96a.

⁵⁷ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 132b-133a.

mının ailesinin kadılık silkinden gelmesi, bu iki aile arasında böyle bir sıhriyyetin tesis edilmesiyle neticelenmiştir. Yine Kadı Ahmed'in başka bir evlilik yapıp yapmadığı ya da çocuklarının toplam sayısının kaç olduğu hususu da açık değildir. Ancak eserin muhtelif yerlerinde yaptığı işaretlerden en azından onun sahip olduğu üç erkek çocuğun isimlerinden haberdarız. Buna göre onun en büyük oğlunun ismi Muhammed'dir. Diğerlerinin isimleri ise Kemâl Hatîb ve Abdülmü'min el-Hatîb'tir.⁵⁸

el-Veledü's-Şefik'te sadece birer kere anılan bu üç oğlun adlarını isim verme ananesine göre tahlile tabi tuttuğumuzda, Muhammed'in baba tarafından dedesinin ismini, Abdülmü'min'in ise annesinin babasının adını taşıdığını görürüz. Çocuklardan ikisinin isimlerinin sonunda görülen "hatîb" unvanının meslekî bir çağrışımı olup olmadığı ise açık değildir.

4. İmam Gazzâlî'nin Erkek Çocuğu Olup Olmadığı Meselesi

Gazzali, 504/1110 yılında Kiya el-Herrasî'nin vefatı üzerine Bağdad Nizamiyesi'ne yeniden müderris olarak dönme teklifini reddettiği mektubunda: "*Şehid Sadrazam Nizamülmülk (Allah ruhunu takdis etsin) beni Bağdad'a çağırdığı zaman, yalnızdım; sorumluluğunu üstlendiğim kimseler, eşim ve çocuklarım yoktu. Ancak şimdi alakadar olmak zorunda olduğum kimseler ve çocuklar var. Onları bırakmak, kalplerini kırmak asla câiz değildir.*"⁵⁹ demektedir. Onun 484/1091 yılında Bağdad Nizâmiyesi'nde müderrisliğe başladıktan sonra evlendiği, 488 yılı Zilkade (1095 yılı Kasım) ayında Bağdad'ı terk ederken Nizâmiye'de ders verme işini ve ailesini kardeşi Ahmed'e emanet etmesinden⁶⁰ ve ailesinin geçimi için ayırdığı malın dışındaki bütün servetini muhtaç durumdaki kimselere bağışladığını söylemesinden⁶¹ anlaşılmaktadır. Bu durumda 505/1111 yılında 55 yaşın-

⁵⁸ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 55b-56a, 133b, 136a/h, 297a. Ayrıca bkz. 1b, 56a-b, 297b.

⁵⁹ *Mekâtib-i Fârisî-yi Gazzâlî be-nâm-ı Fazâilü'l-Enâm min Resâili Hücceti'l-İslâm*, tsh. Abbas İkbâl, Tahran 1362 h.ş., s. 42.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör, İstanbul 1990, s. 60, 78; Subkî, *Tabakât*, c. IV, s. 350; c. VI, s. 197, 205, 206, 218. Ayrıca bkz. Abdülhüseyn Zerrinkub, *Firar ez Medrese*, Tahran 1373, s. 53, 105-106, 223; Bu eserin Türkçe tercümesi için bkz. *Medreseden Kaçış*, Türkçeye tercüme: Hikmet Gök, İstanbul 2005, s. 145, 165-166.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 60; *Mekâtib-i Fârisî-yi Gazzâlî*, s. 42; Subkî, *Tabakât*, c. VI, s. 211; Yine *el-Munkız*'ın şu sayfalarına da bakınız: s. 57, 61, 70, 72, 76, 78, 79. Ayrıca bkz. Abdülhüseyn Zerrinkub, *Firar ez Medrese*, s. 89, 105, 223 / Türkçe tercüme: *Medreseden Kaçış*, s. 142, 165.

da iken vefat eden Gazzâlî'nin takriben yirmi yıl aile hayatı sürdüğü ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî'nin bu evlilikten kaç çocuğu olduğu ve bu çocukların kimler olduğu hususunda Subkî'nin de *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'de yer verdiği "kızlardan başka kendisinden geride kimse kalmamıştır"⁶² cümlesinin dışında kaynaklarda açık ve doğrudan ifadeler mevcut değildir. "el-Gazzâlî" nisbesinin tek z (ج) ile mi çift z ile mi okunması lazım geldiği hususundaki tartışmalara katkı sağlayanlardan birinin, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin "Sittü'n-Nisâ" isimli kızının neslinden gelen hicrî sekizinci yüzyılda Bağdad'da yaşamış bir torunu olması⁶³ da, aslında bu durumu destekler mahiyettedir. Bunlardan başka Ali Şir Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* isimli eserinin tercümesi olan *Letâifnâme*'de de, hicrî dokuzuncu asırda yaşayan Emirü'l-İslâm Gazzâlî'nin İmam Muhammed Gazzâlî'nin evlâdından olduğu⁶⁴ zikredilir. Ancak burada bir şecereye yer verilmemiş olması, İmam Gazzâlî ile irtibatın kimin vasıtasıyla gerçekleştiği hususunu açık kılmaz. Yine hicrî 992 tarihli bir rivayet icâzetnâmesinde de, Şeyh İzzüddin Ebi'l-Mehâmid'in oğulları olan Şeyh Bahâüddin Muhammed ile Şeyh Burhâneddin'in İmam Gazzâlî'nin neslinden geldikleri nakledilmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte burada da İmam Gazzâlî'ye kadar çıkan muntazam bir şecere mevcut değildir.

Muhtemelen bu rivayetler ve şecerelerden hareketle İmam Gazzâlî'nin biyografisini yazan günümüz müellifleri de onun sadece kızları olduğunu, erkek çocuğu olmadığını belirtmişlerdir. Mesela İmam

⁶² Subkî, *Tabakât*, c. VI, s. 211.

⁶³ Subkî, *Tabakât* (el-Feyyûmî'ye ait *el-Misbâhu'l-Münîr*'den naklen), c. VI, s. 192. Ayrıca bkz. Celâleddin Hümayî, *Gazzâlînâme*, Tahran 1368, s. 217. Burada verilen malumât ve şecere şu şekildedir: "Gazâle, Tus'un köylerinden biridir. el-İmam Ebû Hâmid el-Gazâlî buraya nispet olunur. Bunu bana, eş-Şeyh Mecdüddin Muhammed b. Muhyiddin Muhammed b. Ebî Tâhir Şirvânşah b. Ebî'l-Fazâil Fahrâver İbn Ubeydullah İbn Sitti'n-Nisâ binti Ebî Hâmid el-Gazzâlî 710 senesinde Bağdad'da haber verdi. O şöyle dedi: İnsanlar, dedemizin ismini şeddeli okuyarak hata etmektedirler. Zira o şeddesizdir ve meşhur bir köy olan Gazâle'yle irtibatlıdır."

⁶⁴ Celâleddin Hümayî, *Gazzâlînâme (Letâifnâme)*'den naklen), s. 217-218. "Emirü'l-İslâm Gazzâlî, İmam Muhammed Gazzâlî'nin evlâdıdır. Tıp ve Felsefe ilminde mâhir idi. Şiir de söylemiştir... Emirü'l-İslâm Gazzâlî, Hezâresbiyân zamanında Belh'te yaşıyordu. Sultan Ebû Sa'îd Mirzâ'nın saltanatı esnasında vefat etti."

⁶⁵ Celâleddin Hümayî, *Gazzâlînâme (İcâzetnâme)*'den naklen), s. 218. "Şeyh İzzüddin Ebi'l-Mehâmid'in oğulları olan Şeyh Bahâüddin Muhammed ve Şeyh Burhâneddin için Şeyh Muhammed Şâfi'î'nin vermiş olduğu icâzetin sûretidir. Bunların hepsi, âlim kimselerdir. Bu iki kardeş Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin evlâdıdır."

Gazzâlî üzerine *Muslim Intellectual* isimli bir kitap kaleme almış olan Montgomery Watt, kaynak belirtmeden sadece kızlarının İmam Gazzâlî'den sonra yaşadığını ya da onun sadece kız evlatları olduğunu ve bu sebeple de torunlarının Gazzâlî nisbesini taşımadığını söylemektedir.⁶⁶ Gazzâlî'nin hayatı, eserleri ve fikirlerine dair kaleme aldığı *Gazzâlînâme* adlı eserinde Üstad Celâleddin Hümayî de, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*'de ve diğer kitaplarda Gazzâlî'nin erkek çocuğu olmadığını; onun sadece kızları olduğunu nakledildiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Bir nevi Gazzâlî biyografisi olan *Firar ez Medrese* isimli eserin yazarı Abdülhüseyin Zerrinkub ise, Horasan'da doğan çocuklara künye verme âdetinin bulunduğunu ve bunun ailenin torun sahibi olma isteğini yansıttığını ya da aile üyelerinin çocuklarını ismin yanında geçmiş büyüklerin ismiyle künyeleterek onların da onun gibi olmasını istediklerini söylemektedir. Bu bakımdan İmam Gazzâlî'ye Muhammed isminin yanında geçmişte Gazzâlî ailesini meşhur etmiş fakih bir büyüğün adı olan Ebû Hâmid künyesinin verilmiş olması, ailenin onun da fakih olmasını talep ettiği anlamına gelir. Zira İmam Gazzâlî'nin Hâmid ismini verdiği bir erkek çocuğu olmadığı gibi kendisinden geriye de sadece birkaç kız çocuğundan başka kimse kalmamıştır.⁶⁸

Oysa bizzat İmam Gazzâlî neslinden gelen kimselerin elindeki bu makaleye konu olan şecerede de görüleceği üzere, İmam Gazzâlî'nin Ahmed isimli bir oğlu olduğunu anlıyoruz. Hakikaten Ebû Hâmid künyesi, onun bir erkek çocuk sahibi olup olmadığını tam olarak ifade etmiyorsa, şeceredeki Ahmed ismi onun bir erkek çocuğu olduğu hususunda açık bir delildir. Ancak bu şecerenin İmam Gazzâlî'nin vefatından 230 yıl sonra yazılan bir kaynakta geçiyor olması, onun doğruluğunu tatışılır hâle getirebilir. Yine İmam Gazzâlî'nin "Ahmed" isminde bir kardeşi olması da, bu tartışmaya yeni boyutlar ekleyebilir. Bununla birlikte kendilerinin İmam Gazzâlî neslinden geldiğini iddia eden bir ailenin elinde böyle bir şecerenin bulunuyor olması, yine de dikkat çekici bir durumdur.

⁶⁶ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, Türkçeye tercüme: Hanifi Özcan, İzmir 1989, s. 15, 137.

⁶⁷ Celâleddin Hümayî, *Gazzâlînâme*, s. 216.

⁶⁸ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Firar ez Medrese*, s. 2, 186 / Türkçe tercüme: *Medreseden Kaçış*, s. 25, 271.

Sonuç

467/1075 yılında Kutalmış oğlu Süleymanşah önderliğinde İznik'te kurulmuş olan Anadolu Selçuklu devleti tarihindeki 552/1157 ile 641/1243 yılları arası, kaynakların bildirdiği ve maddi eserlerin de gösterdiği kadarıyla her sahada büyük gelişmelerin yaşandığı ve Anadolu'daki Selçuklu kültür ve medeniyetinin müesseseseleştiği bir zaman dilimi olmuştur. Bilhassa bu dönemin sonlarına doğru Asya'nın içlerinde beliren Moğol tehlikesi ve dehşeti ise, ilim adamları, tasavvuf ehli ve sanat erbabı kimselerin yanında her sınıf ve meslekten insanın İslâm dünyasının diğer beldelerine göre daha emniyetli ve huzurlu gördükleri Anadolu'ya akmalarına ve burada müesseseseleşmeye başlayan bu yeni kültür ve medeniyete katkıda bulunmalarına sebebiyet vermiştir.

Hanefî fakihî Abdülmecid el-Herevî, *Mirsâdü'l-İbâd* müellifi Necmeddin Râzî (Dâye) ile diğer Kübrevî halifeleri Sâdeddin Hamevî, Seyfeddin Bâherzî ve Baba Kemal Hocendî, Mevlana Celaleddin'in babası Bahaüddin Veled, Burhaneddin Tirmizî, Muhammed Talekanî, Yusuf b. Sa'îd es-Sicistanî, Şeyh Evhadüddin Kirmanî, Fahreddin Irakî, Ebu'n-Necib Sühreverdî'nin yeğeni Ebû Hafs Şihabüddin Sühreverdî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd mektebini Sadreddin Konevî ile birlikte temsil eden Müeyyedüddin Cendî, Sa'deddin Ferganî ve Afifeddin Tilemsanî, Bektaşilik tarikatına adını veren Hacı Bektaş-ı Veli, aklî ve naklî ilimler sahasında eserler kaleme alan müneccim Hubeş et-Tiflisî, filozof Esirüddin Ebherî, Sirâceddin Urmevî, Ebu'l-İzz el-Cezerî, Kutbeddin Şirazî, tarihçi İbn Bîbî ve şâir Ahmed b. Mahmud Tusî gibi âlimlerin ve mutasavvıfların da yer alması sebebiyle "entelektüel göçler" olarak da tarif edilen bu hareketlilik, büyük oranda Anadolu Selçuklu devletinin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan unsurunu karşılamaya imkan vermiştir.

641/1243 yılındaki Köseadağ savaşıyla Anadolu'da başlayan Moğol hâkimiyetinin ilk döneminde de, siyasî ve askerî güç kaybına rağmen, İslam dünyasının inhitata uğrayan bazı bölgelerinin aksine, Anadolu'da sosyal hayatta, iktisadî alanda ve kültürel faaliyetlerde ciddi bir buhran ve değişme görülmemiştir. Bu dönemde Anadolu'da inşa edilen mimarî eserler de, yapılaşmanın ve toplumsal hayatın gelişmesini sağlayan diğer faaliyetlerin önceden olduğu gibi devam ettiğini göstermektedir.

Değınmeye çalıştığımız Anadolu'nun Selçuklular dönemindeki bu siyasî, ilmî, içtimaî, iktisadî ve kültürel durumuna katkı sağlayan kişile-

rin, daha ziyade Anadolu dışından buraya geldikleri malumdur. Tabii olarak yeni fethedilmiş ve vatan tutulmuş bir coğrafyada bu alanlarda mahir kimselerin yetişip toplum hayatına katkı sağlamaları pek mümkün değildir. Zira ilmî ve kültürel faaliyetlerin bir tekâmül ve olgunlaşma ile bir alt yapı ve buna uygun bir muhit gerektirdiği açıktır.

Bu bakımdan yetişmiş insan unsurunu büyük oranda dışarıdan karşılayan Selçuklu dönemi Anadolusunda, yeni yeni kökleşip serpilme-ye başlayan İslam kültür ve medeniyetine katkıda bulunmuş kimselerin kimler oldukları, Anadolu'ya ne zaman geldikleri, nereye yerleştikleri ve toplum hayatında nasıl bir değişim ve dönüşüm husule getirdikleri hususu daima dikkat çekici bir konu olmuş ve buradaki ilmî ve kültürel geleneğin hüviyetini ve mahiyetini tespit etmek açısından da her zaman önemini muhafaza etmiştir.

Niğdeli Kadı Ahmed'in eserinde kendisinden sitayişle söz ettiği bir başka âlim olan Fahreddin er-Razî⁶⁹ (ö. 606/1210)'nin torunlarından Cemâleddin Aksarayî (ö. 791/1388) gibi bu tebliğde ele almaya çalıştığımız İmam Gazzâlî'nin torunları da yerleşmek için Selçuklular döneminde kurulmuş bir şehir olan Aksaray'ı tercih etmişler; kadı ve fakih olarak ilmî faaliyetlere katkıda bulunmuşlar; subaşı sıfatıyla dönemin siyasî ve askerî hareketleri içinde yer almışlardır. Böylece cedleri olan İmam Gazzâlî'nin eserleriyle Anadolu üzerinde meydana getirdiği manevî tesire, torunları da bizzat çaba ve gayretleriyle fiilî olarak katkıda bulunmuşlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu bu kimselerin İmam Gazzâlî'nin torunları oldukları dönemin kaynaklarına yansımamıştır. Onların bu sıfatlarından sadece damatları olan ve *el-Veledü's-Şefik* isimli muhtasar bir İslam tarihi kaleme alan Niğdeli Kadı Ahmed söz etmiştir. *Müsâmeretü'l-Ahbâr* müellifi Aksarayî de bir vesile ile aile üyelerinden ikisine atıfta bulunmuş, ancak bunların İmam Gazzâlî'nin torunları olduklarına dair bir beyanda bulunmamıştır. İmam Gazzâlî'nin hayatından bahseden kaynaklarda ve onunla ilgili araştırmalarda, İmam Gazzâlî'nin

⁶⁹ Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik*, v. 85b, 94b. Ayrıca bkz. 235a, 291a, 297b. Fahreddin Râzî'nin İslâm dünyasındaki ve Anadolu'daki takipçileri için bkz. Mustakim Arıcı, "VII/XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37. Yine bkz. Yusuf Küçükdağ, *II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi*, İstanbul 1995, s. 5-6.

erkek çocuğu olmadığı ifade edilmesi, Niğdeli Kadı Ahmed'in şahitliğine bir dereceye kadar hâle getiriyorsa da, bu durum VIII/XIV. yüzyılda Anadolu'da kendilerini İmam Gazzâlî'ye nispet eden bir sülalenin bulunduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

KAYNAKÇA

Aksarayî, Mahmud b. Muhammed, **Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyar**, neşreden: Osman Turan, Ankara 1944.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, **Müsâmeretü'l-Ahbâr**, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara 2000.

Anonim, **Tarih-i Âl-i Selçuk der Anatoli**, tsh. Nadire Celâlî, Tahran 1377/1999.

Anonim, **Tarih-i Âl-i Selçuk der Anatoli**, Türkçe tercüme: Feridun Nâfiz Uzluç, Ankara 1952.

Arıcı, Mustakim, "VII/XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 26 (2011), s. 1-37.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as, **Sünen-i Ebû Davud**, c. I-V, İstanbul 1992.

Ertuğrul, Ali, **Anadolu Selçukluları Devrinde Yazılan Bir Kaynak: Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk'i**, Dokuz Eylül Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2009, (Yayınlanmamış doktora tezi).

Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşir, **Bezm u Rezm**, neşreden: Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey, İstanbul 1928.

Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşir, **Bezm u Rezm**, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara 1990.

Gazzâlî, **el-Munkızu mine'd-Dalâl**, trc. Hilmi Güngör, İstanbul 1990.

Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Türkçeye tercüme: Ahmed Serdaroğlu, c. I-IV, İstanbul 1986.

Gazzâlî, **Nasihatü'l-Mülûk**, tsh. Celâleddin Hümâyî, Tahran 1367.

Hümâyî, Celâleddin, **Gazzâlî'nâme**, Tahran 1368.

İbn Bîbî, Nâsırüddin Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugedî, **el-Evâmirü'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye**, tsh. Jale Müttehîdîn, Tahran 1390/2011.

İbn Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugedî, **el-Evâmirü'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye (Selçuknâme)**, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, c. I-II, Ankara 1996.

Kadı Ahmed Nekîdî, **el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk**, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü, No: 4518.

Küçükdağ, Yusuf, **II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi**, İstanbul 1995.

Mecdüddin İbnü'l-Esir, **Câmi'u'l-Usûl min-Ehâdisi'r-Resûl**, c. I-XI, thk. Abdulkadir el-Arnâvut, Şam 1969-1972.

....., **Mekâtib-i Fârisî-yi Gazzâlî be-nâm-ı Fazâilü'l-Enâm min Resâilî Hücceti'l-İslâm**, tsh. Abbas İkbâl, Tahran 1362 h.ş.

Tâceddin es-Sübki, **Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ**, c. I-VI, Mısır 1964.

Watt, W. Montgomery, **Müslüman Aydın**, Türkçeye tercüme: Hanifi Özcan, İzmir 1989.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, **Firar ez Medrese**, Tahran 1373 h.ş.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, **Medreseden Kaçış**, Türkçeye tercüme: Hikmet Gök, İstanbul 2005.

**BÜYÜK SELÇUKLULARIN HORASAN'DA
DİNİ VE SOSYAL YAŞAM ÜZERİNDEKİ BAZI UYGULAMALARI
VE BUNLARIN HALKA YANSIMALARI**

İsmail PIRLANTA*

Özet

Horasan bölgesi jeopolitik konumu ve taşıdığı büyük önem sebebiyle tarih boyunca pek çok devletin ilgisini çekmiştir. Kuşkusuz Türk devletleri de bunlar arasında yer almaktadır. Gazneliler sayesinde Türk kültürüyle tanışan bölge daha sonra Selçuklular döneminde tam manasıyla bir Türk ülkesi haline gelmiştir. Gazneli Devleti'nin ünlü hükümdarı Mahmud tarafından Horasan'a getirilen Türkmenler, kısa sürede siyasî bir güç olarak belirmişlerdir. Selçuklular döneminde Horasan'da her alanda bir ilerleme görülmüştür. Bu ilerlemeler diğer devletler için de örnek teşkil etmiş, özellikle kültürel anlamda pek çok şehir ve bölge Horasan'ın kültürel mirasından faydalanmıştır. Öte yandan Büyük Selçuklu Devleti'nin yönetilen sınıf konumundaki teb'anın dini ve sosyal yaşamı üzerindeki uygulamaları gerek bölge halkı gerekse etkilediği coğrafyalar üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu uygulamaların incelenmesi Büyük Selçuklu döneminde Horasan coğrafyasının sosyal yapısının anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda halkın dini ve sosyal yaşamı üzerinde Selçuklu yöneticilerinin bazı uygulamaları ve bunların yansımaları üzerinde durmak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Horasan, Nişabur, Selçuklular, kadılık, reis, Hanefî, Şâfi'i

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ip-66@hotmail.com

Some Applications on Religious and Social Life of Great Saljuqids in Khurasan and Their Effects upon the Community

Abstract

Khurasan province, considering its geopolitical position and great importance was held under the control of various authorities throughout the history. No doubt the Turkish states are among they too. The region which met with the Turkish culture thanks to Ghaznavids became later a Turkish country in every regard in the period of Saljuqids. The Turcomans which were brought to Khurasan by the famous ruler of Ghaznavid State, Mahmud, succeeded to emerge as a political authority. A progress has been in all areas in Khurasan During period of Saljuqids. These progresses set a good example for other states. Particularly in cultural meaning, Khurasan's cultural heritage offered benefits for masses in the extension of a vaste geography. On the other hand some applications on religious and social life of Great Saljuqids upon the managed class (tab'a) have also affected people in the region and left deep traces on geographies. Examination of these implementations will contribute great to the understanding of the social structure of the geography of Khurasan in the period of Saljuqids. In this context, we want to touch upon some applications on religious and social life of Great Saljuqids upon the people and their effects.

Key Words: Khurasan, Nishapur, Saljuqids, kadilik, ra'is, Hanafi, Shafi'i

Giriş

Selçukluların Horasan'a gelmeleri talihin onlar lehine değişmesi şeklinde yorumlanabilir. Zîrâ bu bölge Selçukluların kaderlerinin bundan sonraki safhasında vazgeçilmez bir konumda yer almaktadır. Başlangıçta tamamen istem dışı buraya yerleştirilen ve ikinci defa etraflarındaki siyasî değişikliklerin ve yeni oluşumların etkisiyle zorunluluk neticesinde bölgeye gelen Türkmenler için Horasan, artık sadece hayvanlarını otlatabilecekleri verimli otlaklara sahip bir coğrafya parçası değildir. Nitekim onlar, bölgede faaliyet gösteren Gazneli Devleti'nin ihtişam, siyasî güç ve yapılanmasından da güdülenerek kendileri için bir ölüm kalım mücadelesi olan savaşı kazanmışlar ve her yönü ile zengin Horasan topraklarında güçlü bir devlet kurmuşlardır.

Bağımsız olduktan sonra hızla teşkilatlanan Selçuklular, sahip oldukları toprakları kendi aralarında paylaşmışlardır. Bu paylaşım göre

Tuğrul Bey Nişabur merkez olmak üzere devletin batı kısımlarını, Çağrı Bey ise doğu kısımlarını almıştır. Çağrı Bey'in kendisi için belirlediği idare merkezi Merv olmuştur. Kendilerine çizmiş oldukları bu rota doğrultusunda Horasan'ın tamamını ele geçiren Selçuklular, bölgenin her alanda gelişmesi için yoğun bir gayret göstermişlerdir.

Selçukluların bölgeye getirmiş oldukları en önemli yenilik ve gelişme eğitim sahasında olmuştur. Bu bağlamda burada, Nizâmiye Medreseleri ismi ile o dönem şartlarında sadece bölgesinin değil dünyanın en modern eğitim kurumları kurulmuştur. Bu eğitim kurumlarında Horasan'ın ünlü âlimleri ders vermek için görevlendirilirken, İslam dünyasının dört bir yanından ilim tahsil etmek isteyen kimseler de medreselere akın akın gelmeye başlamışlardır. Böylelikle bölge ilim merkezi olma yolunda büyük gelişme kat etmiştir. Eğitim sahasının yanında ekonomik alanda da gelişme ve iyileştirmeler yapılmıştır. Bu kapsamda Selçuklular ticaretin, tarımın ve küçük el sanatlarının daha iyi bir seviyeye götürülmesi için büyük çaba sarf etmişlerdir. Bütün bunların neticesinde elde edilen ekonomik kazanım ve zenginlikler Horasan'ın imar yönünden de gelişmesini sağlamıştır.

Kuşkusuz Selçuklular, eğitim, ekonomi, imar gibi alanlarda bölgenin gelişmesine yönelik icraatlar ortaya koymalarının yanında, Horasan halkı üzerinde de gerek sosyal gerekse dini bazı uygulamalar yürürlüğe koymuşlardır. Yönetilen sınıf konumundaki teb'a üzerindeki bu uygulamalar gerek bölge halkı gerekse etkilediği coğrafyalar üzerinde derin izler bırakmıştır. Devlet yöneticilerinin bahse konu olan icraatlarının incelenmesi, Büyük Selçuklu döneminde Horasan coğrafyasının sosyal yapısının anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Büyük Selçukluların Horasan'da dini ve sosyal yaşam üzerindeki bazı uygulamalarını ve bunların halka yansımalarını konu alan çalışmamızı üç bölüm ve bunlara ilaveten bir de değerlendirme faslı halinde ele almış bulunmaktayız.

1.Horasan'ın Coğrafi Konumu ve Belli Başlı Şehirleri

Güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi anlamına gelen Horasan¹ İslam coğrafyacılarının genellikle anlattıklarına göre doğudan Huttel, Gur ve kısmen Sicistan (Sistan); güneyden Deştülüt ve Kirman ile Rey arasın-

¹-Osman Çetin, " Horasan ", *DİA.*, XVIII, s. 234.

daki Fars toprakları; batıdan Deştikevîr'in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcan; kuzeyden de Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârizm ve Mâverâünnehir tarafından çevrilmiştir.² Hemen hemen tüm İslam coğrafyacıları bölgeyi dört kısma ayırmayı uygun bulmuşlardır. Bölge, ümmehât denilen bu taksime göre Belh, Herat, Nişabur ve Merv olarak dörde ayrılmaktadır.³ Horasan'ın sınırları her geçen yüzyıla ve coğrafyacıya göre değişiklikler göstermiş, hatta bölgeyi oluşturan şehirlerin isimlerinde bile farklılıklar görülmüştür. Örneğin; XV. yüzyıl coğrafyacılarından Hâfız Ebrû'nun *Coğrafya-yi Tarih-i Horasan* adlı eserindeki bilgiler kendisinden önceki coğrafya kaynaklarından farklılıklar arz etmektedir.⁴

Horasan'ın yukarıda da söylendiği gibi en önemli şehirlerinden birisi Nişabur'dur. Bir kalenin etrafında gelişmiş olan bu şehir, Tâhirîlerden itibaren Horasan'ın merkezi olmuştur. Bu özellik onu siyasi, ticari ve ilmi başkent konumuna getirmiştir. Etrafını çevreleyen verimli tarım arazileri ile birçok tarım ürününün yetiştiği Nişabur aynı zamanda pamuklu ve ipekli kumaşların üretiminin de yapıldığı bir yerdi. Kendisine birçok yerleşim merkezinin bağlı bulunduğu bu şehir, Horasan'ın en çok kasabası ve köyü olan yerleşim birimidir.⁵ Nişabur'un önemli yerleşim yerlerinden bazıları şunlardır:

Beyhak: Nişabur'un kaynaklarda zikredilen dört önemli merkezinden birisidir.⁶ Bu merkez, Rîvend hududundan Dâmgân vilayetine

²-İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed, *Sûretü'l-Arz*, thk. M. J. Geoje, Leyden, 1938, s. 426 ; Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-VI, Beyrut trz., II, s. 350.

³-İstahrî, Ebu İshâk el-Fârisî, *Mesâlik ve Memâlik*, nşr. J. H. Moeller, Gotha 1839, M. J. De Goeje, Leiden 1870/Farsça çev. İrec Afsâr, Tahran 1347 hs., s. 203; İbn Havkal, s. 430; *Hudûdü'l-âlem min el-meşrik ile'l-mağrib*, nşr. Minûcehr Sutûde, Tahran, trz., s. 99; Yakut el-Hamevî, II, s. 409.

⁴-Hâfız Ebrû, Nüreddîn Abdullah b. Lütfullah, *Coğrafya-yi Tarih-i Horasan*, nşr. Gulâmrızâ Verehrâm, Tahran 1370 hs., s. 47; Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul 2008, s. 1.

⁵- Nişabur hakkında geniş bilgi için bkz: İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.

⁶-İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasâru Kitâbu'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, Leyden 1885, s. 318; İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. M. J. De Goeje, Portsaid - Mısır, trz., s. 24; İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, Leyden 1967, s. 171; Yakut el-Hamevî, I, s. 638.

kadar uzanan, 25 fersah (144070m.) tan fazla uzunluğa ve bir o kadar genişliğe sahip olan bir coğrafya parçasıydı.⁷ Verimlilik, mükemmellik, zenginlik bakımından Horasan'ın diğer bölgelerinden aşağı kalmayan⁸ Beyhak'ın iki önemli nahiyesi bulunmaktaydı. Bunlar: Sebzvâr ve Hüs-rûcird'dir.⁹

Tûs: Nişabur'a bağlı olmakla birlikte, büyüklüğü, ilim, kültür, ticaret ve madencilik faaliyetlerinde canlılığı ile bölgesinde önemli bir konumdaydı. Pek çok alimin yetiştiği bu bölgenin ikisi büyük, üçü küçük olmak üzere beş nahiyesi vardı. Tâberân ve Nûkân büyük, Büzdğûr, Râdkân, Binvede küçük nahiyelerindendi.¹⁰

Cüveyn: Bistâm'dan Nişabur'a gelen kervanların güzergâhları üzerinde bulunan bu merkez, Beyhak ve Câcerm arasında bulunmaktaydı. Cüveyn'i kuzey ve güney diye ikiye ayırmak mümkündü. Kuzey kesim, bölgenin bütün iskân yerlerinin toplandığı bölümdü. Yâkut el-Hamevî'nin kaydetmiş olduğu 189 köy Cüveyn'in kuzey tarafında yer almaktaydı.¹¹

İsferâyîn: Nişabur - Cürcan yolunun ortasında bulunmaktaydı. Nişabur'a olan uzaklığı 32 fersah (184409.6m.) idi. Bir başka rivayet ise Nişabur - İsferâyîn arasındaki mesafeyi beş günlük yol olarak vermektedir. Çok miktarda pirinç ve kaliteli üzümün yetiştiği İsferâyîn bölgesi, Nişabur'un önemli tarım havzaları arasındaydı.¹²

Baherz: Kaynaklar Nişabur'un dört önemli müdününden biri olarak göstermektedir. Bâherz, Nişabur - Herat arasında bir yerdedi. Burasının merkezi Mâlin kasabasıydı. Çok verimli bir arazi yapısına sahip olan Bâherz, Nişabur'un önde gelen tarım merkezlerinden biriydi.

⁷-en-Nisaburî, Ebu Abdullah el-Hâkim, *Târîh-i Nişâbûr*, telhis. Ahmed b. Muhammed b. Hasan b. Ahmed Ma'ruf, Tahran, trz., s. 139; Yakut el-Hamevî, I, s. 638.

⁸-Makdisî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Geoje, Leyden 1967, s. 318.

⁹-İbn Rüste, s. 171; Makdisî, s. 50, 318; Yakut el-Hamevî, I, s. 638.

¹⁰-İbn Hurdazbih, s. 24; İbn Havkal, s. 434; Makdisî, s. 271, 295, 319, 324, 326; İstahrî, s. 205; Yakut el-Hamevî, IV, s. 56-57

¹¹-Yâkut el-Hamevî, II, s. 223; Hartmann, "Cüveyn", *İA, MEB*, III, s. 248.

¹²-İbn Havkal, s. 428; Makdisî, s. 318; Yâkut el-Hamevî, I, s. 211.

Bâherz'in özellikle de merkez Mâlin'in Miladî X.Yüzyılda dikkate değer bir nüfusu mevcuttu.¹³

Câcerm: Cürcân yolu üzerinde bir sınır kasabası konumunda olan Câcerm, güzel bir Cuma mescidinin bulunduğu oldukça müstahkem bir yerleşim yeri idi. *Tarih-i Nişabur'*a göre, önce Cüveyn'e bağlı olan, daha sonra Cürcân'a bağlı bir yer konumuna gelen Câcerm su kaynağı bakımından iyi bir durumda idi.¹⁴

Havâf (Hâf): Herat'ın önemli nahiyelerinden Bûşenc ve Nişabur'un yerleşim merkezlerinden Zûzen ile hem hudut olan bu coğrafya parçasının merkezinin Selûmek olduğu rivayet edilmektedir. Nüfus olarak yoğun bir halk kitlesinin meskûn olduğu Havâf'ın en önemli özelliği verimli meyve bahçelerinin ve bağlarının bulunmuş olmasıdır.¹⁵

Üstüvâ: Nişabur'un önemli bir "kûre" si olarak isimlendirilen Üstüvâ'nın manasının güneşin doğduğu yer, yüksek bölge olduğu rivayet edilmektedir. Nesâ, İsferyân, Tûs ve Ergiyân ile sınır komşusu olan bu yerleşim biriminin önemli merkezinin Habûşân olduğu, hatta Üstüvâ'ya Habûşân isminin verildiği anlatılmaktadır. Bazı kaynaklarda geçen Hucân teriminin bu bölgeler için kullanıldığı zikredilmektedir. Çok verimli bir arazi yapısına sahip olan Üstüvâ'nın, su kaynakları, yeşil arazisi ve tarlaları ünlü idi.¹⁶

Nesâ: Orta büyüklükteki yerleşim birimlerinden olan Nesâ, Üstüvâ'nın doğusundadır. Merv'e yakınlığından dolayı ona bağlı olduğunu söyleyen coğrafyacılar da vardır. Çevresindeki tepelerden şehre bol miktarda temiz su gelmektedir. Bundan dolayı bereketli, yeşil, ekmeği lezzetli, meyveleri güzel, pazarları büyük bir şehir olarak kaydedilmektedir.¹⁷

Kuhistân: İsminden de anlaşılacağı gibi (Kuh, Farsça dağ demektir.) dağlarla çevrili bir yerleşim merkezi idi. Sınır olarak Nişabur'un

¹³-İbnü'l-Fakîh, s. 318; İbn Hurdazbîh, s. 24; İbn Rüste, s. 171; Makdisî, s. 50, 300; Yâkut el-Hamevî, I, s. 376 ; C. L. Huart, " Baharz ", *İA, MEB*, II, s. 143 ; B. Spuler, " Bakharz ", *The Encyclopaedia of Islam*, I, s. 952.

¹⁴-*Hüdûd'ül'alem*, s. 89; Makdisî, s. 50, 300, 318; en-Nisaburî, s. 141.

¹⁵-İbn Rüste, s. 171 ; Makdisî, s. 300 ; en-Nisaburî, s. 141 ; Schwarz, " Haf ", *İA, MEB*, V, s. 65.

¹⁶-İstahrî, s. 205 ; İbn Havkal, s. 433 ; Makdisî s. 318, 319 ; en-Nisaburî, s. 140; Yâkut el-Hamevî, I, s. 208- 209.

¹⁷-İstahrî, s. 215; *Hüdûd'ül'alem*, s. 90; Makdisî, 319, 320; İbn Havkal, s. 429, 445 V. Minorsky, "Nesâ", *İA, IX, MEB*, s. 198; Huart, " Horasan ", *İA, MEB*, V/1, s. 560.

güneyinden Sistân'a kadar uzanmaktaydı. Ekilebilir arazisi yanında Genel olarak çöllük bir araziye sahipti. Kâin ve Tabes, Kuhistân'ın önemli nahiyelerindendir.¹⁸

Afganistan'daki Bâbâ dağlarından doğan Murgâb nehrinin taşıdığı alüvyonlarla oluşan verimli delta üzerine kurulmuş olan Merv, Horasan'a uzun yıllar başkentlik yapmış olan bir bölgedir. Kaynaklarda Mervu'r-rûz'dan ayrılması için Mervu's-şâhcân olarak geçmektedir. Merv, Türk ve Fars devletlerinin sınırında olmasının yanında ticari önemiyle de karışık bir kültür merkezi olmuştur. Halkın içme suyunu evlerinin önündeki çeşmelerden sağladığı Merv, çoğunlukla sulu tarımın yapıldığı bir bölgeydi. Bölgede pamuklu ve ipekli ürün imalatı oldukça meşhurdu.¹⁹ Merv'e bağlı olan yerleşim birimlerinden bazıları şunlardır:

Serahs: Kaynakların Nişabur'un mu yoksa Merv'in mi beldesi olduğu konusunda anlaşamadıkları bu yerleşim yeri Tûs ile Merv arasında yer almaktadır. Büyük ve bayındır bir şehir olarak kaydedilmektedir. Halkın İçme suyunu kuyulardan karşıladığı Serahs su yönünden çok zengin değildi. Tarım yağmur suyuyla yapılmaktaydı. İşlek bir güzergâhta bulunduğundan dolayı ticarî anlamda da önem taşıyan bir şehirdi.²⁰

Mervu'r-rûz: Küçük Merv veya nehrin üstündeki Merv anlamlarına gelen bu belde önemli yerleşim birimlerinden birisidir. Mervu's-şâhcân ile Serahs arasında yer alan Mervu'r-rûz suyu fazla olan bir yerdi. Büyük pazarlara sahipti ve kendisine bağlı pek çok kasaba ve köy bulunmaktaydı.²¹

¹⁸-İstahrî, s. 215; J. H. Kramers, "Kuhistan", *İA, MEB,VI*, s. 970 vd.; a. mlf., "Kuhistan", *EI2*, V. s. 354-355; Nişabur'un yerleşim merkezleri hakkında geniş bilgi için bkz: Pırlanta, s. 59-99.

¹⁹-İbn Havkal, s. 434-435; İbn Hurdazbih, s. 17,18, 24, 25; *Hüdûd'ül'alem*, s. 105; Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Arastirmaları*, İstanbul 2006, s. 491; A. Yakubovskiy, "Merv", *İA, MEB.,VII*, s. 773 vd.; a. mlf., "Marw al-Shâhidjan", *EI2,VI*, s. 618 vd.; Özgüdenli, "Merv", *DİA*, XXIX, s. 221-223.

²⁰-İstahrî, s. 215; İbn Havkal, 427, 430; *Hüdûd'ül'alem*, s. 104; J. Ruska, "Serahs", *İA, MEB. X*, s. 502.

²¹-İbn Hurdazbih, s. 36; İstahrî, s. 213; C. E. Bosworth, "Marw al-Rûdh", *EI2,VI*, s. 617.

Hâverân: Bölgesinin önemli ilim merkezlerinden olan bu yerleşim merkezi çok sayıda bilim adamı barındırmaktaydı. Suyu ve bağları boldu bundan dolayı zirai faaliyetler yoğun olarak yapılmaktaydı.²²

Dandanakân: Kervanların konakladıkları etrafı duvarlarla çevrili Merv-Serahs arasında konumlu olan bir yerleşim yeri idi.²³

Bedahşân: Afganistan'da Pamir Dağları'nın eteklerinde, Ceyhun Nehri'nin kıyılarında kurulmuş olan bir yerleşim yeri idi.²⁴

Ebîverd (Bâverd): Nesa'nın doğusuna doğru, dağ sıralarının ötesinde Merv Çölü'nün kenarında yer alan bu merkez de, Merv'in beldeleleriyle birlikte anılmaktadır.²⁵

Horasan'ın ümmehât şehirlerinden birisi de Herat'tır. Herî-rûd Nehri'nin verimli vadisi üzerine kurulmuş olan bu şehir, Hezâre dağlarından İran sınırına kadar uzanır.²⁶ Herat'a bağlı olan önemli bazı yerleşim yerleri şunlardır:

Bûsenc: Etrafı hendek ve hisarlarla çevrili olan bu yerleşim merkezi Herat'ın bir menzil doğusunda yer almaktaydı. Sulu bir araziye ve verimli topraklara sahip olan Bûsenc'in üç kapısı vardır. Bu kapılar Herat, Nişabur ve Kuhistân yönüne açılmaktadır.²⁷

Bâdgîs: Herat'ın kuzeydoğusunda, Herat ile Serahs arasında yer alan bu yerleşim merkezi Bûsenc'den üç menzil mesafedeydi. Kendisine bağlı 300 köyü mevcuttu. Tarım arazileri kaynak ve yağmur sularıyla beslenmekteydi. Yüksek yerlerindeki sık otlakları sayesinde göçebeler için büyük önem taşımaktaydı.²⁸

²²- Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî, Tahran 1336 hs., s. 194.

²³- İstahrî, s. 223; *Hudûdü'l-'alem*, s. 94; C. E. Bosworth, "Dandânakân", *EI2*, XII, s. 195.

²⁴-İbnü'l-Fakîh, s. 322; İbn Havkal, s. 428; Yakut el-Hamevî, I, s. 528-529.

²⁵-İbnü'l-Fakîh, s. 209, 212, 321; İbn Rüste, 106, 173; İstahrî, s. 203; İbn Havkal, 429; Makdisî, s. 300.

²⁶-İstahrî, s. 209; Hamdullah Müstevfî, 186-187; Zeki Velidi Togan, "Herat", *İA, MEB.*, V/1, s. 429; R. N. Frye, "Harât", *EI2*, III, s. 177-178; Recep Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, s. 215.

²⁷-İbn Hurdazbih, s. 36; İstahrî, s. 211-212; İbn Havkal, s. 430; W. Barthold, "Bûsenc", *İA, MEB.*, II, s. 823-824; a. mlf., "Büşhandj", *EI2*, I, s. 1342.

²⁸-İbn Hurdâzbih, s. 36; İstahrî, s. 212; İbn Havkal, s. 430; W. Barthold, "Bâdgîs", *İA, MEB.*, II, s. 192; Huart, Horasan, *İA, MEB.*, V/1 s. 560; W. Barthold, "Bâdghîs", *EI2*, I, s. 857.

İsfizâr: Dağlık bir araziye sahip olan bu yerleşim biriminin savascı bir halkının olduğu rivayet edilmektedir. Suyu ve bağları bol olan İsfizâr verimli topraklara sahiptir. Günümüzde ismi Sindend olarak geçmektedir.²⁹

Dihistân: Dağlara yakın kurulduğu için suyu bol olan bu yerleşim birimi Bâdgîs'e bağlı şehirler arasında geçmektedir.³⁰

Hucistân: Dağlar arasında halkı çiftçilikle geçinen bir yerleşim merkezi idi.³¹

Horasan'ın gerek nüfus, gerekse yüz ölçüm bakımından önemli olan bölgelerinden bir diğeri de Belh idi. Bu şehir Kûh-i Bâbâ ismi verilen bir dağın Kuzey yamaçlarından ovaya doğru yayılmıştır. Ceyhun Nehri'nin güneyine düşmektedir. Meskûn kasaba, köy ve mezralarla çevrili olan Belh, farklı yönlere açılan on iki kapıya sahiptir.³² Belh'in bazı yerleşim merkezleri şunlardır:

Bamiyân: Belh'e giden nehirlerden birinin doğduğu yerde kurulmuş olan bu yerleşim yeri Belh'e göre batıda yer almaktadır. Kaynaklar Cüzcan'ın bir nahiyesi olduğunu söylemektedir.³³

Huttelân: Bölgenin büyük ve önemli şehirleri arasında yer alan Huttelân, Ceyhun nehrinin yukarı kesiminde yer almaktadır. Nehirleri, dağları bol otlaklı alanları ile Türklerin yoğun olarak yaşadığı yerlerdendir.³⁴

Toharistan: Ceyhun nehrinin yukarı güney kıyıları ile Belh'in doğu yönüne düşen bu yerleşim yeri bölgesinin en geniş nahiyelerinden

²⁹-Hurdâzbih, s. 36; İstahrî, s. 209, 211; İbn Havkal, s. 430, *Hudûdü'l-'alem*, s. 92.

³⁰-İstahrî, s. 212.

³¹- *Hudûdü'l-'alem*, s. 104.

³²-İbnü'l-Fakîh, s. 209, 211; İbn Hurdazbih, s. 18, 24; İbn Havkal, s. 428, 430; R. N. Frye, "Balkh", *EI2*, I, s. 1000-1001. Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997, s. 44.

³³-İbn Hurdâzbih, s. 37; İstahrî, s. 203; İbn Havkal, s. 430; W. Barthold, "Bâmiyân", *İA, MEB.*, II, s. 296 vd.; W. Barthold, "Bâmiyân", *EI2*, I, s. 1009.

³⁴-İstahrî, s. 218; Hurdâzbih, s. 36; Hamdullah Müstevfî, s. 191; W. Barthold, "Huttel", *İA, MEB.*, V/1, s. 920-921.

birini oluşturmaktadır. Bedehşân, Sûd, Bamiyân, Pençşîr etrafını çevreleyen nahiyelerdendi³⁵.

Tâlekân: Belh'in batısında yer alan bu yerleşim birimi Mervu'r-rûz'dan Belh'e üç günlük yürüyüş mesafesindedir. Toharistan'ın en önemli şehri durumunda olup, suyu bol bir bölge olmasına rağmen bağ ve bostanları azdı. Dağlık arazilerin hemen yanında yer aldığı için keçi yetiştiriciliği yaygındı. Büyük bir pazara sahip olduğu kaydedilmektedir.³⁶

Cüzcân: Belh bölgesinin batı kısmında yer almakta olup, Belh şehrini Mervu'r-rûz'a bağlayan yol üzerinde bulunmaktaydı. Meymene şehri Cüzcân sınırları içinde yer almaktadır. Ortaçağın önemli şehirlerinden birisi olarak kabul edilmekteydi.³⁷

Uşbürgân (Şuburgân): Cüzcân'ın hükümet merkezi olarak zikredilen bu yerleşim merkezi verimli topraklarla çevrili olup, meyveciliğiyle ünlü idi. Zengin ürünlere sahip pazarları olan Uşbürgân kalabalık bir nüfusa sahipti.³⁸

Faryâb: Tâlekân ile Meymene arasında yer alan bu yerleşim birimi Cüzcân'a bağlı nahiyelerden biridir. Bağı ve bahçesi bol bir yer olarak zikredilmekte dolayısıyla zirai faaliyetler bol olarak icra edilmekteydi.³⁹

Coğrafi konumu, sınırları ve bazı önemli yerleşim yerleri hakkında bilgiler verdiğimiz Horasan bölgesi, Hz. Ömer döneminde ilk defa Müslüman fatihlerle tanışmış, bu dönemde gerçekleştirilen fetihlerle bölgede İslam hâkimiyeti tesis edilmeye çalışılmıştır. Hz. Ömer'in vefatının akabinde baş gösteren isyan hareketleriyle bozulan hâkimiyet Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Amir'in başlatmış olduğu askeri hareketle tekrar

³⁵-İbn Hurdazbih, s. 36; Yakut el-Hamevî, III, s. 518; W. Barthold, "Tohâristan", *İA, MEB.*, 12/1, s. 399-400; a. mlf., "Tukhârîstân", *EI2*, X, s. 600 vd.; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 46.

³⁶-İstahrî, s. 213; İbn Hurdâzbih, s. 36-37; *Hudûdü'l-'alem*, s. 100; Yakut el-Hamevî, III, s. 491; Cl. Huart, "Tâlekân", *İA, MEB.*, XI, s. 694; J. L. Lee, "Tâlakân", *EI2*, X, s. 157-158, Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 47.

³⁷-İbn Hurdâzbih, s. 36; İstahrî, s. 203; İbn Havkal, s. 430; Yakut el-Hamevî, II, s. 149; R. Hartmann, "Cüzcân", *İA, MEB.*, III, s. 229-230; a. mlf., "Djüzdjân", *EI2*, II, s. 608-609; Tahsin Yazıcı, "Cüzcân", *DİA*, VIII, s. 97; Piyadeoğlu, s. 8.

³⁸-İstahrî, s. 213; *Hudûdü'l-'alem*, s. 98.

³⁹-İbn Hurdâzbih, s. 36; Hamdullah Müstevfî, s. 192; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 45 ; Piyadeoğlu, s. 8.

tesis edilmiştir.⁴⁰ Hz. Osman'ın ölümü ve daha sonra baş gösteren Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki mücadele ortaya bir otorite boşluğu çıkarmıştır. Bu otorite boşluğu bölgedeki İslam otoritesinin kesintiye uğramasına sebep olsa da Emeviler Devleti'nin kurulması ile hâkimiyet yeniden tesis edilmiştir. Bu dönemde 45/665 yılında Ziyad b. Ebîh, yönetimin kolaylaştırılması babında dört taksimata ayırdığı Horasan bölgesine Kufe ve Basra halklarından oluşan elli binden fazla insanı yerleştirmiştir.⁴¹ Bu yerleştirme yöredeki nüfus dengesini sağlama ve yeni askeri faaliyetler için adam teminine matuf olarak yapılsa da ilerleyen dönemlerde merkezi otorite zayıfladığı sıralarda Horasan Arap kabilelerinin otorite kavgalarına sahne olmuştur.⁴² Tüm bu karışıklıklara bir de Emevî iktidarının yöredeki insanlara uyguladığı mevalî politikası da ilave edilince bölgenin Abbâsî dâilerine kucak açması kaçınılmaz hale gelmiştir.⁴³ Abbâsîler Devleti döneminde Horasan bölgesi Bağdat'taki merkezi otoriteye karşı bağımsız hareket etmek isteyen valilerin mekânı haline gelmiştir. Bu durum Abbâsî Devleti'nin kurulmasında büyük pay sahibi olan ve Horasan'da Abbâsîlerin ilk yöneticisi konumunda bulunan Ebû Müslim el-Horasanî ile başlamış⁴⁴, Me'mun döneminde 205/821'de Tâhirîler devletini kuran Tahir b. Hüseyin ile resmiyet kazanmıştır.⁴⁵ Bundan sonra Horasan bölgesi görünüşte Abbâsîlere bağlı aslen bağımsız hareket eden hânedânların yönetiminde kalmıştır. Tâhirîlerden sonra Saffârîler (259-287/873-900), Sâmânîler (287-394/900-1002)⁴⁶ ve Gazneliler sırasıyla Horasan'da hüküm sürmüşlerdir.

⁴⁰-Horasan bölgesinin fethi ve bu konuda mevcut olan tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz: Pırlanta, " Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi ", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1-2011, s. 387-402.

⁴¹-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhü'r-Rûsûl ve'l-Mülûk*, nşr., M. Ebü'l-Fadl, I – IX, Beyrut 1397 / 1977, V, s. 224, 291 ; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldan*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Beyrut 1398/1978, s. 400-401; Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 61-63.

⁴²-Horasan'da Arap kabilelerinin hâkimiyet mücadeleleri hakkında bkz: Hasan Kurt, " Süfyânî Emevîler Sonrasında Horasan ve Mâverâünnehir'de İç Mücadeleler (64-85 / 683-704) ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII, Ankara 2001.

⁴³-Taberî, VII, s. 355-360.

⁴⁴-Taberî, VII, s. 474-475; Yıldız, Hakkı Dursun, Ebû Müslim-i Horasânî, DİA., X, s. 198.

⁴⁵-Tahirî Devleti hakkında geniş bilgi için bkz: Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Ankara, s. 2002.

⁴⁶-Saffârîler hakkında geniş bilgi için bkz: Tackerîmî, Celal, *Saffârîler Tarihi*, D.T.C.F. , Ortaçağ Tarihi Kürsüsü (Doktora Tezi) , Ankara 1971. Sâmânîler hakkında geniş bilgi için bkz:

Selçukluların Horasan bölgesi ile tanışmaları Gazneli sultanı Mahmud vasıtasıyla olmuştur. O, Karahanlı hükümdarı Yusuf Kadır Han ile 416 / 1025 yılında Semerkand yakınlarında bir araya gelerek yapmış oldukları anlaşma çerçevesinde⁴⁷ Arslan Yabgu komutasındaki Selçuklu Türkmenlerini kendisinin Horasan valisi Arslan Cazib'in tüm muhalefetine rağmen Horasan'a yerleştirmiştir.⁴⁸ Bu yerleşmeyle Horasan coğrafyasını kendilerine yurt olarak seçen ve burada kalıcı olmak isteyen Selçuklular varlıklarını yoklarını ortaya koyarak Gaznelilere karşı başlatmış oldukları mücadelelerinde Tuğrul ve Çağrı Beylerin önderliğinde şanslarının da biraz yardımıyla başarıya ulaşmışlardır. 8 Ramazan 431/23 Mayıs 1040 tarihinde Dandanakan kalesi yakınlarında Sultan Mesud komutasındaki Gazneli ordusunu kesin bir yenilgiye uğratan Selçuklular Horasan'a tam manasıyla yerleşmişler ve tarihte önemli roller oynayacak olan Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardır.⁴⁹

Usta, Aydın, *Sâmânîler Devleti'nin Siyasî ve Kültürel Tarihi*, (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul 2003.

⁴⁷-Gerdîzî, Ebû Sa'îd 'Abdülhayy b. el-Dahhâk İbn Mahmûd, *Zeynü'l-ahbâr*, haz. 'Abdülhayy Habîbî, Tahran 1347 hs., s. 187-188 ; Zahîrüddîn Nîsâbü'rî, *Selçuknâme*, nşr. A. H. Morton, Berlin 2004, s. 5-6 ; Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatü's-sudûr ve Âyetü's-sürûr*, nşr. Muhammed İkbâl, Tahran 1364 hş. /çev. Ahmed Ateş, TTK, I-II, Ankara 1957, 1960, I, s. 86-87 ; el-Hüseynî, Sadreddîn, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye (Zübdetü'ttevârih)*, nşr. Muhammed İkbâl, Lahor 1933 / çev. Necati Lugal, TTK, Ankara 1999, s. 2 ; Bundarî, el-Feth b. Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-nusra ve Nuhbetü'l-usra*, nşr. M. Th. Houtsma, Leiden 1889 / çev. Kıvameddin Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, TTK, Ankara 1999, s. 2 ; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebna'î'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968 / Türkçe çev. Mehmed Rodosîzâde, İstanbul 1863 / İngilizce çev. Mac Guckin de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, I-IV, Beyrut 1970, III, s. 225 ; Cüzcanî, Kadı Minhâc-ı Sirâc, *Tabakât-ı Nâsırî yâ Tarih-i İrân ve'l-İslâm*, nşr. 'Abdülhayy Habîbî, Tahran 1363 hş., s. 245-246 ; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Kuruluş Devri*, TTK, Ankara 1993, s. 69 vd. ; Ali Sevim – Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara 1995, s. 19-20 ; İbrahim Kafesoğlu, " Selçuklular ", *İA*, MEB, X, s. 357-358 ; Piyadeoğlu, s. 16.

⁴⁸-Gerdîzî, s. 189-190 ; Zahîrüddîn Nîsâbü'rî, s. 8-9. ; Ravendî, I, s. 88-89, 91 ; el-Hüseynî, s. 2 ; Köymen, s. 78 vd. ; Sevim-Merçil, s. 20-21 ; Kafesoğlu, " Selçuklular ", *İA*, MEB, X, s. 358 ; Piyadeoğlu, s. 16.

⁴⁹-Ravendî, I, s. 99 ; el-Hüseynî, s. 8-9 ; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, haz. E. Merçil, İstanbul 1977, I-II, I, s. 27 ; Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1976, s. 15-16 ; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I. Kuruluş Devri*, s. 315-326 ; Sevim-Merçil, s. 25 ; Kafesoğlu, " Selçuklular ", *İA*, MEB, X, s. 362 ; Piyadeoğlu, s. 23.

2. Büyük Selçukluların Horasan'da Dini ve sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları

Her devlet faaliyet göstermiş oldukları bölgelerde sergilemiş oldukları icraatlarla yöre insanı üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda Büyük Selçuklu Devleti yöneticileri de yönetmiş oldukları teb'a üzerinde gerek olumlu gerekse olumsuz izler bırakan bir dizi uygulamalarda bulunmuşlardır. Meseleye çalışmamızın ana konusu olan Horasan cihetinden bakacak olursak Selçukluların bu bölge üzerinde yürütmüş oldukları icraatların köklerinin önceki devletlere kadar uzandığını görebilmemiz mümkündür. Bu durum fazla yadırganmamalıdır. Zîrâ Horasan, İslam ile tanıştığı andan itibaren isimler ve hânedânlar değişse bile devamlı Müslüman idareciler emrinde kalmıştır. Dolayısıyla bölge halkı üzerinde uygulanmış olan icraatlar özelde değişiklikler gösterse bile genel itibari ile birbirinin devamı niteliğinde olmuştur. Öte yandan Selçukluların, geçmişinde Sâmânîler veya Gazneliler ayarında bir devlet kuracak siyasî birikimlerinin olmaması ve ilk ciddi anlamda bir devlet kurma tecrübesini Dandanakan zaferi ertesinde yaşıyor olmaları, uygulamış oldukları icraatlar bakımından kendilerinden önce kurulmuş olan devletleri örnek almaları sonucunu doğurmuştur.

Büyük Selçuklu Devleti yöneticilerinin Horasan'da halkın yaşam sahaları üzerindeki uygulamalarını, incelenmesi ve daha iyi anlaşılması bakımından dini ve sosyal yaşam olmak üzere iki başlık halinde incelemek mümkündür.

2.a) Dini Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamalar

Ortaçağ İslam devletlerinin genelinde olduğu gibi⁵⁰ Büyük Selçuklu Devleti'nde de din ve siyasi otorite adeta yapışık ikizler konumundaydı. İki farklı kulvar olmasına rağmen bu alanlarda görev alanlar bir-

⁵⁰-Örnek olarak Sâmânîler Devleti içerisinde din ve siyasî otorite arasında cereyan eden ilişkiler hakkında geniş bilgi için bkz: Makdisî, s. 336 ; İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, I-III, Beyrut 1980, I, s. 589 ; es-Sübki, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyuddîn, *Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, I-VI, Mısır, trz., s. III, s. 220-222 ; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge 1972, s. 62-63 ; Erdoğan Merçil, " Simcûrîler V - Ebu'l-Kâsım b. Ebu'l-Hasan Simcûrî ", *İÜ. Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1983-1987, s. 136-138 ; Usta, s. 314 ; Pırlanta, *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 181-182.

birlerinin işlerine müdahale etmekten geri durmamışlardır.⁵¹ Selçuklular İslam Dini'ne girdikten sonra ameli alanda mezhep olarak kendilerine Hanefîliği seçmişlerdir. Hanefîlik, Selçuklu sultanları nazarında dinin hükümlerini tatbik etmek için uydukları bir mezhep olmaktan öte onların hararetle savundukları, yayılması için çaba sarf ettikleri bir mezhep durumundaydı. Bu bağlamda onlar, toplumda gerek dini gerekse sosyal yönden önder konumunda olan ve dini ritüelleri uygulatma mertebesinde bulunan görevlilerin seçiminde Hanefî Mezhebi'ni önemli bir kıstas olarak almışlardır. Örneğin; Reisü'r-rüesâlık makamı, şehir imamlığı, hatiplik gibi makam ve görevlere Hanefî olan kişiler atanmışlardır.⁵²

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Tuğrul Bey yukarıda anlattığımız manada tam bir Hanefî idi. O, kendi dönemlerine kadar Şâfi'î mezhebine mensup kişilerin ellerinde bulunan Reisü'r-rüesâlık makamına bir Hanefî olan Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sa'id'i atamıştır. Yine onun döneminde Nişabur imamlığına Hanefî Mezhebi'nden bir kişi tayin edilmiştir. Tuğrul Bey'in Hanefî Mezhebi'ne olan düşkünlüğünü anlamak için bu atama gayet ilgi çekicidir. Zîrâ Nişabur halkı arasında çok saygı değer bir konumda olan Sâbûnî ailesine mensup Ebû Osman es-Sâbûnî'yi halktan gelebilecek tepkilere aldırılmadan görevden almıştır. Bu bağlamda onun dikkate değer icraatlarından birisi de genelde Şâfi'îlere verilen hatibü'l-hutabâ unvanını bir Hânefi olan Ebu'l-Hasan Ali es-Sandalî'ye vermesidir.⁵³

Sultan Alparslan da mezhepsel tercihte amcası Tuğrul Bey'in yolundan gitmiştir. Onun Hanefî Mezhebi'ne olan düşkünlüğü o derecede idi ki, o, bu düşkünlüğünün de vermiş olduğu hırsıyla sağ kolu durumun-

⁵¹-Müeyyidüdevle Müntecebüddîn Bedî' Ali b. Ahmed Atabek el-Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe*, nşr. Muhammed Kazvinî-Abbâs İkbâl, Tahran 1329, s. 50-52 ; G. M. Kurpalidis, *Büyük Selçuklu Devletinin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, çev. İlyas Kamalov, İstanbul 2007, s. 139 ; İbn Asâkir, *Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah: Tebyînu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1984, s. 180 ; Ferhat Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışları", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, Konya 2001, II, s. 32.

⁵²-Koca, s. 32 ; Piyadeoğlu, s. 93.

⁵³-İbn Asâkir, s. 180 ; Koca, s. 32 ; Piyadeoğlu, s. 93; Tuğrul Bey'in yapmış olduğu bu atamalarda çalışmamızın ileriki safhalarında da değineceğimiz gibi veziri Amîdülmülk'ün etkisi büyüktür. Aksi takdirde halkın huzur ve güvenliğini ön planda tutan bir sultanın şehirde önemli bir yekün teşkil eden Şâfi'î teb'asını karşına alması başka türlü izah edilemez.

daki Nizâmülmülk'ü sırf Şâfi'î olduğu için eleştirmekten geri durmamıştır. Sultan Alparslan'ın bu eleştirilerinden Nizâmülmülk'ün olumsuz manada etkilendiğini eserinde söylemiş olduğu sözlerden anlamaktayız.⁵⁴ Bu dönemde Sultan Alparslan'ın çevresinde bulunan ve onun övgüsüne mazhar olan âlimlere baktığımız zaman bunların Hanefî Mezhebi'ne mensup olduklarını görmekteyiz. Bu âlimlerden Ebû Nasr Muhammed b. Abdümelik el-Buhârî, sultanın imamlığını yapmıştır.⁵⁵ Alparslan'ın, Hanefîlerden başka veziri Nizâmülmülk eliyle Eş'arîleri (Şâfi'îleri de bunların içine dâhil edebiliriz.) de koruduğuna şahit olmaktadır.⁵⁶ Bu bağlamda o, onların Nişabur'da ikinci bir cami yapmalarına izin vermiştir.⁵⁷ Ayrıca Sultan Alparslan, önemli görevler yerine getirecek olan kimselerin tayinlerinde muhakkak Hanefî veya Şâfi'î mezhebinden olanların tercih edilmesini istemiştir. Örneğin; emîrlerinden birisi olan Erdem isminde bir şahsın Hurdabe adında Bâtınî birisini kendisine debir (kâtip) olarak atadığını duyduğunda bu duruma çok şiddetli tepki göstermiştir.⁵⁸

Alparslan'dan sonra tahta geçen Melikşah da kendinden önce hüküm süren sultanlar gibi Hanefî Mezhebi'ni benimsemeye ve bu mezhep taraftarlarını desteklemeye devam etmiştir. Sultan Melikşah Hanefîlerin yanı sıra Eş'arîleri de korumuştur. Onun kısa bir süre Bâtınî inancına meylettığı daha sonra tekrar düzeldiği rivayetlerde iddia olunmaktadır.⁵⁹

Sultan Sancar'ın hükümranlığı döneminde Hanefî Mezhebi'ne yakın olduğuna dair kaynaklarda geçen şu rivayet önem arz etmektedir: Sultan Sancar'ın iktidarı döneminde Nişabur'da Şâfi'îler ve Hanefîler arasında büyük bir çatışma çıkmış ve neticede yetmiş yakın Hanefî Mezhebi taraftarı öldürülmüştür. Olayı öğrenen sultan tahkikat yapmak

⁵⁴-Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvâmüddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî, *Siyâsetnâme Siyerü'l-mülûk*, çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1995, s. 139.

⁵⁵-Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993, s. 22; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul 2002, s. 63; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul 2007, s. 171; Piyadeoğlu, s. 94.

⁵⁶-Eş'arîlere karşı Tuğrul Bey zamanında vezir Amîdülmülk tarafından sıkı bir takip ve yıldırma politikası uygulanmaktaydı. (Geniş bilgi için bkz: Piyadeoğlu, s. 98-102.)

⁵⁷-Nizâmülmülk, s. 225.

⁵⁸-Nizâmülmülk, s. 223-224.

⁵⁹-İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, XVI-XVIII, Beyrut 1992, XVI, s. 312; Sevim, "İlginç Yönleriyle Sultan Melikşah", *Bellekten*, sayı: 255, Ankara 2005, s. 536.

için şehre hacibini göndermiştir. Hacibin yaptığı tahkikat sonucunda Şâfi'îler üzerinde önemli derecede nüfuz sahibi olan Ebû Sa'd Muhyiddîn Muhammed b. Yahya b. Mansûr en-Nişaburî olayların çıkış ve gelişimden sorumlu tutulmuş ve şehri terk cezası ile cezalandırılmıştır.⁶⁰

Alparslan'ın, emirlerinden Erdem ile arasında geçen yukarıda bahsettiğimiz hadise gibi ferdî bazda cereyan etmiş birkaç olayı saymaz isek Selçuklu sultanlarının genelde mezhebî tercihlerini emirleri altındaki devlet adamları üzerinde bağınaz bir şekilde hissettirmediklerini görmekteyiz. Nitekim bu durumu, onların devlet işlerinde kendilerine en üst kademede yardımcı olacak kişileri seçmelerinde görmekteyiz. Koyu bir Hanefî olan Tuğrul Bey, Mu'tezilî olan Amîdülmülk el-Kundurîyi kendisinden sonra en yüksek devlet adamlığı makamı olan vezirliğe atamaktan çekinmemiştir. Şâfi'î Mezhebi'nden olduğu bilinen Nizâmülmülk, sıkı bir Hanefî olduğunu kendisinin söylediği Sultan Alparslan ve oğlu Melikşah dönemlerinde devletin sözü geçen ikinci adamı olmayı başarmıştır. Zikredilen örnekler sultanların vezirlik gibi bir makama getireceği kimseleri seçerken şahsî tercihlerinden ziyade liyâkate önem verdiklerini göstermektedir.

Mezhebî tercihleri hakkında bilgi verdiğimiz Selçuklu Sultanları, bu tercihlerini halka yansıtıran vezirlerin yönlendirmesi ile meydana gelen birkaç olumsuz örnek dışında genelde olumlu uygulamalar içerisinde olmuşlardır. Çünkü onlar, bölgedeki huzur ve asayişin temininde halkın desteğinin alınmasının ne derece önemli olduğunun farkındaydılar. Sultan Melikşah döneminde meydana gelen şu hadise bu durumun en güzel kanıtını oluşturmaktadır: Sultan Melikşah bir Ramazan ayında, emrindeki âlimlerin de onayını alarak bu ayın sona erdiğine dair bir ferman yayınlamıştı. Fakat onun bu fermanına devrinin en büyük âlimlerinden olan ve halkın büyük teveccühünü kazanmış bulunan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî muhâlefet etmiştir. Bunun üzerine sultan meseleyi çözümlmek üzere onu sarayına davet etmiş ve yapılan görüşme sonucunda, kendi fermanı lehine karar aldırma ihtimali bir hayli yüksekken o,

⁶⁰-el-Hüseynî, s. 88; Sancar'ın daha sonra vermiş olduğu bu karardan pişman olduğu, Ebû Sa'd Muhyiddîn Muhammed b. Yahya b. Mansûr en-Nişaburî'nin şehirden çıkmasına neden olduğu için üzüldüğü anlatılmaktadır.

halkın tepkisini çekmemek ve onlar arasında bir ikilik çıkarmamak için İmâmü'l-Haremeyn'in görüşüne uyulmasını istemiştir.⁶¹

Gerek halk gerekse onların büyük saygı ve sevgisini kazanan âlimler üzerinde Selçuklu otoritesinin dini anlamda olumsuz olarak uygulamış oldukları icraatlar, yukarıda da zikrettiğimiz gibi vezirlerin sultanları etkilemeleri ile meydana gelmiştir. Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî bu anlamda ön plana çıkmış olan bir şahsiyettir. O, döneminde Şâfi'îler'e ve onların kelimî bazdaki devamları olan Eş'arîler'e karşı çok sert bir yöntem takip etmiştir. Onun uygulamış olduğu bu yöntemler, altında yatan gerekçe ister mezhebî ister siyasî olsun şöyle bir tablonun ortaya çıkmasına vesile olmuştur: Âlimler bu ortamda tutuklanmışlar, yerlerinden sürülmüşler ve Horasan coğrafyasında ilim yapamaz duruma gelmişlerdir. Halk teveccüh etmiş oldukları âlimlerden mahrum kalmışlar, ahâlinin bu politikaların yaratmış olduğu olumsuz etkiden dolayı rahat ve huzurları bozulmuş ve sayıları ciddi rakamları bulan göç olayları vuku bulmuştur. Bütün bu gelişmeler şehirdeki ticari hayatın da sekteye uğramasına neden olmuştur.

Amîdülmülk, Râfızîler'e karşı Horasan minberlerinde lanet okunması konusunda Sultan Tuğrul Bey'den izin almak ile resmî bir özellik kazandırmış olduğu bu icraatlarında Eş'arîleri de bu işin içerisine dâhil etmiştir.⁶² O, kendisi gibi Mu'tezilî olan âlimleri politikasında kullanmış ve onların da yardımıyla Eş'arî ve Şâfi'î mezhebine mensup olan âlimleri tâkibâta almış ve onları bir bahane ile tutuklatmak istemiştir. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Reis el-Furâtî, Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn) ve Ebû Sehl b. Muvaffak bu âlimlerin başlıcalarıdır. Ebû Sehl b. Muvaffak, onun devre dışı bırakmak istediği asıl isimdi. Zirâ o, kaynakların ifadesine göre Nişabur Şâfi'îleri'nin lideri olan babasının ölümünün ardından Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin tavsiyesiyle sultan tarafından babasının yerine tayin edilmiş ve hil'at ile taltif edilmiştir.⁶³ Bu taltif

⁶¹-Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1996, s. 328 ; Piyadeoğlu, s. 97.

⁶²-İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm: *el-Kâmil fi't-tarih*, nşr. C. J. Tornberg, IX-XI, Beyrut 1979/Trk. trc. Abdülkerîm Özyayın, İstanbul 1987, X, s. 46; es-Sübkî, III, s. 390; Mehmed Şerefeddîn, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyât Mecmuası*, sayı: 1, İstanbul 1925, s. 101-102; Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA*, MEB., X, s. 362; Özyayın, *Kündürî*, *DİA*, XXVI, s. 554; Koca, s. 29 ; Ocak, s. 87; Piyadeoğlu, s. 99.

⁶³-İbn Asâkir, s. 108; İbnü'l-Esîr, X, s. 46; es-Sübkî, III, s. 390-392.

onun yüksek makamlara hatta vezirliğe bile en büyük aday olabileceği şeklinde algılanabilirdi zîrâ sultan tarafından bu şekilde taltif ve hürmet gören bir kişinin ileriki dönemlerde yüksek makamlara gelme konusunda önü açıktı. Nitekim Amîdülmülk bu şekilde algılanmaktaydı ve tek derdi onu etkisiz hale getirmektir. Amîdülmülk'ün uygulamaları ile iyice rahatsız olan Ebû Sehl b. Muvaffak, Nişabur Şâfi'îleri'nin lideri sıfatıyla ve özellikle Eş'arî âlimlerin büyük teveccühünü kazanmış biri olarak olup bitenleri Sultan Tuğrul'a haber vermek istemiş ama Amîdülmülk'ün müdahalesi sonucu başarılı olamamıştır. Öte yandan Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî de Eş'arî mezhebini savunan bir risale hazırlayarak sultana göndermiştir. Amîdülmülk kendi haksız uygulamalarını sultana iletmek için hazırlanmış olan bu gelişmeler üzerine hemen harekete geçmiştir. Bu bağlamda sultana, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Reis el-Furâtî, Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî ve Ebû Sehl b. Muvaffak hakkında onların sapık görüşlere sahip olarak toplumda bozgunculuk çıkardıklarına dair bir rapor sunarak bu kişilerin tutuklanması için bir emir çıkmasını sağlamıştır. Emri hemen uygulamaya koyan Amîdülmülk bu şahıslardan ancak Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Reis el-Furâtî'yi tutuklatabilmiştir. Diğer isimlerden Ebû Sehl b. Muvaffak Nişabur'da bulunmadığı, Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî ise gizlice şehirden ayrılarak Kirman üzerinden Hicâz'a gittiği için tutuklanmaktan kurtulmuşlardır.⁶⁴ Sultan Tuğrul'a ulaşamayacağını anlayan Ebû Sehl b. Muvaffak, askerî tedbirlerle sesini duyurmak ve hapisteki âlimleri kurtarmak niyetiyle kendisine bağlı olan kişilerle Bâherz taraflarından Nişabur önlerine gelmiş ve tutukluların serbest bırakılmasını istemiştir. Sultanın kendisi hakkında da tutuklama emrinin bulunduğu, girişmiş olduğu bu hareketine son vermezse yerinin hapis hane olacağı uyarılarına kulak asmayan Ebû Sehl b. Muvaffak, emrindeki kuvvetlerle Nişabur valisine karşı direnç gösterip başarılar elde etmiştir. Onun bu başarıları karşısında daha çok kan döküleceğini gören Nişabur halkı hapisteki Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Reis el-Furâtî'yi, Ebû Sehl b. Muvaffak'a teslim etmiştir. İstedikine ulaşmış bir halde sultanı görmek için başkent Rey'e giden Ebû Sehl b. Muvaffak, olup bitenleri sultana anlatmış olsa bile onun emrine muhalif bir hareket başlattığından ötürü hapsedilmiş ve

⁶⁴-İbn Asâkir, s. 108; İbnü'l-Esîr, X, s. 46; es-Sübkî, III, s. 390-392; Mehmed Şerefeddîn, s. 102; Özaydın, Kündürî, DİA, XXVI, s. 554-555; Koca, s. 46 ; Ocak, s. 87-90; Piyadeoğlu, s. 100.

bütün mallarına el konmuştur. Daha sonra hapisten kurtulan Ebû Sehl b. Muvaffak Hicaz'a gitmiştir.⁶⁵

Amîdülmülk'ün Tuğrul Bey'in ölümüne kadar devam eden bu politikaları, Horasan coğrafyasını bütünüyle altüst etmiştir. Mezhep kavgalarının çıkmasının an meselesi olduğu, her şeyin pamuk ipliğine bağlı bulunduğu bir bölgede Amîdülmülk'ün ihtirası, dengelerin bozulmasına, toplumun huzur ve asayişinde önemli görev üstlenen âlimlerin göç etmesine, bir ilim yuvası durumunda olan Nişabur ve benzeri Horasan şehirlerinin bu özelliklerini yitirmesine sebep olmuştur. Halkın dini yönden dengesinin bozulması onların, mensubu oldukları mezheplerin önemli âlimlerinin peşi sıra bölgeden büyük kabilelerle göç etmelerine, bu durum da bölgenin ekonomik yönden zayıflamasına⁶⁶, ticarî hayatın sekteye uğramasına sebep olmuştur. İş o hadde gelmiştir ki, Şâfi'îlerin Nişabur'daki en büyük rakipleri durumunda olan Hanefîler bile, Amîdülmülk'ün politikalarının doğurduğu sonuçtan olumsuz etkilenmişlerdir. Bundan dolayı onlardan da hatırı sayılır bir grup bölgeden göç etmiştir.⁶⁷

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra tahta Alparslan'ın geçmesi, takip etmiş olduğu politikalarla Horasan halkı üzerinde olumsuz tesirler bırakan, makam hırsı ile ne yapacağını bilmez bir hale gelen vezir Amîdülmülk'ün de sonunu hazırlamıştır. Alparslan, yönetimi altındaki halkın içerisinde bulunduğu olumsuz durumdan, şehirlerdeki entelektüel havanın yok olup, onun yerine kargaşa ortamının doğmasından, hem topluma yön veren hem de faaliyet göstermiş oldukları beldeleri birer ilim yuvası haline getiren âlimlerin Selçuklu topraklarını terk etmiş olmasından rahatsızlık duymuş olmalı ki, tahta oturur oturmaz ilk icraat olarak Nizâmülmülk'ü Amîdülmülk'ün yerine vezirliğe getirmiştir. Eski vezir ölümüne kadar hapis kalacağı Mervu'r-rûz'a gönderilmiştir.⁶⁸ Nitekim Nizâmülmülk vezirliğe geldiği andan itibaren sergilemiş olduğu olumlu politikayla bu makama layık bir aday olduğunu göstermiştir.

⁶⁵-es-Sübki, s. 392 vd.; Mehmed Şerefeddîn, s. 103; Ocak, s. 90-91; Piyadeoğlu, s. 101.

⁶⁶-Amîdülmülk'ün uyguladığı politikanın Horasan halkı üzerindeki ekonomik etkileri hakkında genel bir değerlendirme için bkz: Piyadeoğlu, s. 101-102.

⁶⁷-Mehmed Şerefeddîn, s. 103; Ocak, s. 90-91; Piyadeoğlu, s. 101.

⁶⁸-Ravendî, I, s. 115-116; el-Hüseynî, s. 17-18; İbnü'l-Esîr, X, s. 45; Bundarî, s. 28; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, I, s. 53-54; Mehmed Şerefeddîn, s. 106; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara 1992, s. 11 ; Özaydın, *Kündürî*, DİA, XXVI, s. 555; Piyadeoğlu, s. 102.

Çok iyi bir eğitim almış olan dolayısıyla ilmin ve âlimlerin değerini takdir etmesini bilen Nizâmülmülk, ilk iş olarak önceki vezirin uygulamaları ve baskıcı tutumu yüzünden hapiste bulunan veya başka memleketlere göç etmek zorunda kalmış olan âlimlere gereken değeri vermiştir. Bu bağlamda tutuklu bulunan birçok âlim hapisten çıkarılmış tekrar Selçuklu beldelerine dönmüştür. Ayrıca o, Hicâz'dan dönen İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî adına Nişabur'da kendi adı ile bilinen Nizâmiye Medresesi'ni kurmuştur.⁶⁹ Böylelikle Horasan coğrafyasında kaybolmuş olan ilmi atmosferi tekrar geri getiren Nizâmülmülk, vezirliği döneminde kendisinin de mensubu bulunduğu Şâfi'î-Eş'arî düşüncesinin kuvvetlenmesine gayret göstermiştir. Şu örnek görüşümüzü destekler mahiyettedir: Herat şehrinde Hanbelîler çoğunlukta bulunmakta ve bunlar görüş olarak Nizâmülmülk'ün fikirlerine muhalif bulunmaktaydılar. Nitekim onların önde gelen âlimlerinden Hâce Abdullah el-Ensârî ile Şâfi'îler ve özellikle İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî arasında fikri mücadeleler yaşanmaktaydı. Bu mücadeleler bir süre sonra şehirde halk arasında bir fitnenin çıkmasına sebep olmuştur. Olayların büyümesi üzerine müdahale eden Nizâmülmülk, tavrını Şâfi'îler ve özellikle İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den yana koymuş, Abdullah el-Ensârî'yi olayların yatışması için Herat'tan sürdürmüştür.⁷⁰ Nizâmülmülk'ün bu uygulamayla kendinden önceki vezir gibi mezhep taassubu içerisine girdiği söylenebilir. Ancak o, bu politikasını sürdürürken Amîdülmülk gibi muhaliflerine karşı sert tedbirler almamakta, yumuşak ve kalp kazanmaya yönelik uygulamalar sergilemektedir. Nitekim o, hapis cezası vermeyip, Herat'tan sadece kargaşayı önleyip huzuru sağlamak için çıkardığı Abdullah el-Ensârî'yi kararğâhına davet ederek ikramlarda bulunmuş ve ondan vaaz vermesi konusunda ricacı olmaktan geri durmamıştır.⁷¹

Nizâmülmülk'ün ilmî anlamda takip etmiş olduğu Şâfi'î-Eş'arî çizgi toplumsal alanda da kendisini göstermekteydi. O, Amîdülmülk zamanında Hanefîlere verilmiş bulunan görevleri onların ellerinden almış ve bu görevlere Şâfi'îleri atamıştır. Bunun neticesinde Şâfi'îler eski güçlerini tekrar geri kazanmaya başlamışlardır. Hatta bu dönemde Sultan Alp Arslan vezirinin etkisiyle onlara yukarıda da ifade edildiği gibi

⁶⁹-Mehmed Şerefeddîn, s. 106-107; Koca, s. 30; Piyadeoğlu, s. 103.

⁷⁰-Mehmed Şerefeddîn, s. 109.

⁷¹-Mehmed Şerefeddîn, s. 109; Piyadeoğlu, s. 103.

ikinci bir cami inşa etme izni bile vermiştir.⁷² Onun bu politikası sosyal yaşamda sahip oldukları gücü yitirmeye başlayan Hanefîler ile Şâfi'îler arasında eski dönemlerde yaşanan çekişme ve çatışmaların devam etmesi sonucunu doğurmuştur.⁷³ Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi Nizâmülmülk'ün, yönetimini sert tedbirlerden ziyade yumuşaklık ve kalp kazanma temeline oturtması ve onun aslında sünnî âkîdenin iki önemli temsilcisi durumunda bulunan Hanefîler ile Şâfi'îleri ortak bir paydada toplama ve onların birlikte barış içerisinde yaşamalarını sağlayabilme isteği, bu çekişme ve çatışmaların eskiye nazaran çok daha az şiddetli olmasını sağlamıştır.

Nizâmülmülk'ün Şâfi'î-Eş'arî çizgisinde olanlara sahip çıkarken aslında Hanefîleri tam manasıyla göz ardı etmediğine dair en güzel örnek, devlet kademesinde istihdam edeceği kişileri seçerken gösterdiği titizliktir. O, ünlü eseri *Siyâsetnâme*'de şunları söylemektedir: “ Bendeniz dîvânın Horasanlı olmayan kâtip ve mutasarrıflardan temizlenmesini tekrar ediyorum. Bundan sonra bir kişi kâhyalık, ferrâşlık, rikâbdarlık isteyerek bir Türk'ün hizmetine girmek isteyince, ondan hangi vilayetin hangi şehriden, hangi mezhepten olduğunu soracaklardır. Eğer Hanefî, Şâfi'î, Horasanlı ve Maverâünnehirli olduğunu söylerse onu kabul edecekler. Fakat Kum, Sâve, ve Rey'den Şi'îyim derse, git biz yılan besleyen değil, yılan öldüreniz diyeceklerdir. ”⁷⁴

Nizâmülmülk'ün Hanefîler ile Şâfi'îler arasında süre gelen olumsuz rekabet ve zıtlaşmayı ortadan kaldırmak ve sünnî ekolün bu iki büyük mezhebini ortak bir paydada toplama gayretleri gerek kendi döneminde gerekse ondan sonraki dönemlerde yavaş yavaş semeresini de vermekteydi. Nitekim Muharrem 489 / Ocak 1096 yılında Şâfi'îler'in reisi Ebu'l-Kâsım İbn Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî ile Hanefîler'in reisi Kadı Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd, Kerrâmîler'e karşı ittifak etmiş, bu ittifak daha sonra Muhammed Sâd riyasetindeki Kerrâmîler ile çatışmaya baş-

⁷²-Nizâmülmülk, s. 225.

⁷³-İbn Asâkir, s. 284-285; Zerrinkûb, *Medreseden Kaçış İmâm Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 59-60.

⁷⁴-Nizâmülmülk, s. 223.

lamıştı. Nihayetinde Hanefî-Şâfi'î koalisyonu bu mücadeleden galip çıkmayı başarmıştır.⁷⁵

Selçuklu hâkimiyetindeki Horasan coğrafyasının Müslümanlar eksenli dini yapısında ana unsurun Sünni akide bu bağlamda da Hanefî ve Şâfi'î (Eş'arîleri de Şâfi'î kapsamında değerlendirebiliriz.) mezhepleri olduğu, toplumdaki gerginlikler ve çatışmaların ve yönetici kesimin uygulama safhasına koydukları icraatların genel olarak bu iki mezhep çevresinde şekillendiğini yukarıdaki açıklamalarımız gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte bölgede yaşayan Müslümanlar bu iki mezheple ve sadece Sünni akideyle sınırlı değildi. Dönemin toplumsal yapısının oluşumuna katkılar sağlayan ve aktif olarak roller üstlenen, bu aktiflikleri neticesinde de idarecilerin uygulamalarından nasiplerini almış olan gruplarda mevcuttu. Bunların başında Kerrâmîler gelmekteydi. IX. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Maverâünnehir'de Hanefî mezhebine bağlı olarak ortaya çıkan, daha sonra ise Mürcie'nin alt kollarından birisi olarak görülen Kerrâmîye,⁷⁶ Gazneli Sebüktegin ve oğlu Mahmud'un ilk zamanlarda desteklediği bir düşünce akımı olarak bölgede adından söz ettirmiştir. Giderek sayıları artan Kerrâmîlerin Nişabur'daki sayıları 20 bine ulaşmıştır. Gazneli Sultan Mahmud'un desteğini çekmesi sonrasında belli bir oranda zayıflayan bu grup, Selçukluların ilk döneminde yine de gücünü devam ettirmeye muvaffak olmuştur.⁷⁷ Bu muvaffakiyet uygulanan Sünnî yanlısı politikalar ve Nizâmülmülk'ün başlattığı Kerrâmîye, Şia gibi mezheplere karşı eğitim faaliyetleri ile bir hayli kesintiye uğramıştı. Kerrâmîye açısından oluşan bu olumsuz tablo Muharrem 489 / Ocak 1096 yılında yukarıda da değindiğimiz Hanefî-Şâfi'î koalisyonu ile girilen mücadelede daha da menfi bir hal almıştır. Kerrâmîye mensubu pek çok kişinin öldürüldüğü çatışmalarda onların medreseleri de harap edilmiştir. Öldürülenler arasında Kerrâmîler'in reisi Muhammed Sâd da bulunmaktaydı. Bu olaylardan büyük zarar gören

⁷⁵-Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhakî (İbn Funduk), *Tarih-i Beyhak*, nşr. Ahmed Behmenyâr, Tahran t.y., s. 268-269; İbnü'l-Esîr, X, s. 211.

⁷⁶-Kerrâmîye ile ilgili bkz: Makdisi, s. 39, 179, 182, 202, 238, 323, 326, 365, 371 ; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Abdülemir Ali Menhâ - Ali Hasan Faur, Beyrut 1990, I, s. 124 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV. Yay., Ankara 2005, s. 160-168 ; Kutlu, " Kerrâmîye ", *DİA*, XXV, s. 294-296.

⁷⁷-Zerrinkûb, s. 32; Kutlu, " Kerrâmîye ", s. 294; Piyadeoğlu, s. 117.

Kerrâmîler, artık şehir merkezinden ziyade, Nişabur'a bağlı kasaba ve köylerde varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir.⁷⁸

Şia ve bu anlayıştan neşet eden birçok düşünce akımı da Horasan'da faaliyet göstermekte ve Selçuklu idarecilerinin uygulamalarından etkilenmekteydi. Şîî anlayış bölgede yoğun bir şekilde temsil edilmekteydi. İslam coğrafyasında yıllardır hüküm süren fikir ayrılıkları Sünnî devletlerin zayıflamasına sonuçta da X. Yüzyılın ortalarında Sünnî düşüncenin merkezi Bağdat'ın Şîî Büveyhîlerin eline geçmesine sebebiyet vermiştir. Şîî akidenin Sünnî akideye karşı bu zaferi tabiatıyla Horasan'da yaşayan Şia mensuplarını memnun etmiş ve onları Sünnî iradeye karşı azda olsa cesaretlendirmiştir. Ancak onlar Sünnî Gazneli iktidarına karşı dikkate değer bir başarı elde edememişlerdir. Akabinde iktidara gelen Selçuklular sistemli bir şekilde uygulama sahasına koydukları Sünnî akideyi güçlendirme politikaları ile Şia mensuplarını kontrol altına almak istemişlerdir.

Horasan'da Selçuklular döneminde Zeydîler, Şîî-Râfızîler, İsnâ 'aşeriyye mensupları olmak üzere birçok Şia taraftarı yaşamaktaydı. Bu gruplar içerisinde yönetici zümreyi en fazla tedirgin eden Şîî-Râfızîler idi. Nitekim Amîdülmülk, onlar aleyhinde Horasan minberlerinde lanet okutma faaliyetleri başlatarak ve bu görüş mensuplarını baskı altına alarak onların etkinliğini azaltmayı amaçlamıştır.⁷⁹ Öte yandan 10 Muharrem 510/25 Mayıs 1116 (Aşure Günü) Ali er-Rızâ'nın türbesinin bulunduğu Tûs'un Senâbâd ismi verilen yerleşim yerinde Sünnîler ile İsnâ 'aşeriyye mensupları arasında çıkan olaylar devlet tarafından sahip çıkılan resmi akideye bir anlamda Şia mensuplarının tepkileri olarak algılanabilir. Zira Sünnîlerce öteden beri önemsenen, hürmet gösterilen ve sık sık ziyaret edilen Ali er-Rızâ'nın türbesi çevresinde bu kadar büyük ölçekte bir Sünnî-Şîî çatışması yaşanmamıştır. Bütün Tûs ahalisinin katıldığı bu geniş çaplı olaylarda pek çok şey yağmalanmış ve pek çok insan da öldürülmüştür.⁸⁰

⁷⁸-İbn Funduk, s. 268-269; İbnü'l-Esîr, X, s. 211.

⁷⁹-İbnü'l-Esîr, X, s. 46; es-Sübkî, III, s. 390; Mehmed Şerefeddîn, s. 101-102; Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, MEB, X, s. 362; Özeydin, Kündürî, DİA, XXVI, s. 554; Koca, s. 29; Ocak, s. 87; Piyadeoğlu, s. 99, 118.

⁸⁰-İbnü'l-Esîr, X, s. 415.

Selçuklular döneminde hemen hemen tüm Selçuklu coğrafyasında olduğu gibi Horasan'da da faaliyet göstermiş olan Bâtînîler dini yaşamda önemli tesirler meydana getirmişlerdir. Aslında Horasan, kaynakların ifadesiyle Bâtînîlik düşüncesinin ortaya çıkış mekânı olarak kaydedilmektedir.⁸¹ Özellikle Alamut kalesini ele geçirdikten sonra daha da güçlenen Bâtînîler, Horasan'ın güneyindeki Tabes ve Kuhistan'ın bir bölümünü de ele geçirerek mevcut otoriteyi rahatsız edici bir hal almışlardı.⁸² Nizâmülmülk'ü öldürmek ile Selçuklu yönetiminde büyük bir yankı uyandıran Bâtînîler, Sultan Melikşah'ın da vefatının akabinde artık yavaş yavaş hem saray hem de ordu içerisine sızma girişimi içerisine girmişlerdir.⁸³ Bu konuda onları sultanın ölümünden sonra baş gösteren taht mücadeleleri daha da cesaretlendirmekteydi. Öte yandan Bâtînîler, taht mücadelesi dönemindeki otorite boşluğunda da yararlanmak suretiyle her yerde propaganda faaliyetlerinde bulunmaktaydılar. Kendilerinden Bâtînîliğe girmesi istenen herkes bu isteği reddetmeleri halinde öldürülme korkusu yaşamaktaydı. Bunlara bir de siyasi, askeri ve dini alanlarda söz sahibi kişilerin katledilmelerinin halk üzerinde oluşturmuş olduğu tedirginlikte eklendiğinde Bâtînîler ile kararlı bir mücadeleye girme elzem bir hâl almıştı. Nitekim Sultan Berkayaruk zamanında Horasan bölgesinin meliki konumunda olan Sancar Bâtînîler ile mücadele içerisine girmiştir.⁸⁴ Sancar'ın görevlendirmiş olduğu görevliler yapılan mücadelelerde birçok başarı elde etse de Bâtînî belasına bir türlü öldürücü darbe vurulamamıştır. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri olarak kaynaklar, Sancar'ın bazı emirlerinin Bâtînî etkisi altına girerek Sancar'ı Bâtînîlerle barış yapmak hususunda zorlamalarını ön plana çıkarmaktadırlar.⁸⁵ Nitekim Sancar, Bâtînîlerle komutanı Bozkuş vasıtasıyla kale inşa etmemeleri, silah satın almamaları ve kimseyi Bâtînîliğ'e davet etmeme-

⁸¹-Bundarı bu konuda eserinde şöyle demektedir: "Horasan, Bâtînî mezhebinin yuvası olup, Bâtînîlik orada yumurtladı, yavru çıkardı ve oradan taşp döküldü." (*Zübdetü'n-nusra*, s. 98)

⁸²-İbnü'l-Esîr, X, s. 261.

⁸³-Piyadeoğlu, s. 120.

⁸⁴-Mu'ineddîn İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî evsâfi Medîneti Herât*, nşr. Seyyîd Muhammed Kâzım, Tahran 1959, I, s. 391; Bernard Lewis, *Haşîşîler, İslâm'da Radikal Bir Tarikat*, çev. Kemal Sarısözen, İstanbul 2005, s. 77; Farhad Daftary, *İsmailîler Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, İstanbul 2005, s. 496.

⁸⁵-İbnü'l-Esîr, X, s. 306.

leri karşılığında bir anlaşma yapmış ve onlara aman vermiştir.⁸⁶ Genel olarak Sünnî mezhebe bağlı bulunan Horasan halkı bu anlaşmaya büyük tepki göstermiş Sancar'ı ayıplamışlardı.⁸⁷ Burada en dikkat çekici olan husus, genç birisi olarak çevresindeki emirlerin etkisinde kalan Sancar'ın adamlarını etkileri altına alabilen Bâtınîlerin sıradan halkı çok daha kolay etkileyebilmeleridir. Nitekim öylede olmuş bütün bunlardan güç alan bu grup taraftar sayılarını arttırmaya ve faaliyetlerine devam etmiştir. 520/1126 yılında Sultan Sancar'ın veziri Ebû Nâsr Ahmed b. el-Fazl'ın emriyle Bâtınîler üzerine tertiplenen seferde vezirin verdiği Turaysîs ve Beyhak'ta bulunan tüm Bâtınîler'in öldürülmeleri ve kadınlarının da esir edilmeleri yönündeki emir, Sultan da dâhil Selçuklu yöneticilerinin bu grup hakkında artık tahammüllerinin kalmadığını göstermektedir.⁸⁸

Selçuklu yöneticilerinin Horasan bölgesindeki dini yaşama yapmış oldukları müdahalelerden gayri Müslim vatandaşlarda nasiplerini almışlardır. Bu müdahaleler onların dini yaşantılarına direk bir müdahaleden ziyade onları İslam'a geçmeye özendirmeye yönelik olmuştur. Bu konuda en güzel örnek Belh ve Toharistan bölgesinde yaşayan Budistlerdir. Dönemlerinde Sünnî İslam'ın en büyük temsilcisi durumunda olan Selçuklular diğer dini akımlara karşı Sünnî anlayışı koruma ve daha disiplinli hale getirip kökleştirmeye matuf olarak kurmuş oldukları medreselerden⁸⁹ bir kaçını da Belh ve Toharistân muntikasına açmışlardı. Bu medreselerde verilen İslamî eğitim ve buralarda öğretim faaliyetlerinde bulunan hoca ve talebelerin gayretleri vasıtasıyla bölgede yaşayan Budistler arasında hızlı bir İslam'a geçiş olmuştur. Bundan dolayı bölgede Budizm büyük oranda ortadan kalkmıştır.⁹⁰

⁸⁶-İbnü'l-Esîr, X, s. 306.

⁸⁷-İbnü'l-Esîr, X, s. 306-307.

⁸⁸-İbn Funduk, s. 276; Azimî, Ebû Abdullah Muhammed, *Azîmî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538)*, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar A. Sevim, TTK, Ankara 1988, s. 50; İbnü'l-Esîr, X, s. 499-500; Daftary, s. 520; Piyadeoğlu, s. 123.

⁸⁹-Elbette ki Selçuklular devrinde ülkenin dört bir yanına kurulmuş olan medreselerin kurulma nedeni sadece zikrettiğimiz sebeple sınırlı değildir. Medreselerin birçok kurulma nedeni vardı. Geniş bilgi için bkz: Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, İstanbul 1994, s. 39-41.

⁹⁰-Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, TTK., Ankara 2006, s. 47.

2.b) Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamalar ve Bunların Halka Yansımaları

Büyük Selçuklu hükümdarlarının Horasan'da sosyal yaşam üzerindeki uygulamalarını anlamak, onların yönetim biçiminin karakterini doğru analiz etmek ile ancak mümkün olabilir. Zîrâ yönetim olarak gayet sade ve halkı ile iç içe olmaktan çekinmeyen bir anlayışı ilke edinen Selçukluların, sosyal yaşamdaki uygulamalarının da bu çizgide olması gerekmektedir. Daha sonraki dönemlerde de görülse bile aslında daha çok Selçukluların kuruluş dönemi yönetim anlayışını yansıtan bu ilke, onların önceki yönetim alışkanlıklarının bir sonucudur. Konargöçer bir grup Türkmen obasının reisliği konumundan, bölgenin en önemli devletini dize getirerek gelişmişlik düzeyleri çok yüksek olan bir bölgede kurulan devletin yöneticiliğine geçen Selçuklu asilzâdelerinin, sade ve teb'ası ile iç içe bir görünüm arz eden yönetim anlayışlarını çok çabuk terk etmeleri elbette beklenemezdi.⁹¹

Selçukluların kuruluş dönemini tasvir eden kaynaklarda, onların teb'alarına karşı sergilemiş oldukları tavırları, yönetim anlayışları ve bölge insanının yeni idarecileri karşısındaki ilk izlenimleri hakkında değerli bilgiler bulabilmekteyiz. Örneğin; Nişabur'u teslim almak için şehre gelen İbrahim Yınal'ın giyim kuşamı, yanında getirmiş olduğu birliğin sade ve gösterişsiz hali, şehir ahâlisinin onu ilk gördüğü anlardaki izlenimi hakkında bilgiler öğrenebilmekteyiz.⁹² Söz konusu rivayette en ilgi çekici yön, İbrahim Yınal'ı karşılamaya gelen halk arasındaki Gazneli Sultan Mahmud ve oğlu Mes'ûd'un büyük bir tantana ile şehre girdiklerini gören ihtiyarların, bir yandan İbrahim Yınal ve beraberindekilerin sadeliğini görünce gülümsemeleri bir yandan da halktan uzak durmayan ve onlarla kaynaşma konusunda hiçbir tereddüt göstermeyen yeni idarecilerinin bu halini şaşkınlıkla izlemelerinin anlatılmasıdır.⁹³ İbrahim Yı-

⁹¹-Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 326-327.

⁹²-el-Beyhakî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. el- Hasan, *Târîh-i Beyhakî*, nşr. Kazım Gani-Ali Ekber Feyyaz, Tahran 1326 hş., s. 730-731.; Selçukluların kuruluş dönemi idarecilerinin halktan biri gibi olma ve sade bir giyim tarzı tercih etme özelliklerinin, teb'alarına karşı ileriki zaman dilimlerinde sergileyecekleri tavırlar ve yönetim anlayışları ile birebir ilgili olmadığı, idarecilerin kişisel özellikleri ve tercihleri olduğu düşünülse de bu özellikler, halkın yeni idarecilerine karşı sempati ile bakmalarına ve onlardan ilerleyen günlerde merhametli ve adaletli bir yönetim ümit etmelerine vesile olmuştur.

⁹³-Piyadeoğlu, s. 89.

nal'dan sonra devletin ilk sultanı Tuğrul Bey de Nişabur'a girdiğinde ondan farklı bir tavır içinde olmamıştır. Halkın kendisi ile görüşüp derdini anlatmak için ölçüsüz tavırlar sergilemesine aldırmadan onların hepsinin dertlerini dinlemek için gayret göstermiştir.⁹⁴

Yönetim olarak gayet sade ve halkı ile iç içe olmaktan çekinmeyen bir anlayışı ilke edinmiş yeni idarecilerin bu özelliklerini tamamlayan bir diğer vasıfları da adalet sahibi insanlar olmalarıdır. Nitekim Selçuklu sultanları Horasan'da hâkimiyeti sağladıkları andan itibaren adalet mefhumuna gereken önemi vermişlerdir. Bu durumun en belirgin örneği Mezâlîm Dîvânı'nın oluşturulmasıdır. Tuğrul Bey zamanında kurulan⁹⁵, zaman zaman sultanların başkanlığında oluşturulan bu dîvân⁹⁶, her Selçuklu sultanının gereken önemi verdikleri bir dîvândır. " Padişahın haftanın iki gününde adalet dîvânı kurup, zalimlerden mazlumların haklarını almaktan, suçlulara ceza vermekten başka çaresi yoktur."⁹⁷ diyen Nizâmülmülk, dönemindeki sultanları bu konuda uyarmaktadır.

Hükümdar bazında önem verilen adalet mefhumuna, onların şehirlerde ve diğer beldelerde bu sahadaki temsilcileri olan kadılar nezdinde de büyük önem verilmiştir. Kadılar seçimlerinde gösterilen büyük titizliğin yanında görevlerini hakkıyla yapmaları konusunda devletin hem uyarısını almaktaydılar, hem de yol göstericiliğiyle aydınlanmaktaydılar. Bu makama gelecek şahıslar genellikle ulemalardan babaları da kadı olan kimselerin arasından seçilmektedir.⁹⁸ Onlardan görev yapacağı yerde halk ile güzel iletişim kurmaları, kararlarını verirken Kur'ân ve sünnet çerçevesinde kalıp, İslam hukukunun ana prensipleri doğrultusunda derin düşünerek karar vermeleri, gerekirse kendilerinden önceki kadıları örnek almaları ve hatta karar veremedikleri durumlarda diğer imâm ve âlimlerle istişare etmeleri istenmektedir.⁹⁹ Saydığımız hususlar çerçevesinde görevlerini yerine getirmeye çalışan kadılar, halkın hem devletine ve adalet kurumuna güven duymasını sağlamakta hem de

⁹⁴-el-Beyhakî, *Tarih-i Beyhakî*, s. 732.

⁹⁵-el-Hüseynî, s. 7; İbnü'l-Esîr, IX, s. 350; Bunderî, s. 4.

⁹⁶-Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, Ankara 2007, s. 12.

⁹⁷-Nizâmülmülk, s. 35.

⁹⁸-Müeyyidüdevle Müntecebüddîn Bedî' Ali b. Ahmed Atabek el-Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe*, s. 32.

⁹⁹-Müeyyidüdevle Müntecebüddîn Bedî' Ali b. Ahmed Atabek el-Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe*, s. 9, 32, 45, 50, 58, 64.

kendileri âdil uygulamalarıyla yöre insanın desteğini almaktaydılar. Kadılar görevlerini icrâ ederken bazen haksız olarak saraydaki düşmanlarının tertip ettiği bir entrikayla görevden alınabilmekteydiler.¹⁰⁰ Bu durum da halkın, huzur ve adaletini sağlamaya çalışan, onların din ve eğitim sahasında bilgilenmeleri için gayret gösteren bir kimseden mahrum olmaları anlamına gelmekteydi.

Büyük Selçuklu hükümdarları Horasan'da otoritelerini tesis ederken kendilerinden önce hüküm süren sultanların yapmış oldukları gibi halkın içinden gelen, onların ilgi ve ihtiyaçlarını iyi bilen, sözlerinin ve verdikleri kararların halk nazarında büyük bir değeri olan, nüfuz ve servet sahibi kimselerden yararlanmışlardır. Bu kişilere reis ismi verilmekteydi. " Hem yerel olarak atanan, nispeten önemsiz bir yerel görevliyi, hem de bir kente ya da ile geniş yetkiler verilerek sultan tarafından atanmış, askerî ve dinsel hiyerarşiye karşın sivil hiyerarşiyle ilgili olan bir görevliyi "¹⁰¹ temsil eden reisten, her şeyde Allah'ın rızasını gözetmesi, halka iyi davranması, haksız ve ağır hükümler vermemesi istenmektedir. Ayrıca ondan halkın yükünü hafifletmesi, sükûn ve rahata kavuşmasına yardım etmesi, her işi yapması, güçlünün güçsüzü ezmesini ve zenginın yoksula egemen olmasını önlemesini, bulunduğu yer ve taşıdığı özel duruma göre ileri gelen askeri kişilerin, bölgeden geçen yolcuların, berat ya da ellerinde dîvân havaleleri bulunanların halktan vergi veya yem isteğinde bulunmalarına izin vermemesi, böylece yeni vergiler yüklenmesine ve mülklerine el uzatılmasına karşı halkın korunmasına özen gösterilmesi beklenmektedir.¹⁰² Bütün bunlara ilaveten reis, emrindeki memur kadrosu ile birlikte sosyal işleri düzenlediği gibi kadı ile beraber esnafı kontrol etmekte, reayadan alınan vergi, gümrük işlerinin takibi, fiyatların belirlenmesi, alış satışı kontrolü ve yürürlükteki paranın durumundan da sorumlu idi. Ordu mensupları ile alakalı Divan-ı Arz'ın bazı işlerini yürütmek, miras ve mülk sahipliğine nezaret etmek, köylere reis atamak, alt idarecileri tayin ve azl etmek gibi görevler de ifa etmek-

¹⁰⁰-Bu konuda geniş bilgi için bkz: Piyadeoğlu, s. 92.

¹⁰¹-Lambton, "Atebetü'l-Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi", çev. N. Kaymaz, *Belleten*, sa. 147, Ankara 1973, s. 387, 391.

¹⁰²-Müeyyidüddeve Müntecebüddin Bedî' Ali b. Ahmed Atabek el-Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe*, s. 23, 41; Lambton, s. 386-387; Kurpalidis, s. 117- 119; Piyadeoğlu, s. 90.

teydiler.¹⁰³ Babadan oğla geçen bir yapı arz eden bu makamla sultanlar, hem halk üzerindeki otoritelerini kuvvetlendirmekte hem de onların, içlerinden gelen ve durumlarını anlayan biri vasıtasıyla huzur ve asayiş içerisinde yaşamalarını sağlamaktadır. Ayrıca onlar, reisler yolu ile halkın kendisinden ne istekte bulduklarını da öğrenmekteydiler.

Hiyerarşik sıra bakımından validen sonra gelmesine rağmen şehirlerde diğer kamu görevlilerinin üzerinde, onları denetleyen ve gözetken, zaman zaman da müdahale eden sultanın gözü kulağı mesabesinde bulunan¹⁰⁴ reislerin seçiminde Selçuklu sultanlarının vezirlerinin tesirinde kalarak şehir ahâlisinin genelini anlayış ve kabulüne zıt atamalar da yaptığına şahit olmaktayız. Nitekim Sultan Tuğrul'un kendi dönemlerine kadar Şâfi'î mezhebine mensup kişilerin ellerinde bulunan Reisü'r-rüesâlık makamına bir Hanefî olan Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd'i ataması bu duruma bir örnektir.¹⁰⁵ Elette bu atamadan özellikle Şâfi'î mezhebine mensup teb'a olumsuz etkilenmiş, Hanefîler ile Şâfi'îler arasında var olan rekabetin dozu giderek artmıştır.

Bu kadar önemli görevler ve yetkileri ellerinde bulunduran, şahsi servetleri vasıtasıyla ekonomik gücün zirvesinde bulunan, siyasî olarak devamlı Selçuklu yönetimi ile içli dışlı olan reislerin zaman zaman bu vasıflarını kötüye kullandıkları, halka huzur sağlamak yerine onların huzur ve asayişlerini bozdukları görülmektedir. Bu bağlamda onlar, siyasî ve kültürel alanda yaşanan mezhep kavgalarına aktif olarak karışmışlar, esnaf, tüccar ve çalışan sınıf üzerinde haksız baskı ve uygulamalar yapmışlar, devletin valileri ve diğer üst düzey kamu görevlileri üzerinde otorite kurmaya çalışmışlar, Selçuklu otoritesinin zayıfladığı dönemlerde şehirleri bir anlamda kendileri yönetmeye kalkmışlardır.¹⁰⁶

Selçuklu idaresindeki Horasan bölgesinde sosyal hayat içerisinde önemli bir konumda olan bir diğer devlet görevlisi de hatiplerdi. Devlet tarafından görevlendirilen hatipler, şehrin en büyük camisinde vaazlar vererek insanları dini yönden aydınlatmaktaydılar. Hatiplerin dini ve

¹⁰³-Lambton, s. 386-391; Kurpalidis, s. 116-117; İlhan Erdem, " Büyük Selçuklularda Kent Reisliği ", *Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altan Köymen Armağanı*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: 5, Konya 2011, s. 141.

¹⁰⁴-Kurpalidis, s. 116-117; Erdem, s. 141.

¹⁰⁵-İbn Asâkir, s. 180 ; Koca,s. 32 ; Piyadeoğlu, s. 93.

¹⁰⁶-Bu konuda daha tafsilatlı bilgi için bkz: Erdem, s. 143- 146.

sosyal misyonlarının yanında siyasî görevleri de bulunmaktaydı. Nitekim Esterâbâd'a atanan bir hatiple ilgili mevcut bulunan menşurda hatipten vaazlarında halkın sultana ve idarecilere itaat etmelerini vurgulaması da istenmekteydi.¹⁰⁷ Bu örnek bize, Selçuklu idarecilerinin otoritelerini halk nezdinde temin etmek ve onların desteğini almak için her yolu denediklerini ve her bir görevlisini -bunlar din görevlisi de olsa- aktif olarak kullandıklarını göstermektedir.

Sonuç

Türk tarihinde Selçukluların Horasan'a gelmesi yeni bir sayfa anlamına gelmektedir. Zîrâ Selçuklular, istem dışı geldikleri bu bölgenin kısa sürede hâkimi olmayı başarmışlar ve Türklerin en güçlü devletlerinden birini kurmuşlardır. Onlar, yönetim anlayışlarını bölgede kendilerinden önceki devletlerin siyasî organizasyonlarından da bir şeyler katarak geliştirmişlerdir. Bu hususiyetle kendilerinden sonra kurulan devletleri etkilemişler ve bunları büyük oranda tesirleri altına almışlardır.

Selçukluların, devletlerini kurdukları andan itibaren tarih sayfasına eklemiş oldukları her başarı da Horasan'ın önemli bir yeri olduğu kuşkusuz bir gerçektir. Büyük Selçuklu Devleti için bu kadar mühim bir konumda olan bir bölgede bu devletin yönetilen sınıf konumundaki teb'anın dini ve sosyal yaşamı üzerindeki uygulamaları iki başlığa indirgendiği zaman dikkate değer sonuçlar tespit edilmektedir. Bu sonuçlara dini uygulamalar bağlamında baktığımızda Selçuklu sultanlarını, ehli sünnet akîdesine bağlı, Hanefî mezhebini benimseyen, genel olarak dinlerinin emirlerini yaşamaya çalışan, halkını sapık ve tehlikeli dini akımlardan mümkün mertebe korumaya uğraşan samimi Müslümanlar olarak nitelendirebiliriz. Sultanlar bu tercihlerini halka yansıtırken vezirlerin yönlendirmesi ile meydana gelen birkaç olumsuz örnek dışında genelde olumlu uygulamalar içerisinde olmuşlardır. Halkına adilâne bir idare sunmayı şiar edinen hükümdarlardan bu durumun aksi bir tavır içerisinde olmaları beklenilemezdi. Ancak devlet işlerini yerine getirecek kamu görevlilerinin seçiminde mezhebi tercihlerin etkili olduğunu görmekteyiz. Onların bu konuda işi ehline verme prensibi bağlamında hareket ettiklerini, ne kadar da mezhebi tercihlerde bulunsalar bile işi bağnazlığa götürmediklerini müşahede etmekteyiz. Nitekim sultanların, kendi-

¹⁰⁷-Müeyyidüdevle Müntecebüddîn Bedî' Ali b. Ahmed Atabek el-Cuveynî, *Atebetü'l-ketebe*, s. 50-52; Piyadeoğlu, s. 93.

lerinden sonra ikinci adam konumunda olan vezirlerin seçiminde bile mezhebi tercihlerinin dışına çıktıkları olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti teb'ası üzerinde gerçekleşmiş olan olumsuz uygulamaların genelde vezirlerin veya diğer emirlerin şahsi hesap ve kaprislerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Onların kendi çıkarları ve beklentileri uğruna bu insanların huzur ve asayişinin bozulmasına, âlimlerin ve onlara intisap eden halkın ülkeyi terk etmelerine, ticari yaşamın sekteye uğramasına aldırmadıkları, ihtiraslarına sultanları da alet ettikleri görülmektedir. Sosyal yaşamdaki uygulamalar ise genelde yönetim olarak gayet sade ve halkı ile iç içe olmaktan çekinmeyen bir anlayışı ilke edinmiş sultanların bu anlayışları etrafında şekillenmiştir. Onlar, adalet mefhumunu yönetimlerinin temel direği gördükleri gibi görevlendirmiş oldukları vali, kadı, reis gibi kimselerden de halkın işlerini takip ederken âdil davranmalarını istemişlerdir. Kamu görevlilerinin işlerinde başarılı olduklarını gösterir kıstaslar arasında halkın onlardan memnun kalmaları en önemli kıstas olarak belirlenmiştir. Özellikle reislik ve kadılık gibi önemli bir makama tayin edilecek kişinin belirlenmesinde kişinin kendisinin ve ailesinin bu işi yapmaya ehil olup olmadığı gibi özellikler arandığı gibi, seçilecek kişinin halk üzerindeki nüfuzu ve halkın bu kişi hakkındaki memnuniyeti de dikkate alınmıştır.

Büyük Selçuklu Devleti idarecilerinin kendilerinden önceki devletlerin siyasî organizasyonlarını benimseyip kendilerinden de önemli ilaveler yaparak husule getirdikleri yönetim anlayışları vatandaşlarını büyük oranda memnun edip onların huzurlu bir yaşam sürmelerini sağladığı gibi, kendilerinden sonra kurulan devletlere ilham veren bir Selçuklu medeniyetinin oluşmasına da yardım etmiştir.

İBN RECEB HANBELÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Mustafa KARABACAK *

Özet

Hadis ilminde zamanının otoritesi olan İbn Receb el-Hanbelî, fıkıh, usûl, tefsir, kelam, ahlak ve tarih sahalarında eserler vermiş, bil-hassa Dimaşk ve Kudüs'te hicri VIII. Asırda Hanbelî mezhebinin önderliğini yapmıştır. Farklı alanlarda eserler vermiş olmasına rağmen onun esas ihtisas alanı Hadis ilmidir. Eserlerinin büyük çoğunluğu da matbudur.

Bu çalışmada İbn Receb el-Hanbelî'nin Hayatı, Yaşadığı zamanda siyasî, sosyal ve ilmî hayat, İlmî kişiliği, Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri ele alınacaktır. Onu ilim dünyasına biraz daha tanıtmak istiyoruz.

Anahtar kelimeler: İbn Receb el-Hanbelî, Hadis, Tefsir, Fıkıh, Kelam Tabakât.

The Life Of Ibn Recep And His Works

Abstract

Ibn Recep, who was the leading authority in the field of Hadith, also gave works in Fıkıh, Kalaam (the interpretation of holy book Quran). He also became the religious leader of Hanbeli (a division in Islam) in the 8th century in Jerusselam. Although he gave Works in a variety of areas, his specialized in Hadith. Most of his Works have been printed.

In this study, we will focus on Ibn Recep's life, his social and political perspectives, his wisdom and Works and the era he lived. We want to have a close look at him in terms of his knowledge.

Key Words: Ibn Recep el-Hanbelî, Hadith, Tafsir, Canon law, Kalaam, Tabakât.

* Dr. Konya Türk Telekom Erol Güngör Sosyal Bilimler Lisesi

I.Hayatı

1. Doğduğu, yetiştiği ve yaşadığı ortam

Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasen b. Muhammed b. Mes'ûd es-Selâmi el-Bağdadî, ed-Dımaşkî, el-Hanbelî, Zeynüddin Ebû'l-Ferec, el-İmam, el-Hâfız, el-Mukrî, el-Muhaddis, el-Hucce, el-Fakih, ez-Zâhid¹ nisbe ve sıfatlarıyla anılan bir âlimdi.

Rabîulevvel 736'da (Kasım 1335) Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.² Bazı kaynaklar İbn Receb'in doğumunu Rabîulevvel 706 (1306- 1307) olarak vermektedir.³ Doğduğu ay sebebiyle kendisine Receb lakabı verilmiş dedesine nisbetle İbn Receb diye tanınmıştır.⁴ 744 (1343) yılında babasıyla birlikte Dımaşk'a gitmiş⁵ ve orada İbn Nakîb (745/1345) ve Ahmed b. Abdülmü'min en-Nevevî'den (749/1349) icâzet almıştır. Sonra Mekke'ye giderek, Osman b. Yusuf'tan (756/1356) hadis dinlemiştir. Yine orada Muhammed b. İsmail el-Habbâz (756/1356), İbrahim b. Dâvûd el-Attâr (752/1352) ve Ebû'l-Haram Muhammed b. el-Kalanisî gibi muhad-dislerden hadis rivâyet etmiştir. Bir ara Mısır'a giderek orada Sadruddîn Ebû'l-Feth el-Meydûmî'den (754/1354) hadis dinlemiştir.⁶

"İbn Receb'in mezarını kazan kişi onun ölümü hakkında şu bilgileri nakletmektedir: "İbn Receb ölmeden birkaç gün önce bana geldi ve dedi ki: Bana burada –şu an medfûn bulunduğu yeri göstererek- bir mezar aç! Ben de onun istediği yerde bir mezar açtım. Mezar açma işi bitince mezarın içine girdi ve uzandı. Mezar hoşuna gitmişti ve "Bu güzel oldu" dedi. Mezarı kazan: Allah'a yemin ederim ki, konuşmamızdan birkaç

¹ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 428- 429; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, s.536; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab*, VI, 339- 340; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-müellifin*, V, 118; Müellifin hayatı, eserlerini tahkik edenler tarafından kitapların başında ayrıntılı bir şekilde yazılmıştır. Bakınız: *Letâifu'l-maârif*, s. 9- 19; *Bugyetü'l-insan fi vezâifi Ramazan*, s. 2; *et-Tahvîf mine'n-nâr*, s. 7- 8; *Kelimetü'l-İhlâs ve tahkiku ma'nahâ*, s. 9- 10; *el-Kavâid fi'l-Fık*, s. 7- 13; *Şerhu hadisi "Mâ zi'bâni câiân"*, s. 8- 9; *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, s. 11- 51; *Fadlu il-mi's-selef ale'l-halef*, s. 17- 36.

² Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, s. 536.

³ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429.

⁴ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab*, VI, 339

⁵ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-müellifin*, V, 118.

⁶ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, III, 175; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339.

gün sonraydı, bir de baktım onun cenazesi getirildi ve onu oraya defnettik.”⁷

İbn Receb, Dımaşk'ta 795/1393 yılında ramazan ayında ölmüş ve Babü's-Sağır kabristanına defnedilmiştir.⁸ Receb ayında öldüğünü söyleyenler de vardır.⁹

2. İbn Receb el-Hanbelî'nin yaşadığı çağda siyasî, sosyal ve ilmî hayat

Kaynaklarda İbn Receb el-Hanbelî'nin doğumundan önce İslâm dünyasında iki önemli olay meydana geldiği ifade edilmiştir:

Bunlardan birincisi, Çin'in kuzeyinden gelip 656/1258 yılında Bağdat'ı işgal ederek halifeyi ve âlimleri öldüren, Şam'ı yakıp yıkıp Mısır'ı tehdit eden Moğol¹⁰ istilâsı,

İkincisi, Hicri 490- 690 yılları arasında iki asır devam eden haçlı savaşları.¹¹

İbn Receb el-Hanbelî, hicrî sekizinci asrın son yarısında çocukluğu, gençliği ve ihtiyarlığının geçtiği Dımaşk'ta yaşadı. Bu dönemde Şam eyâleti el-Memâlikü'l-Bahriyye (Deniz Memlûklüleri) egemenliği altındaydı. Deniz Memlûklüleri, egemenliği hicri 647 yılında Kral Eyyûb'un vefâtından sonra Eyyûbi Devletinden devralmıştı.¹²

İbn Receb el-Hanbelî zamanında Suriye toplumu önemli iki kısma ayrılmıştır: Şehirliler (Hâdıra) ve Köylüler (Bâdiye).

⁷ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429.

⁸ Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin*, V, 118.

⁹ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; Suyûtî, *Tabakatu'l-huffaz*, s.536.

¹⁰ Moğol diye tercüme ettiğimiz kelime metinde “tatar” kelimesidir. Gufeylî, Abdullah b. Süleyman, *İbn Receb el Hanbelî ve eseruhû fî akideti's-selef*, s. 32. “Tatar kelimesi, geniş anlamıyla asırlara göre farklı manalar kazanmıştır. Nitekim bu kelime, hicri II. asra (Milâdi VIII. asır) ait Türkçe Orhun kitâbelerinde iki tatar kabile topluluğunun ismi olarak geçmektedir. Yine Moğolların tamamına veya bazı Moğol kabilelerine de Tatar denilmiştir. Hicri VII. asırda (Milâdi XIII. asır), Moğol fetihleri sırasında gerek Çin'de, gerek İslam ülkelerinde, gerekse Rusya veya Batı Avrupa ülkeleri gibi uğradıkları her yerde Moğol fâtilhlerine Tatar ismi verilirdi.” Bilgi için bk. Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi* (Tercüme: İsmail Yiğit), V, 161.

¹¹ Gufeylî, Abdullah b. Süleyman, *İbn Receb el Hanbelî ve eseruhû fî akideti's-selef*, s. 32.

¹² Aliyyü's-Şibl, Ali b. Abdülaziz, *Menhecü'l-Hâfiz İbn Receb el Hanbelî fî'l-akide*, s. 34.

Şehirliiler: Dımaşk, Humus ve Haleb gibi büyük şehirlerde yaşıyorlardı. Şehirlerin banliyölerinde, ovalarında ve dağlarında; ticaret, zanâatkarlık, ziraatle uğraşan ve yerleşik hayatı benimsemiş insanlardı. Bunlar genellikle iktidar mücadelesi için meydana gelen ayaklanmalardan, kargaşa ve siyâsî çekişmelerden uzaktılar.

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de âlimler karanlıkları gideren ışık, sıkıntı anlarında insanların kendileriyle yollarını doğrulttuğu kişiler olmuşlardır. Çünkü onlar Allah'ı en iyi bilen, sıkıntı anlarında kalpleri daha uyanık ve daha sabırlı olan insanlardır. Halkı aydınlatmada Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin katkısı da büyüktür. Öğüt verici etkili üslûbuyla halk ve aydınlar için yazdığı, *Letâifü'-maârif* isimli eserinde bunu görebiliriz.

İkinci kısım köylülerdir: Köylüler. Suriye'nin köylerinde ve Irak'la Suriye arasındaki yerlerde yerleşik hayatı yaşayan insanlardı. Köyler iktidar için proplemli ve insanların birbirlerine düştüğü bölgelerdi. Oralarda cehâlet şehirdekinden daha fazlaydı.

Şam eyâletinde dört mezhebin de sâlikleri vardı. Bu mezheplerden Şâfî mezhebi hem yöneticiler hem de halk arasında yaygındı.

Âlimleri bu dönemde üç gruba ayırmak mümkündür:

1. Çoğunluğu oluşturan hadisçiler. İbn Receb el-Hanbelî onlardan biriydi.

2. Ehli Sünnet Kelamcılar. Bunlar, bu zamanda bulunan İslâmî fırkaların çoğunluğunu oluşturuyorlardı. Diğer gruplar ise Mu'tezile, Kerrâmiyye, Râfıza, Nusayriyye, Bâtiniyye gibi.

3. Sûfiler. Abdülkerim el-Kuşeyrî (465/1072) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (505/1111) görüşleriyle Eş'arî mezhebinin görüşlerinin bir arada olmasından oluşmuş bir gruptu. Bunlar itikadda Eş'arî, yaşantıda sûfî idiler. Sayı itibarıyla kelamcılardan az değillerdi.¹³

II. İlmi Kişiliği

Hadis alanında zamanının otoritesi olan İbn Receb, fıkıh, usûl, tefsir, kelim, ahlak ve tarih sahalarında da eserler vermiş, bilhassa Dımaşk ve Kudüs'te Hanbelî mezhebinin önderliğini yapmıştır. "Takıyyuddîn İbn Teymiye'nin (728/1328) görüşlerine uygun fetvâ verdiği için

¹³ Aliyyü'-ş-Şibl, a.g.e., s. 39-42, 48-49.

baskılara maruz kalınca fetvâ vermekten vazgeçmiş, ancak bu defa da İbn Teymiye taraftarlarınca eleştirilmiş, nihayet ömrünün sonuna doğru fetvâ vermeyi terk etmiştir.”¹⁴

Eserlerinde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermesinden kendisinin mutaassıb bir Hanbelî olmadığı anlaşılmaktadır. Onun Hanbelî fıkhını çok iyi bildiğine en büyük delil, telif ettiği *el-Kavâidü' -fıkhıyye* adlı eseridir. İbnü'l-İmâd, bu eseri onun mezhebi konusundaki bilgisini göstermekte olduğunu şöyle ifade etmektedir: “İbn Receb'in *el-Kavâidü' -fıkhıyye* adlı eseri, onun Hanbelî mezhebini tam manasıyla bildiğini göstermektedir.”¹⁵

İbnü'l-İmâd, İbn Receb hakkında “Şeyh, âlim, allâme, zâhid, kudve, bereke, hâfız, umde, sika, hucce”¹⁶ diyerek ondan övgüyle bahsetmiştir. Ömer Rıza Kehhâle ise onun hakkında “Muhaddis, hâfız, fakîh, usûlî ve müverrih”¹⁷ diyerek onun değişik alanlarda mâhir bir âlim olduğunu vurgulamaktadır.

Şihâbüddin İbn Hiccî (816/1413), İbn Receb el-Hanbelî'nin hadis ilimlerine vukûfunu şöyle belirtmektedir: “Hadis ilimlerini çok iyi bildiği gibi, ılelü'l-hadis konusunda zamanının en iyisi idi.”¹⁸ İbn Hacer ise *İnbâu'l-gumr* adlı eserinde “Hadis ricalinde, hadislerin illet ve tariklerinde, hadislerin mânâlarına vukûfunda mâhir birisi olduğunu.”¹⁹ belirterek onun hadis bilgisini vurgulamaktadır.

İbn Receb el-Hanbelî halkın dilinde dolaşan günübürlük konularla fazla ilgilenmediği gibi, yöneticilere de rağbet etmezdi. Hocalık yaptığı Kasâayn'daki Sükkeriyye Medresesi'nde öğrenci yetiştirmekle²⁰ ve Ümevî Camii'nde vaaz vermekle meşguldü.²¹

1. Hocaları

İbn Receb el-Hanbelî'nin farklı eserlerden 42 hocasını tespit edebildik. Şüphesiz onları tam olarak tespit edebilmek zordur. Kendisinin

¹⁴ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, III, 176.

¹⁵ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339.

¹⁶ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339.

¹⁷ Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin*, V, 118.

¹⁸ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, III; 176; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339- 340.

¹⁹ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, III; 176.

²⁰ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339.

²¹ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VII, 31.

veya öğrencilerinden birisinin bir meşyahası olmadığı sürece bunun zorluğu ortadadır. Tespit edebildiğimiz hocalarının alfabetik sıraya göre isimleri şöyledir:

1. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Hasen b. Abdilllah b. Ebî Amr Muhammed b. Ahmed b. Kudâmet el-Fakîh en-Nahvî el-Hanbelî (771/1370).²²

2. Şihâbüddin Ahmed b. Receb (Abdurrahman) b. el-Hasen b. Muhammed b. Ebü'l-Berakât el-Mukrî el-Bağdâdî el-Hanbelî (774/1373). İbn Receb el-Hanbelî'nin babasıdır.²³

3. Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî es-Sâlihî (758/1357). el-Harirî diye bilinir.²⁴

4. Şihâbüddin Ahmed b. Abdülkerim b. Ebî Bekir Ebü'l-Hasen el-Ba'î el-Hanbelî (777/1376).²⁵

5. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhâdî b. Abdülhamîd b. Abdülhâdî el-Makdisî es-Sâlihî (752/1352). İbn Kudâme diye bilinir.²⁶

6. Cemâlüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hanbelî (750/1350).²⁷

7. Kemalüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Ahmed el-Mehdî el-Mısırî eş-Şâfiî (757/ 1356).²⁸

8. Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Süleyman eş-Şirâzî el-Bağdâdî el-Hanbelî (765/1364).²⁹

9. Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin es-Sâlihî el-Müsniid eş-Şirâzî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (771/1370).³⁰

²² *el-Müntekâ*, s. 156; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I, 129; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 219.

²³ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 230.

²⁴ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 185.

²⁵ İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I, 188.

²⁶ *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, III, 194.

²⁷ *el-Müntekâ*, s. 90; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 166.

²⁸ *el-Müntekâ*, s. 128; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 182.

²⁹ *el-Müntekâ*, s. 149; *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile* (thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), V, 12.

³⁰ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 220.

10. Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebü'z-Zehr b. Atıyye es-Sâlihî el-Hekkârî el-Hanbelî (760/1359).³¹

11. Nâsıruddin Ebü'l-Ferec Bişr b. İbrahim b. Mahmud b. Bişr el-Bâ'î el-Ba'lebekkî el-Hanbelî (761/1360).³²

12. Safiyyüddin Ebû Abdullah el-Huseyin b. Bedrân b. Dâvûd el-Bağdadî (749/1349).³³

13. İzzüddin Ebû Ya'lâ Hamza b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyin b. Bedrân (769/1368) İbn Şeyhi's-Selâmî diye bilinir.³⁴

14. Cemalüddin Ebû Süleymân Dâvûd b. İbrahim b. Dâvûd b. Yusuf b. Süleyman el-Attâr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (752/1352).³⁵

15. Zeynep binti Ahmed b. Abdurrahim el-Makdisiyye (740/1340) Zeynep binti Kemâl diye meşhurdur. İbn Receb ondan Bağdat'ta hadis semâ etti.³⁶

16. Necmüddin Ebü'l-Mehâsin Süleyman b. Abdurrahman b. Ali b. Abdurrahman eş-Şeybânî en-Nehrumâvî el-Bağdadî el-Hanbelî (748/1348).³⁷

17. Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Eyyûb b. Sa'd b. Harir ed-Dımaşkî (769/1368). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kardeşidir.³⁸

18. Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hasen b. Muhammed b. Ebü'l-Berakât el-Hanbelî (742/1342). İbn Receb el Hanbelî'nin dedesidir. İsmi Abdurrahman, receb ayında doğduğundan dolayı lakabı Receb'dir.³⁹

19. Şerefüddin Ebû Muhammed Abdürrahim b. Abdillâh b. Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zerîrâtî el-Bağdâdî el-Hanbelî (741/1341).⁴⁰ İbn Receb ondan Bağdat'ta icâzet yoluyla işitti.

³¹ *el-Müntekâ*, s. 136; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 188.

³² *el-Müntekâ*, s. 138; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 190.

³³ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 162.

³⁴ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 214.

³⁵ *el-Müntekâ*, s. 106; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 185.

³⁶ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 209.

³⁷ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 248.

³⁸ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 434; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 216.

³⁹ *el-Müntekâ*, s. 29; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 434

⁴⁰ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 466

20. Tacüddin Abdullah b. Abdülmü'min b. el-Vecîh b. Abdillâh b. Ali b. el-Mübârek et-Tâcir el-Vâsitî ed-Dımaşkî el-Mısrî (741/1341). İbn Receb, ondan Bağdat'ta hadis semâ etti.⁴¹

21. Takıyyüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Nasr b. Fehd el-Makdisî es-Sâlihî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (761/1360). İbn Kayyim ed-Dıyâyye diye bilinir. İbn Receb, ondan Dımaşk'ta işitmiştir.⁴²

22. Safıyyüddin Ebû'l-Fedâil Abdülmü'min b. Abdülhâlik b. Abdillâh b. Ali b. Mes'ûd, el-Bağdadî el-Hanbelî (739/1339). İbn Receb, ondan Bağdat'ta icâzet yoluyla işitti.⁴³

23. Fahrüddin Osman b. Yusuf b. Ebû Bekir en-Nüveyrî el-Mekkî el-Mâlikî (756/1356). İbn Receb, ondan Mekke'de işitti.⁴⁴

24. Muhibbüddin Ebü'r-Rabî' Ali b. Abdüssamed b. Ahmed b. Abdülkâdir b. Ebü'l-Hasen el-Bağdadî el-Hanbelî (742/1342). İbn Receb, ondan Bağdat'ta icâzet yoluyla işitti.⁴⁵

25. Ebû Hafs Ömer b. Hasen b. Mezyed b. Ümeyle b. Cem'a b. İdân el-Merâğî el-Halebî el-Mizzî ed-Dımaşkî (778/1377). İbn Receb ondan Dımaşk'ta işitti.⁴⁶

26. Siracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Bağdadî eş-Şâfî (750/1350).⁴⁷

27. Siracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Mûsâ b. el-Halil el-Ezcî el-Bağdadî el-Hanbelî (749/1349). İbn Receb ondan Dımaşk'ta işitti.⁴⁸

28. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. İsmail es-Sâlihî el-Hanbelî (759/1358).⁴⁹

⁴¹ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 276

⁴² *el-Müntekâ*, s. 137; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 388; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 191.

⁴³ *Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, V, 77; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 32.

⁴⁴ *el-Müntekâ*, s. 125; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 67.

⁴⁵ *el-Müntekâ*, s. 36; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 132.

⁴⁶ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 235.

⁴⁷ *el-Müntekâ*, s. 86; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 256.

⁴⁸ *el-Müntekâ*, s. 75; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 256.

⁴⁹ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 187.

29. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir b. İbrahim b. Abdurrahman eş-Dımaşkî eş-Şâfiî (745/1345). İbnü'n-Nakîb diye bilinir.⁵⁰

30. Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb b. Sa'd ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (751/1351). İbn Kayyim el-Cevziye diye bilinir.⁵¹

31. Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Hasen b. Abdillâh es-Sâlihî el-Makdisî el-Hanbelî (759/1358).⁵²

32. Tacüddin Muhammed b. Ahmed b. Ramazan b. Abdillâh el-Harîrî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (758/1357).⁵³

33. Necmüddin Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Sâlim b. Berakât b. Sa'd b. Berakât b. Sa'd b. Kâmil b. Abdillâh b. Ömer el-Ensârî ed-Dımaşkî (756/1356). İbnü'l-Habbâz diye bilinir.⁵⁴

34. Nâsıruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. Abdülaziz b. İsa b. Ebû Bekir el-Eyyûbî (756/1356). İbnü'l-Mülûk diye bilinir.⁵⁵

35. Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Esedî (782/1381).⁵⁶

36. Sadruddin Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali b. Ebü'l-Feth b. Es'ad el-Hanbelî (754/1354).⁵⁷

37. Sadruddin Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebü'l-Kâsım el-Mısrî el-Meydûmî (754/1354).⁵⁸

38. Bedruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdülganî b. Abdillâh b. Ebû Nasr ed-Dımaşkî el-Hanbelî (756/1356). İbnü'l-Betâinî diye bilinir.⁵⁹

⁵⁰ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 19.

⁵¹ *el-Müntekâ*, s. 100-102; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 168.

⁵² *el-Müntekâ*, s. 134; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 187.

⁵³ *el-Müntekâ*, s. 132-133; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, III, 405; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 186.

⁵⁴ *el-Müntekâ*, s. 124-125; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 4; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 181.

⁵⁵ *el-Müntekâ*, s. 123; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 7.

⁵⁶ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 228.

⁵⁷ *el-Müntekâ*, s. 112; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 176; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 176.

⁵⁸ *el-Müntekâ*, s. 114; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 274.

⁵⁹ *el-Müntekâ*, s. 126; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, IV, 306; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 181.

39. Fethuddin Ebü'l-Haram Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kalanisî el-Hanbelî (765/1364).⁶⁰

40. Şemsüddin Ebü's-Senâ Mahmud b. Halîfe b. Muhammed b. el-Menbicî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (767/1366).⁶¹

41. Şemsüddin Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Yahya b. en-Nâsîh Abdurrahman b. Necm b. Abdülvehhâb b. Abdülvâhid es-Sâlihî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (751/1351). İbn Receb ondan Dımaşk'ta işitti.⁶²

42. Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdillâh b. el-Affî el-Makdisî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (754/1354). İbn Receb ondan Dımaşk'ta işitti.⁶³

İbn Receb el-Hanbelî başta Dımaşk ve Bağdat olmak üzere Mekke, Mısır gibi farklı bölgelerdeki hocalardan dersler almıştır. Hocalarından en erken vefât eden Safiyyüddin Ebü'l-Fedâil Abdülmü'min b. Abdülhâlik b. Abdillâh b. Ali b. Mes'ûd'dur. 739/1339 yılında vefât etmiştir. İbn Receb ondan Bağdat'ta icâzet yoluyla işitmiştir. En son vefât eden hocası ise Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Abdülvehhâb b. Muhammed'dir. 782/1381 yılında Dımaşk'ta vefât etmiştir. Buna göre ilk önce vefât eden hocasıyla 4, en son vefât eden hocasıyla 46 yaşında karşılaşmış olmaktadır. Burada dikkatimizi çeken İbn Receb küçükken karşılaştığı hocalarından icâzet yoluyla işitmiş olmasıdır. Hocaları ağırlıklı olarak kendisi gibi Hanbelî olmak üzere, dört hocası Şafîî, bir hocası Mâlikîdir.

2. Öğrencileri

Şüphesiz bir kimsenin öğrencilerinin tespiti hocalarını tespitten daha zordur. İbn Receb el-Hanbelî'nin sadece 11 öğrencisini tespit edebildik. Bunların alfabetik sıraya göre isimleri şöyledir:

1. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali İsmail el-Hamavî el-Halebî el-Hanbelî (842/1439). İbnü'r-Ressâm diye bilinir.⁶⁴

⁶⁰ İbn Hacer, *ed-Dürreru'l-kâmine*, IV, 353; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 206.

⁶¹ *el-Müntekâ*, s. 153; İbn Hacer, *ed-Dürreru'l-kâmine*, V, 91.

⁶² *el-Müntekâ*, s. 102; İbn Hacer, *ed-Dürreru'l-kâmine*, V, 256.

⁶³ *el-Müntekâ*, s. 113; İbn Hacer, *ed-Dürreru'l-kâmine*, V, 239; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 176.

⁶⁴ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerât*, VII, 252.

2. Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Süleyman b. Ebü'l-Kerem el-Makdisî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (844/ 1441). Ebü'ş-Şi'r diye bilinir.⁶⁵

3. Alâüddin Ali b. Muhammed b. Abbâs el-Ba'lî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (803/1401). İbnü'l-Lahhâm diye bilinir.⁶⁶

4. el-Kâdî Alâüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Mahmud b. Ebû Bekr el-Hanbelî (828/1425).⁶⁷

5. Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî el-Endülüsi (804/1402). İbnü'l-Mulakkın diye bilinir.⁶⁸

6. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Makdisî el-Hanbelî (855/1452).⁶⁹

7. Şemsüddin Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî (825/1422).⁷⁰

8. İzzüddin Muhammed b. Bahaüddin Ali b. İzzüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî (820/1418).⁷¹

9. Şemsüddin Muhammed b. Hâlid b. Mûsâ el-Hımîsî, (830/1427) İbnü'z-Zehra diye bilinir.⁷²

10. Muhammed b. Hâlil b. Muhammed b. Tûgân ed-Dımaşkî el-Harîrî el-Hanbelî (803/1401).⁷³

11. Şemsüddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Ubâde es-Sa'dî el-Ensârî el-Hanbelî (820/1418).⁷⁴

⁶⁵ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 253.

⁶⁶ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 31.

⁶⁷ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 185.

⁶⁸ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 44.

⁶⁹ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 286.

⁷⁰ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 171.

⁷¹ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 147.

⁷² İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 195.

⁷³ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 35.

⁷⁴ İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, 148.

3. Eserleri

İbn Receb el-Hanbelî hadis, fıkıh, kelim, siyer, tarih, biyografi gibi olmak üzere birçok alanda eserler vermiştir. Eserleri hakkında bilgi, kendisinden sonraki biyografi kitaplarında ve hemen hemen neşredilen bütün eserlerinin giriş kısmında bulunabilir.

Onun yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki kütüphanelerin farklı zamanlarda yakılması, taşınması, yağmalanması gibi sebeplerle İbn Receb el-Hanbelî'nin eserleri çok farklı kütüphanelere dağılmıştır. Eserlerinin farklı kütüphanelerde olması onların hepsine kolayca ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

Yaklaşık altmış civarında eseri olduğu tahmin edilmektedir. Bazıları daha az⁷⁵ bazıları ise daha çok olduğunu söyler.⁷⁶ İslam Ansiklopedisinde İbn Receb Maddesini yazan Cengiz Kallek; fıkıhla ilgili 12; biyografi ve tarihle ilgili 3; hadisle ilgili 21; akâid-kelamla ilgili 5; tefsirle ilgili 4; diğer eserleri başlığı altında da 7 eser olmak üzere toplamda 52 eserden bahsetmiştir. Aslında bazı kitapların içeriği bakış açısıyla da ilişkilidir. Mesela, *Letâifü'l-Maârif* adlı eseri Cengiz Kallek fıkıh eserlerinden saymıştır. Biz ise onu ahlak ve vaaz eserleri kategorisinde değerlendirdik. Bizim tespitlerimize göre ise dağılım şöyledir: Tefsirle 3; hadis 21; fıkıh 9; kelim 2; rical ve tabakat 4; ahlak ve vaaz 11 olmak üzere toplam 50'dir. Mahtut olanlar başlığı altında saydığımız 2; kayıp ve ulaşamadığımız 11 ve ona âdiyeti belli olmayan 4 eseri de dâhil edersek toplam 67 eserden bahsedilebilir.

Sayının belirlenmesinde İbn Receb el-Hanbelî'ye ait olup olmadığı tespit edilemeyen eserler etkili olmuştur. Bazı eserleri de kayıptır. Bu da sayıyı etkilemektedir. Ayrıca birkaç varlığı bir eser olarak sayanlar olduğu gibi, bazı eserlerinin bölümleri ayrıca basılmış, bunu ayrı bir eser olarak değerlendirip sayıyı artıranlar da olmuştur.

⁷⁵ *el-Kavâid fi'l-Fıkıh*, s. 8- 11. Neşredeni "Giriş" kısmında 49 eseri saymıştır. Listede mükerrerler olduğu gibi İbn Receb'e aidiyeti ispat edilememiş eserler de vardır.

⁷⁶ Gufeylî, *İbn Receb el-Hanbelî ve eseruhu fi akideti's-selef*, s. 110- 122. İbn Receb el-Hanbelî'nin 67 eserini saymıştır. Aliyyü'ş-Şibl, *Menhecü'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî fi'l-Akide*, s.125- 165. İbn Receb el-Hanbelî'nin 69 eserini saymıştır; *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, s. 42- 51. Eserin "Giriş" kısmında neşreden 76 eserini saymıştır. İbn Receb'in dört eseri hakkında da "diğer kitaplarından bölüm veya ona aidiyeti belli değil", denmiştir.

3.1. Matbû olanlar

3.1.1. Tefsir

1. *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*.⁷⁷ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

2. *Tefsîru sûreti'n-Nasr*.⁷⁸ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

3. *Ravâiu't-tefsîr el-câmi' li't-tefsîri'l- imâm İbn Receb el-Hanbelî*, Ebû Muâz Tarık b. Avnullah b. Muhammed tarafından (Riyad, 1422/2001) neşredilmiştir.

3.1.2. Hadis

1. *Fethu'l-bâri alâ Sahîhi'l-Buhârî*.⁷⁹ Eser, Ebû Muaz Tarık b. Avnilah b. Muhammed tarafından tahkik edilmiştir. İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inin 'Kitâbu'l-Cenâiz' bölümüne kadar olan kısmının şerhidir. Hadislerin şerhinde Hanbelî Mezhebi'nin görüşleri esas alınmakla beraber, zaman zaman farklı mezheb görüşlerini kendi mezhebinin görüşüne tercih ettiği olmuştur. Bu kitabın kitabü'l-İman bölümü Muhammed b. Riyâd el-Ahmed tahkikiyle *Şerhu kitabü'l-ıman min Sahîhi'l-imami'l-Buhârî* adıyla (Beyrut, 1926/2005) basılmıştır.

2. *Şerhu İleli't-Tirmizî*⁸⁰ Eser Nureddin İtr tarafından tahkik edilmiş, (Dımaşk, 1429/2008) "Daru'l-Beyrûtî" tarafından iki cilt olarak basılmıştır.

3. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmii'l-kelim*. Eser isminden de anlaşılacağı gibi cevâmiu'l-kelim (kısa sözle çok anlam ifade etmek) ile ilgili elli hadisi şerhetmiştir. Nevevî'nin kırk iki hadis ihtiva eden *el-Erbâîn* adlı mecmuasının elliye tamamlanarak yapılmış şerhidir. Tahkikli ve tahkiksiz baskıları vardır. Eser Şuayb el-Arnaûd ve İbrahim Bâcis tarafından tahkik edilmiş, (Beyrut, 1417/1997) "Muessese-

⁷⁷ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁷⁸ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁷⁹ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; Suyûtî, *Tabakatu'l-huffâz*, s.536; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 339; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

⁸⁰ Suyûtî, *Tabakatu'l-huffâz*, s. 536.

tü'r-Risâle" tarafından basılmıştır. Tahkiksiz baskısı (Beyrut, 1424/2003) "Muessesetü'l- Kütübî's-Sekâfiye" tarafından basılmıştır. Tahkikli baskısının Türkçeye tercümesi de yapılmıştır. İbn Receb el-Hanbelî'nin bu eserindeki hadisçiliği üzerine yüksek lisans tezi (KTÜ, SBL, 2006) yapılmıştır.

4. *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmi'l-melei'l-a'lâ*.⁸¹ Bu kitab farklı kişiler tarafından tahkik ve tashih edilerek basılmıştır. Bunlardan bazıları sunlardır; Hüseyin el-Cemel tarafından tahkik ve tahrîç edileni "Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye" tarafından; Tâhâ Yusuf tarafından tahkik edilen (Kahire, 1961) "Mektebetü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediye" tarafından; Casim el-Fuheyd ed-Devserî tarafından tahkik edileni (Kuveyt, 1985) "Mektebetü Darü'l-Aksâ" tarafından; Beşir Muhammed Uyûn tarafından tahkik edileni (Dımaşk, 1430/2009) "Mektebetü Dârü'l-Beyân" tarafından basılmıştır. Ayrıca, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde de (Kahire, 1425/2004) basılmıştır.

5. *İhtasar fimâ ruviye an ehli'l-ma'rife ve'l-hakâik fi maâlimi'z-zâlim ve's-sârik*. Bu eser, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde *Muhtasar fi muâmeleti'z-zâlim ve's-sârik* adıyla (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

6. *el-Mahacce fi seyri'd-dülce*. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1425/2004) basılmıştır.

7. *Şerhu hadîsi: "Ma zi'bâni câi'âni ursilâ veya Zemmü'l-mâl ve'l-câh"*⁸² Adından da anlaşılacağı gibi Tirmizî'nin *Sahîh*'inde rivâyet ettiği *Ma zi'bâni câi'âni ursilâ fi ğanemin* hadisinin şerhidir. "Dâru's-Selefiyye" (Kuveyt, 1401/1981, 1. Basım ve 1404/1984, 2. Basım) tarafından basılmıştır. Ayrıca Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde de (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

8. *Şerhu hadîsi Ebi'd-Derdâ: "Men seleke tarîkan yeltemisü fihî ilmen."* Eser, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde *Verasetü'l-enbiyâ şerhu hadîsi: "Ebi'd-Derdâ"* ismiyle (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

⁸¹İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

⁸²İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.51

9. *Gâyetü'n-nef' fi şerhi hadisi: "Temsîli'l-mü'min bi hâmeti'z-zer."*⁸³ Mü'minin taze ekin gibi olması dolayısıyla sıkıntılar karşısında yıkılmayıp sadece eğildiğini belirten hadisin şerhidir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

10. *Keşfu'l-kürbe fi vasfi hâli ehli'l-gurbe.*⁸⁴ "Bedeel İslâmü garîben..." hadisinin şerhidir. Yüsrâ Abdülğani el-Büsrâ'nın tahkikiyle (Kahire, trs.) ve Muhammed Ahmed Abdülaziz tahkikiyle (Kahire, trs.) basılmıştır. Ayrıca Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde de (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

11. *Şerhu Sahîhi't-Tirmizî/Şerhu't-Tirmizî veya Bedî'.*⁸⁵ Timurlenk komutasında Moğolların hicrî 803 yılında Şam'a girdiklerinde Dımaşk'ta yandı. Bu eserden ancak on yaprak kaldı, o da "Kitâbu'l-Libâs" bölümüdür.⁸⁶

12. *Nûru'l-iktibâs fi mişkâti vasiyyetin-Nebî li İbn Abbâs.*⁸⁷ Bu kitap; "ihfazillâhe yahfazke..." hadisinin serhidir. Eser Beşîr Muhammed Uyûn tarafından tahkik edilmiş olup, (Tâif, 1991) "Mektebetü'l-Müeyyid" ve (Dımaşk, 1430/2009) "Mektebetü Dâru'l-Beyân" tarafından basılmıştır. Ayrıca Muhammed b. Nasir el-'Ucmî tarafından tahkik edilmiş (Kuveyt, 1986) "Darü'l-Aksâ" tarafından basılmıştır. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde de (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

13. *Şerhu hadîsi Ammâr b. Yâsir: "Allâhümme bi ilmike'l-ğayb"*⁸⁸ Eser, Ebû Abdurrahman İbrahim b. Muhammed el-Urf tarafından tahkik edilerek (Riyad, 1408/1987) basılmıştır. Ayrıca Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde de (Kâhire, 1424/2003) basılmıştır.

⁸³ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁸⁴ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

⁸⁵ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l-Munaddad*, s. 50; Suyûtî, *Tabakatu'l-huffâz*, s.536; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab*, VI, 339; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 475; Kehhâle, *Mucemu'l-müellifîn*, V, 118.

⁸⁶ *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s. 7- 8, (Neşredenin Girişi).

⁸⁷ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.50; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

⁸⁸ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.50.

14. Şerhu hadisi “Meselü'l-İslâm” veya “Mes'etü'l-İslâm.”⁸⁹ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

15. Şerhu hadîsi: “Lebbeyk Allâhümme lebbeyk.”⁹⁰ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kâhire, 1424/2003) basılmıştır.

16. Şerhu hadîsi “İnne ağbata evliyâ indî”⁹¹ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire 1424/2003) basılmıştır.

17. Tesliyetü nüfûsî'n-nisâ ve'r-ricâl inde fakdi'l-atfâl.⁹² Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

18. Şerhu hadisi Şeddâd b. Evs: “İzâ keneze'n-nâsu'z-zehebe ve'l-fidda”. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

19. Şerhu hadîsi: “Yetbeu'l-meyyite selâs” Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

20. Sadakatü's-sırr ve fadlihâ. Sadakanın gizli ve açık verilmesiyle ilgili rivâyetleri değerlendirdiği eseri üç sayfadır. Bu risâle müellifin ulaşabildiğimiz en kısa risâlesidir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

21. el-Bişâratü'l-uzmâ li'l-mü'min “bi enne hazzahû mine'n-nâri'l-hummâ”.⁹³ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

⁸⁹ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁹⁰ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.50.

⁹¹ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁹² İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

⁹³ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

3.1.3. Fıkıh

1. *Ahkâmu'l-havâtim ve mâ yetealluku bihâ* veya *Havâtim*.⁹⁴ Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî'nin tahkikiyle (Beyrut, 1405/1985); Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde de (Kahire 1425/2004) basılmıştır.

2. *el-İstihrac li-ahkami'l-harac*. Abdullah es-Siddîk tarafından tahkik edilmiş, 1934 yılında Kahire'de "Matbaatü'l-İslamiyye" ve 1982 yılında Beyrut'ta "Dâru'l-Hadâse" tarafından önceki basımdan kopya yapılarak yeniden basılmıştır.⁹⁵

3. *Kâide: Gammu hilâli zilhicce*.⁹⁶ Veya *Risâle fi ru'yeti hilâli zilhicce* adıyla Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

4. *Kavâid fi'l-fıkh* diye bilinen *Takrîru'l-kavâid ve Tahrîru'l-fevâid*.⁹⁷ Eser İyâz b. Abdullatif b. İbrahim el-Kaysî tarafından tahkik edilmiş ve (Mısır, 1352/1933) basılmıştır. Eser aynı zamanda *Kavâid fi'l-fıkhü'l-İslâmi* adıyla da basılmıştır.

5. *el-Kavlü's-savâb fi tezwîci ümmühâti evlâdi'l-gıyâb*.⁹⁸ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

6. *er-Red alâ men ittebea ğayre'l-mezâhibi'l-erbea*.⁹⁹ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

7. *Vucûbu ihrâci'z-zekât ala'l-fevr*. Zekatın bekletilmeden verilmesinin faziletine dair bir risâledir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kâhire, 1424/2003) basılmıştır.

⁹⁴ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

⁹⁵ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51; Sâlihî, Muhammed İsâ, *el-Mu'cemü's-şâmile li't-türasi'l-Arabî*, III, 37.

⁹⁶ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.51.

⁹⁷ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 475; *Kehhâle, Mucemu'l-müellifin*, V, 118

⁹⁸ İbn Humejd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

⁹⁹ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50- 51.

8. *el-Ehâdîs ve'l-âsâru'l-mutezâide fi enne talâki's-selâse vâhude*. "Matbaatü'l-Seneti'l-Muhammediyye" tarafından (Mısır 1953) basılmıştır.¹⁰⁰

9. *Nüzheti'l-esmâ' fi mes'eleli's-simâ*.¹⁰¹ Mûsikinin dini hükmüyle ilgilidir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

3.1.4. Kelam

1. *Cemâ'r-Rusûli kâne dînühümü'l-İslâm*. Abdullah Ulvân'ın tahkiyiyle (Tanta, 1411/1991) basılmıştır. Ayrıca eser, *Mukaddime teştemilü alâ enne cemâ'r-Rusûli kâne dînühümü'l-İslâm* adıyla Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde de (Kahire, 1425/2004) basılmıştır.

2. *Kelimetü'l-ihlâs ve tahkiku ma'nâhâ*. Bu eser, Muhammed Zâhir es-Sâvîs'in teşvikiyle (Dımaşk, 1961) "Mektebü'l-İslâmî" matbaasında basılmıştır. Ayrıca Beşir Muhammed Uyûn tarafından da tahkik edilmiş (Şam, 1430/2009) "Mektebetü Dârü'l-Beyân" tarafından basılmıştır. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde de *Tevhid* adıyla (Kahire, 1424/2003) basılmıştır. Bu eserin "Tevhid Yayınları" tarafından *Tevhid* adıyla Hüseyin Maden tarafından (İstanbul, 1998) Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır.

3.1.5. Rical ve Tabakat

1. *Humâyetü'ş-Şâm bi men fihâ mine'l-a'lâm*.¹⁰² Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

2. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*.¹⁰³ Eser Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin tarafından tahkik edilmiştir. İbn Ebû Ya'lâ'ya ait *Tabakâti'l-Hanâbile*'nin zeyli olup hicri 750 yılına kadar vefât eden Hanbelî âlimlerini, hayatlarını anlatmaktadır.

3. *Muhtasarü sîreti Ömer b. Abdulaziz*. Bu eser, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-*

¹⁰⁰ İbnü'l-Mîbred, *el-Cevher*, s. 50; Gufeylî, *İbn Receb el-Hanbelî ve eseruh fi akâdeti's-selef*, s. 112.

¹⁰¹ İbnü'l-Mîbred, *el-Cevher*, s. 50; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

¹⁰² İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

¹⁰³ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; Suyûtî, *Tabakatu'l-huffâz*, s.536; İbn İmad el-Hanbelî, *Şezerât*, VI, 339; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 475; Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin*, V, 118.

Hanbelî'nin içinde *Sîretü Abdülmelik b. Ömer b. Abdülaziz* risâlesinin sonunda ilave bir risâle olarak (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

4. *Sîretü Abdülmelik b. Ömer b. Abdülaziz*. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

3.1.6. Ahlak ve Vaaz

1. *İstinşâku nesîmü'l-üns min nefehâtı riyâzi'l-kuds*.¹⁰⁴ Allah sevgisinin gerekleri ve sonuçları incelenmektedir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde (Kahire, 1425/2004) basılmıştır.

2. *Letâifu'l-maârif fimâ li mevâsimi'l-âmi mine'l vezâif*.¹⁰⁵ İbn Receb el-Hanbelî'nin en fazla baskısı yapılan eserlerinden birisidir. Yâsin Muhammed Sevvâs'ın tahkikli baskısı (Dımaşk-Beyrut, 1427/2006) yaygındır. Ayrıca eserin ramazan ayı ile ilgili bölümü, *Bugyetü'l-insan fi vezâifi ramazan* adıyla Dımaşk'ta müstakil bir eser olarak da basılmıştır.

3. *et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi hâli dâri'l-bevâr. Sıfatü'n-nâr ve't-tahzîr min dâri'l-bevâr*¹⁰⁶ yahut *Sıfatü'n-nâr ve sıfatü'l-cenne*¹⁰⁷ adlarıyla farklı baskıları yapılmıştır. Otuz bab başlığında farklı konuları incelemiştir. Besir Muhammed Uyûn tarafından tahkik edilmiş (Dımaşk, 1979) "Mektebetü Dâru'l-Beyân"; (Beyrut, 1988/1408) "Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye" tarafından basılmıştır.¹⁰⁸ Ebû Muâz Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî tarafından tahkik edileni (Kahire, 1413/1992) "Mektebetü's-Sünne" tarafından basılmıştır. Ayrıca, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî'nin* içinde de (Kahire, 1425/2004) basılmıştır.

4. *Fark beyne'n-nasîha ve't-ta'yîr*.¹⁰⁹ Emr bi'l-ma'rûf konusunu ele alan bir risâledir. Ayrıca isminden de anlaşılacağı gibi nasihat ve ayıpla-

¹⁰⁴ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, V, 118.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *ed-Düreru'l-kâmine*, II, 429; İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50; İbn İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 339; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 475; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, V, 118.

¹⁰⁶ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, 2/476.

¹⁰⁷ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

¹⁰⁸ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

¹⁰⁹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

ma arasındaki farkı da anlatmaktadır. Necm Abdurrahman Halef'in tahkikiyle (Beyrut, 1405/1985) basılmıştır. Ayrıca, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

5. *Fadlu ilmi's-selef alâ ilmi'l-halef*. Eser Mervân Atıyye tarafından tahkik edilmiş "Dâru'l-Hicre" matbaasında (Beyrut, 1409/1989) basılmıştır. Ayrıca, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

6. *el-Hikemü'l-cedîra bi'l-İzâati min kavli'n-Nebîy: "Buüstü bi's-seyf beyne yedeyi's-sâa."* Eser, Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

7. *Ahvâlü'l-kubûr ve ahvâli ehlihâ ile'n-nüşûr*.¹¹⁰ Beşir Muhammed Uyûn tarafından tahkik edilmiş, ilk baskısı (Dımaşk, 1414/1994) "Mektebetü Dâru'l-Beyân" ve Riyad'da "Mektebetü'l-Müeyyed" tarafından basılmıştır. Eseri on üç baba, her babı da fasıllara (bölümlere) ayırarak, kabir ve kabir ehli ile ilgili konuları âyet ve hadisler ışığında incelemiştir.

8. *el-Kelâm alâ kavlihâ teâlâ: "İnnemâ yehşellahe min ibâdihî'l-ulemâ."* Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

9. *Zemmü Kasveti'l-Kalb*. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmû' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır. Cengiz Kallek bu risâle ile *Şerhu hadisi Şeddâd b. Evs: "İzâ keneze'n-nâsu'z-zehebe ve'l-fidda"* yı aynı eser olarak değerlendirmiştir; fakat bunlar ayrı ayrı eserlerdir.

10. *Zemmü'l-hamr ve şâribihâ*.¹¹¹ Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

11. *ez-Züllü ve'l-inkısâr li'l-Azîzi'l-Cebbâr*. Allah için kalbin incelmesi ve huşunun işlendiği bir risâledir. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-

¹¹⁰ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

¹¹¹ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vâbile*, II, 476.

Hulvânî'nin tahkikiyle *Mecmu' Resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*'nin içinde (Kahire, 1424/2003) basılmıştır.

3.2. Mahtut olanlar

İbn Receb el-Hanbelî'nin birçok eseri matbudur. Yazma eserler başlığı altında onun eserlerinden bulunduğu kütüphanesi ve numarası belirli olanları vereceğiz.

1. *İhtiyâru'l-eberr siretü Ebî Bekr ve Ömer*. Berlin Kütüphanesinde 9690 numarada kayıtlıdır. İbn Receb'e âit olduğunda tereddütler vardır.¹¹²

2. *el-İstignâ bi'l-Kur'ân fi tahsili'l-ilmî ve'l-imân*. İslam Üniversitesi yazma eserler kütüphanesinde 2206 numarada kayıtlıdır.¹¹³

3.3. Kayıp veya ulaşamadığımız eserleri

Burada, İbn Receb el-Hanbelî'ye ait olduğu kaynaklarda belirtildiği halde, basım yeri ve yazma nüshalarına ve tarihine ulaşamadığımız eserler verilecektir:

1. *İzâletü's-şenâa ani's-salât ba'de'n-nidâi yevmi'l-cümüa*.¹¹⁴

2. *el-İstitân fimâ ya'tesmu bihi'l-abd mine's-şeytân*.¹¹⁵ İbn Receb'e âit olduğunda tereddütler vardır.¹¹⁶

3. *İ'râbu Ümmi'l-Kitâb*.¹¹⁷

4. *İ'râbu'l-Besmele*.¹¹⁸

7. *el-İzâh ve'l-Beyân fi talakı'l-gadbân*.¹¹⁹

5. *Tefsiru Sûreti'l-Fâtiha*.¹²⁰

6. *Kitâbü's-Selîb*.¹²¹

¹¹² *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s. 8, (Neşredenin Girişi).

¹¹³ Gufeylî, *İbn Receb el-Hanbelî ve eseruhü fi akîdeti's-selef*, s. 113.

¹¹⁴ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s.50.

¹¹⁵ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

¹¹⁶ *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s.8, (Neşredenin Girişi).

¹¹⁷ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

¹¹⁸ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

¹¹⁹ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

¹²⁰ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

¹²¹ İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 50.

7. *Şerhu'l-Muharrer*.¹²² İbn Receb el-Hanbelî'nin bu eserini kayıp eserlerinden sayanlar da vardır.¹²³

8. *el-Keşf ve'l-beyân an hakîkati'n-nüzûr ve'l-eymân*.¹²⁴

9. *Mes'eletü's-salât yevme'l-cümüa ba'de'z-zevâl ve kable's-salât*.¹²⁵

10. *Menâfiu'l-İmam Ahmed*.¹²⁶

11. *Vak'atü Bedr*.¹²⁷

3.4. İbn Receb el- Hanbelî'nin eseri olmadığı halde ona nisbet edilen kitaplar:¹²⁸

1. *Fazîletü şehri receb*. Bu eser Molla Ali el-Kâri'ye aittir. Bağdat'ta Vakıflar Kütüphanesi'nde 2/13803 numarada kayıtlıdır.

2. *Şuabü'l-İmân*. Bu eser el-Makrizî'nin "*Muhtasar Şuabi'l-İmân*" ıdır. Bağdat'ta Vakıflar Kütüphanesinde 26/4767 numarada kayıtlıdır.

3. *Ehâdis havle hedmi'l-kubâb ve'l-binâyâ elletî ale'l-kubûr*. Bu eser Muhammed b. Abdulvahhâb'ın öğrencilerinden birisine aittir. Riyad Üniversitesi kütüphanesinde 9/3413 numarada kayıtlıdır.

4. *Meşîha* veya *Meşyaha** *Müfîde*.¹²⁹

İbn Receb'e aidiyeti ve kayıp olup olmaması bakımından en fazla tartışılan eseridir. İbn Receb el-Hanbelî'ye âidiyeti konusunda İbn Hacer "*ed-Dürerü'l-Kâmine*" isimli eserinde ona âittir demiş olsa da, bu eser İbn Receb'in babasına aittir,¹³⁰ diyenler olduğu gibi, Meşîha adlı bir eseri İbn Receb el-Hanbelî'nin kayıp eserlerinden sayanlar da vardır.¹³¹ O zaman bu iki görüşü şöyle birleştirebiliriz: *Meşîha* ismiyle hem babasının hemde İbn Receb el-Hanbelî'nin eseri vardır, çünkü İbnü'l-İmâd, "İbn Receb

¹²² İbnü'l-Mibred, *el-Cevher*, s. 51.

¹²³ *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s.8 (Neşredenin Girişi).

¹²⁴ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

¹²⁵ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 476.

¹²⁶ İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l-Munaddad*, s. 51.

¹²⁷ İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-Vâbile*, II, 476.

¹²⁸ *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s. 8, (Neşredenin Girişi).

*Meşîha veya Meşyaha: Bir kimsenin, içinde kendilerinden hadis almış olduğu hocalarını topladığı kitabı. Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 179.

¹²⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 429; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile*, II, 475; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 302.

¹³⁰ *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, s. 50- 51, (Neşredenin Girişi).

¹³¹ *el-Kavâid fi'l-Fıkh*, s. 8, (Neşredenin Girişi).

Meşîha'sında bu hocasından bahsetti" demektedir.¹³² İbn Receb el-Hanbelî'nin kendi *Meşîha*'sı kayıptır. Babası Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Receb el-Hanbelî'nin *Meşîha*'sı oğlu İbn Receb tarafından nakledilmiştir. İbn Receb, babasının *Meşîha*'sından seçmeler yapmış ve hicrî 741- 769 yılları arasında vefât etmiş 249 kişinin biyografisini vermiştir. Bu eser Ebû Yahya Abdullah el-Kenderî tarafından (Kuveyt, 1426/2006) *el-Müntekâ min Mu'cemi şüyûhi Şihâbiddin Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Receb el-Hanbelî* adıyla neşredilmiştir.

SONUÇ

Hadis ilminde zamanının otoritesi olan İbn Receb el-Hanbelî, fıkıh, usûl, tefsir, kelim, ahlak ve tarih sahalarında eserler vermiş, bilhassa Dimaşk ve Kudüs'te hicri VIII. Asırda Hanbelî mezhebinin önderliğini yapmıştır. Farklı alanlarda eserler vermiş olmasına rağmen onun esas ihtisas alanı Hadis ilmidir. Nitekim temel eserlerini bu alanda vermiştir. Hadise dâir çalışmaları eserlerin içinde sayı olarak da çoğunluğu oluşturmaktadır.

İbn Receb el-Hanbelî'nin farklı eserlerden 42 hocasını tespit edebildik. Kendisinin veya öğrencilerinden birisinin bir meşyahası olmadığı sürece bunun zorluğu ortadadır. İbn Receb el-Hanbelî'nin sadece 11 öğrencisini tespit edebildik. Şüphesiz bir kimsenin öğrencilerinin tespiti hocalarını tespitten daha zordur.

İbn Receb, farklı alanlarda eserler vermiştir. Eserlerinin büyük bir çoğunluğu matbûdur. Matbû olan 50 eserine ulaştık ve bunları çalışmamız aşamasında inceledik. Ayrıca kaynaklarda geçip de ulaşamadığımız veya kendisine aidiyeti belli olmayan eserler de vardır.

Bizim tespitlerimize göre eserlerinin dağılım şöyledir: Tefsirle 3; hadis 21; fıkıh 9; kelim 2; rical ve tabakat 4; ahlak ve vaaz 11 olmak üzere toplam 50'dir. Yazma eserler başlığı altında saydığımız 2; kayıp ve ulaşamadığımız 11 ve ona âidiyeti belli olmayan 4 eseri de dâhil edersek toplam 67 eserinden bahsedilebilir.

Sayının belirlenmesinde İbn Receb el-Hanbelî'ye ait olup olmadığı tespit edilemeyen eserler etkili olmuştur. Bazı eserleri de kayıptır. Bu da

¹³² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VI, 216.

sayıyı etkilemektedir. Ayrıca birkaç varacağı bir eser olarak sayanlar olduğu gibi, bazı eserlerinin bölümleri ayrıca basılmış, bunu ayrı bir eser olarak değerlendirip sayıyı artıranlar da olmuştur.

İbn Receb el-Hanbelî ve eserleri, Türkiye’de fazla tanınmamaktadır. Onun gerek ilmî yönü gerekse eserleri üzerinde yapılacak çalışmaların bilgi ve anlayışımıza yeni ufuklar açacağı muhakkaktır.

KAYNAKÇA

Aliyyü’ş-şibl, Ali b. Abdulaziz, *Menhecü İbn Receb el-Hanbelî fi akideti’s-selef*, Dâru’l-Âsime, 1. Basım, Riyad, 1421/2001.

Gufeylî, Abdullah b. Süleyman, *İbn Receb el-Hanbelî ve Eseruhu fi tavzîhi akideti’s-selef*, I-II, Dâru’s-Seyl, Riyad 1418/1998.

İbn Hacer, Şihabuddin Ebü’l-Fadl Askalânî (852/1448), *ed-Dürerü’l-kâmine fi agyâni’l-mieti’s-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Ca’de’l-Hak, 1-V, 2. Basım, Kâhire, 1966/1385.

....., *İnbâu’l-gumr bi ebnâi’l-umur fi’t-târîh*, I-IX, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, Beyrut, 1406/1986.

İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh en-Necdî el-Mekkî (1295/1878), *es-Sühübü’l-vâbile alâ darâihî’l-Hanâbile*, thk. Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyr- Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, I-III, Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, Beyrut, 1416/1996.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dimeşkî (795/1393).

....., *Kavâid fi’l-fıkh el-müsemmâ takriru’l-kavâid ve tahriru’l-fevâid*, thk. İyâd b. Abdullatif b. İbrahin el-Kaysi, Beytül-Efkâri’d-Devliyye, Lübnan, 2004; Aynı eser şu isimle de basılmıştır: *Kavâid fi’l-Fıkhü’l-İslami*, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezher, 1. Basım, Kahire, 1972.

....., *Letaifü’l-maârif fima li-mevasimi’l-’ami mine’l-vazâif*, thk. Yasîn Muhammed es-Sevvâs, Darü İbn Kesîr, 2. Basım, Dimeşk-Beyrut, 1427/2006.

....., *ez-Zeyl alâ Tabakâti’l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin, I-V, Mektebetü’l-Abikân, 2. Basım, Riyad, 1425/2005.

....., *Bugyetü'l-insân fi vezâifi Ramazân*, Mektebetü'l-İslamiyye, Dimaşk, trs.

....., *el-Müntekâ min mu'cemi şüyûh Şihabüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kenderî, Kuveyt, 1426/2006

....., *Şerhu hadîsi: "mâ zi'bâni câiâni"*, ayrıca; Daru's-Selefiyye, 1. Basım, Kuveyt, 1401/1981; 2. Basım, Kuveyt, 1404/1984.

....., *Fadlu ilmi's-selef ale'l-halef*, thk. Mervân Atıyye, Dârü'l-hicre, 1. Basım, Beyrut, 1409/1989.

....., *Kelimetü'l-ihlâs ve tahkiku ma'nâhâ*, ayrıca; thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1. Basım, Dimaşk, 1430/2009, (Tercüme: MADEN Hüseyin, *Tevhid*, Tevhid yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1998.

....., *et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-ta'rîf bi ahvâli dâri'l-bevâr*, ayrıca; thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü dârü'l-beyân, 2. Basım, Dimaşk, 1421/2000.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Fellah Abdullah Hay el-Hanbelî (1089/1697), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 1-VIII, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.

İbnü'l-Mibred, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Hasan b. Abdulhâdi ed-Dimaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî (909/1503), *el-Cevheru'l-munaddad fi tabâkâti Muteahhirî ashâbi Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Âbikân, 5. Basım, Riyad, 1421/2000.

Kehhâle, Ömer Rıza (1407/1987), *Mucemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi'l-kutubi'l-Arabî*, I-XV, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru ihyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, trs.

Sâlihî, Muhammed İsa, *el-Mu'cemü's-şâmîle li't-türasi'l-Arabî*, I-IV, Kahire, 1993.

....., *Tabakâtü'l-huffâz*, thk. Ali Muhammed Ömer, Matbaatu'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, 1. Basım, Kahire, 1973/1393.

TRABZON İL HALK KÜTÜPHANESİ'NDEKİ ARAP DİLİ ve BELÂGATİ KONULU YAZMALAR

Murat SULA*

Özet

Bu çalışma, Trabzon İl Halk Kütüphanesi'nde Arap Dili ve Belâgati alanındaki yazmaların tanıtımını amaçlamaktadır.

Çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte konuyla ilgili genel; birinci bölümde eserlerin yer aldığı kütüphane hakkında özet; ikinci bölümde yazmalara dâir tanıtıcı malûmat verilirken üçüncü bölümde çalışmada takip edilen metot konusunda özet malumat ve son bölümde farklı konulardaki yazmaların listesi konularına göre sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yazma, Arap Dili ve Belâgati, Trabzon, Nahiv, Sarf.

Manuscripts on Arabic Language and Eloquence at Trabzon Public Library

Abstract

Purpose this study is informing about manuscripts at Trabzon İl Halk Kütüphanesi with general information.

This article is consisting of introduction and four sections. In the Introduction we have informed summary knowledge about subject; in the first section we have examined short story of the library; in the second section we have given general information about manuscripts; in the third we have examined short infor-

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati. E-mail: muratsula@gmail.com
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 2

mation about methods of study and in the end section we have presented list of manuscripts.

Key Words: Manuscript, Arabic Language and Rhetoric, Trabzon, Syntax, Morphology.

Giriş

İslâm kültür birikiminde ve kültür karşılaştırmalarında önemli yere sahip olan yazmalar, bilindiği gibi, çoğunluğu matbaanın kullanımı yaygınlaşmadan önce farklı sâiklerle kaleme alınmış el emeği eserlerdir. Bu tür eserlerin dünyada ilk olarak hangi tarihte kim tarafından kaleme alındığı kesin olarak bilinmemekle birlikte İslâm kültüründeki ilk numuneleri, Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti döneminde toplanan Kur'ân'dan Hz. Osman'ın emriyle istinsâh edilen Mushafların teşkil ettiğini söylemek iddialı bir ifâde olmasa gerek.

İslâmiyet'in zuhûrundan sonra Müslüman milletlerin yazı sahasında kısa zamanda önemli ve hızlı ilerleme göstermeleri bu tür eserlerin çoğalmasında ve bunun bir sonucu olarak kütüphanelerin tesisinde önemli etkisi olmuştur.

Türklerin, İslâmiyet'i benimsemelerinden sonra, bu alanda önemli katkılarının olduğu, hatta farklı tarihlerde diğer milletlerden daha çok önemli hizmetlerde buldukları bilinen bir gerçektir. Bu ulus, farklı zaman dilimlerinde tesîs ettikleri devletlerin hâkimiyetindeki topraklarda İslâm kültürünü yaşatma ve gelecek nesillere aktarmada ihtiyaç duyulan müesseselerin vücûda getirilmesinde insanüstü gayret sarf etmişlerdir. Bu tür kuruluşların resmî ve gayr-ı resmî örneklerini, birçoğu hâl-i hazırda ayakta olmasa dahi, Türkiye coğrafyasında farklı bölge, şehir hatta köy ve mahallelerinde görmek mümkündür.

Çalışmamızda, hayatini kaybetmiş veya işlevi değişmiş bu tür müesseselerden Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ne devredilmiş olan yazmalar arasından Arap Dili ve Belâğati konulu olanların tanıtımı esas alınmıştır. Ancak çalışmanın tamamlayıcı unsurlarından olduğunu düşündüğümüz için yazmaların yer aldığı kütüphâne ile yazmalardan sözünü ettiğimiz alanın haricinde Arapça olarak kaleme alınanlar hakkında da genel bilgi sunmak faydalı olacaktır. Bu nedenle, öncelikle kütüphâne ile ilgili, ardından yazmalar hakkında genel bilgi verilecektir.

I- Trabzon İl Halk Kütüphanesi

Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 01 Ekim 1927 tarihinde, şimdiki Atatürk Alanı'nda, daha önce Necmiati Spor Kulübü tarafından kullanılan binada¹ hizmete açılmıştır. 1961 yılında Trabzon Valiliği ve Belediye Başkanlığı'nın işbirliği neticesinde Atapark içinde şimdiki bina yapılmış ve 19 Mayıs 1966 tarihinden itibaren kütüphane hizmetleri burada verilme-ye başlanmıştır.

Kütüphanede 56453 civarında kitap bulunmakta olup, bunların künye bilgilerine bilgisayar otomasyon ortamından ulaşma imkânı sağlanmıştır. Ayrıca, muhtelif konulardaki Arap harflerle matbu 3940 adet eserin de kataloğu hazırlanmış ve okuyucuların hizmetine sunulmuştur².

Kütüphane, resmi kayıtlara göre, 475 cilt yazma eseri barındırmaktadır. Yüksek Lisans tezimizi hazırlarken bu eserler üzerinde yaptığımız genel araştırmada bunlardan 533'ünün Arapça, diğerlerinin ise Osmanlı Türkçesi ile Farsça olarak kaleme alınmış olduğu tespit edilmiştir. Bilindiği üzere bu tür eserler arasında mecmûalar bulunabileceği için sayıları konusunda kesin bir şey söylemek mümkün olmamaktadır.

II- Yazmalar Hakkında Birkaç Söz

Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki yazmalar, diğer kütüphanelerdeki gibi, genel olarak, daha çok sosyal bilimler alan konularında olmakla birlikte çoğunun, o dönemde Osmanlı medreselerinde Arap Dili ve Belâgati, Fıkıh, Kelâm, Tefsir, Hadis, Kırâat, Mantık ve Tasavvuf gibi muhtelif alanlarda ders kitabı olarak okutulanlardan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserlerden, dili Arapça olanların 400 küsuru metin, diğerleri ise şerh, hâşiye ve talik türü eserlerdir.

Yazmalardaki ferâğ ve istinsâh kayıtları, o eserin âdeta kimliğidir. Zira ferâğ kayıtlarda, eserin kim tarafından hangi tarihte, nerede ve hangi amaçla kaleme alındığına dâir bilgilerin yanında müellif nüshası olup olmadığı, müellifin vefatına yakınlığı ve uzaklığı konusunda önemli bilgileri bulmak mümkündür. İstinsâh kayıtları ise genellikle eserin çoğaltılmasıyla ilgili bilgileri ihtivâ etmelerinin yanında az da olsa ferâğ kayıt-

¹ Günümüzde Gazeteciler Cemiyeti olarak kullanılmaktadır.

² Bu bilgiler, 14.01.2013 tarihinde (<http://www.trabzonkulturturizm.gov.tr/belge/1-72074/kutuphanelerimiz.html>) adresinden özetlenerek alınmıştır.

larına ait konularda önemli bilgileri de içerebilirler. Bu iki kayıt açısından eserleri incelediğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız.

Müelliflerin vefat tarihleri dikkate alındığında bu eserlerin, h. II-XIII. aralığında yaşamış yazarlara ait oldukları dikkat çekmektedir. Buna göre, bu eserlerden en eskileri sırasıyla, İmam Azam'ın (150/768) *el-Fıkhu'l-ekber'i* ve *Vasıyyet(u'l-İmâmi'l-a'zam* isimli eserler)i, Müslim el-Kuşeyrî'nin (261/875) *el-Câmiu's-sahîh'i* ile el-Buhârî'nin (256/870) *el-Câmiu's-sahîh'i* iken en yenisi, Müftizâde Muhammed Sadık b. Abdurrahman b. Süleyman el-Erzincânî'nin (1223/1808) *Şerh^{um} alâ Şerhi'l-İstiâre li-İsâmeddîn el-İsferâînî* isimli risâledir.

Yazmaların istinsâh tarihlerini incelediğimizde, bu tarihin, h. III. asrın ikinci yarısı ile XIV. asrın ilk yarısına kadar uzandığı görülmektedir. Bu zaman aralığına göre; Ebu'l-Kâsım, Abdülkerim b. Havzân el-Kuşeyrî'nin (465/1073) *Risâletü'l-Kuşeyrî'si*, müellifin vefat tarihinden yirmi sekiz; Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî'nin (981/1537) *Cilâ'u'l-kulûb'u* on bir yıl ve Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî'nin (911/1505) *el-Câmi'u's-sağîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr'i* beş yıl önce yazılmaları veya çoğaltılmaları nedeniyle müellif nüshası veya müellifin gördüğü nüsha olmaları açısından ayrı bir önem arz etmektedirler.

İstinsâh tarihi itibarıyla bunlardan, h. 806'da istinsâh edilen Rükneddîn Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh'ın (715/1315) *el-Vâfiye fi Şerhi'l-Kâfiye'si*, h. 1135 yılında istinsâh edilen Atalı Veliyyudîn Mustafa b. Hamza'nın (1085/1674) *Netâicu'l-efkâr: Şerhu Izhârî'l-esrâr'ı* ile 1220 tarihinde çoğaltılan Zeynizâde Hasan b. Ahmed'in (1168/1755) *Hallu esrârî'l-ahyâr fi muribi'l-Izhâr'ı* müellifin vefât tarihine en yakın olanlar iken; 1202 yılında kopyalanan Ebû Muhammed Kasım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî'nin (516/1122) *Makâmât'ı* birinci, 1077 yılında istinsâh edilen Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Se'âlibî'nin (429/138) *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâfi ve'l-mensûb'u* ikinci ve 1222 yılında İstinsâh edilen Ebû Ömer Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib'in (646/1249) *el-Kâfiye'si* de bu tarihe uzak olması bakımından üçüncü sırada yer almaktadır. Bunun yanında günümüze en yakın olan yani, en geç tarihte istinsâh edilen ise, h. 1349 tarihini taşıyan ve Erzincanlı Müftizâde Muhammed b. Sadık'ın *Hâşiyetu'l-istiâre* isimli eserdir.

Tarihler arası yoğunluklarına baktığımızda, vefat tarihleri h. X. asrı gösteren yazarların eserlerinin çoğunlukta olduğu dikkat çekmektedir.

Beş ana konu altında ele almayı uygun gördüğümüz eserlerin konularına göre dağılımı; nahiv elli beş; sarf dokuz; altı adeti şiir olmak üzere belâgat on beş ve iki adet sözlük şeklindedir.

Eserlerin fiziki yapılarını incelediğimizde bunların büyük bir kısmının deri ciltli olduğu görülmektedir. Ancak gerek saklama şartlarından kaynaklanan aksaklıklar gerekse eserlerin fiziki özelliklerinden mütevellid bazı husûsiyetler nedeniyle yazmaların çoğunda farklı derecelerde tahribatın ve aşınmanın yanında az sayıda da olsa bir kısmı, üzerinde araştırma yapılamayacak derecede fiziki tahribata ve yıpranmışlığa maruz kalmıştır.

Bu tür eserlerin en önemli özelliklerinden biri de üzerindeki temellük ve nesir ya da şiir tarzındaki vakfiye kayıtlarıdır. Zira bu tür kayıtlar, eserlerin hangi tarihlerde kimler tarafından kullanıldığı ve kimin sahipliğinde/kütüphanesinde yer aldığı husûslarda önemli ipuçları vermektedirler. Bu husûsiyeti dikkate aldığımızda eserlerin bir kısmında nesir halinde, dönemin Aydın valisi Sadullah Paşa tarafından kütüphaneye vakfedildiğine dair vakfiye görülmektedir. Ancak bunların, Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ne nereden geldiğini araştırdığımızda, eserler üzerindeki vakfiye kayıtları ile Cumhuriyet sonrası kütüphane mühürlerinden bunların, Cumhuriyet öncesi muhtemelen medrese veya cami kütüphaneleri şeklinde hizmet veren Hatûniye, Fetvâhane ve Ortahisar gibi yerler ile Trabzon Akçakale'deki Hasan Saka Kütüphanesi ve Akçaabat İlçe Halk Kütüphanesi'nden devredildiği anlaşılmaktadır.

Yazmalar hakkındaki bu genel bilgilerden sonra çalışmamızda takip ettiğimiz metot hakkında şunları söyleyebiliriz.

III- Çalışmada Takip Edilen Metot

Eserleri tanıtırken, hem eserin hem de yazarın isimleri Arapça ve Türkçe olarak verilmiş, ardından gerek eser gerekse eserin yazarıyla ilgili temel bilgilerin bulunabileceği kaynaklara dipnotlarda işâret edilmiş, daha sonra yazmaların fizikî durumlarıyla ilgili olmak üzere; eserin kütüphâne demirbaş numarası; parantez dışında kitabın/risâlenin, parantez içinde ise yazılı kısmın milimetrik olarak ölçüleri; ortalama satır sayısı; hangi varaklar arasında yer aldığı ve yazı çeşidi gösterilmiştir.

Eserlerin tertibinde, öncelikli olarak konuları dikkate alınmış ve beş gruba ayrılmıştır. Her grup kendi içinde metin, metin üzerine yazıl-

miş olan şerh, hâşiye, ta'lik vd. şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralama verilirken hem metinler hem de bu metin üzerindeki diğer eserler arasında kronolojik sıra esas alınmış olup mükerrerlerde eser ve yazar isminin dışındaki bilgiler verilmiştir. Müelliflerin meşhur oldukları lakap ve nisbeleri Latin harflerle yazımında isimlerinden önce verilmiştir. Ayrıca birbirinden bağımsız eser yıldız işaretiyle ayrılmıştır. Bu kısa bilgilerden sonra ilgili alanlardaki eserlerin konularına göre tasnifine geçebiliriz.

IV- Arap Dili ve Belâğati Konulu Yazmalar

Yazmaları konuları itibarıyla tasnif ettiğimizde bunların, a- Nahiv, b- Sarf, c- Belâgat, d- Kasîde, e-Lügat şeklinde beş başlık altında tasnif edilmeleri mümkün görünmektedir.

A- Nahiv

1- كتاب ثمار القلوب في المضاف والمنسوب [Kitabu Simâri'l-kulûbî fi'l-muzâfî ve'l-mensûb], أبو منصور عبد الملك بن محمد التعالي النيسابوري [es-**Se'âlibî**, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed en-Nîsabûrî (429/1038)]³. **D. No:** 270; **Eb.** 206x150 (150x95); **Str.** 25; **Vrk.** 1^b-237^b; **Yz.** Nesih

2- [el-'Avâmil], أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني [el-**Curcânî**, Ebû Bekr, Abdulkâhir b. Abdurrahman (471/1078)]⁴. **D. No:** 265/3; **Eb.** 210x150 (132x80); **Str.** 15; **Vrk.** 56^a-60^a; **Yz.** Nesih

3- -----, **D. No:** 456/2; **Eb.** 170x130 (90x60); **Str.** 11; **Vrk.** 47^a-53^a; **Yz.** Ta'lik

³ Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-'a'yânî ve 'enbâ'u 'ebnâ'i'z-zamân*, (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1397/1977, III/178-180; Şihâbeddîn Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-'Îmâd, *Şezerâtu'z-zehebî fi 'ahbâri men zeheb*, (thk. Abdulkadir el-Arnâvut-Mahmud el-Arnâvut), Beyrut 1413/1993, III/246/247; Mustafâ b. Abdullâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûnî 'an 'esâmi'l-kutubî ve'l-funûn*, İstanbul 1941, I/523; İsmâil Paşa b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifin: 'Esmâ'u'l-mü'ellifin ve 'âsâru'l-musannifin*, İstanbul 1951, I/625; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-'Arabîyye*, Dimaşk 1377/1958, VI/189.

⁴ Ebû'l-Berekât İbnu'l-'Enbârî, *Nuzhetu'l-'elibbâ'î fi tabakâti'l-'udebâ'*, Ürdün 1985, 363-364; Ebû'l-Hasen Cemâleddîn 'Alî b. Yûsuf b. el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvvâtî 'alâ 'enbâ'i'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire 1369/1950, II/188-190; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ'*, (thk. Hasan el-Arnâvut, Hasan el-Esed ve diğerleri), Beyrut 1405/1985, XVIII/432-435; Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Yâfî, *Mir'âtu'l-cinân*, Kahire 1953, III/101.

4- -----, **D. No:** 473/1; **Eb.** 240x150 (140x70); **Str.** 8; **Vrk.** 1^b-13^a; **Yz.** Nesih

5- الإعراب في ضبط عوامل الإعراب [el-Î'râb fî zabtı 'Avâmîl'l-i'râb], إبراهيم بن أحمد [el-Cezerî, İbrahim b. Ahmed (675/1275)]⁵. **D. No:** 358; **Eb.** 208x132 (143x75); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-81^a; **Yz.** Ta'lik

6- يعقوب بن يوسف سيد علي البرسوي [Mu'ribu'l-'Avâmîl'l-'atîk], يعقوب بن يوسف Seyyid Ali (931/1524)]⁶. **D. No:** 457/2; **Eb.** 200x145 (145x80); **Str.** 15; **Vrk.** 79^a-139^b; **Yz.** Ta'lik

7- شرح العوامل [Şerhu'l-'Avâmîl], يحيى بن نصح بن إسرائيل [Yahya b. Nasûh b. İsrail (950/1543)]⁷. **D. No:** 353/3; **Eb.** 200x150 (170x95); **Str.** 25; **Vrk.** 87^a-102^a; **Yz.** Ta'lik

8- -----, **D. No:** 547/3; **Eb.** 200x145 (145x80); **Str.** 17; **Vrk.** 140^a-165^b; **Yz.** Ta'lik

9- ملححة الإعراب [Mulhatu'l-i'râb], أبو محمد، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري [el-Harîrî, Ebû Muhammed, el-Kâsim b. Ali b. Muhammed b. Osman, el-Basrî (516/1122)]⁸. **D. No:** 343/1; **Eb.** 217x162 (165x90); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-64^a; **Yz.** Nesih

⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1180.

⁶ Kaynaklarda tespit edilemedi.

⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1179; Br., Gal., I/287; Suppl., I/504.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, IV/63-68; Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ': 'İrşâdu'l-'erîbi 'ilâ ma'rifeti'l-'edîb*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1993, XVI/261-293; Şihâbeddîn Ebû'l-Fellâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-Îmâd, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut 1376, IV/1258; Ebû'l-Fidâ, İbn Kesîr, *el-Bidâyetü ve'n-nihâye*, Beyrut 1989, XII/191-192; Cemâleddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrîberdî el-'Atâbekî, *en-Nucûmu'z-zâhire^{ti} fi mulûki Mısır^e ve'l-Kâhire*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn), Beyrut 1403/1992, V/235; Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât^e fi tabakâti'l-luğaviyyîn^e ve'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Mısır 1963, II/257/259; Ahmed b. Mustafâ, Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde^{ti} ve misbâhu's-siyâde^{ti} fi mevzû'âti'l-'ulûm*, Beyrut 1405/1985, I/206/207; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-İber^e fi haberi men ğaber*, (thk. Salahaddîn el-Muncid), Kuveyt 1996, IV/38; Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfî es-Subkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî), Kahire trs., VII/266-270.

10- المصباح [el-Mısbâh], ناصر بن عبد السيد المطرزي [el-Mutarrızî, Ebu'l-Mekârim, Nâsir b. Abdusseyyid (610/1213)]⁹. **D. No:** 409/1; **Eb.** 175x120 (95x60); **Str.** 9; **Vrk.** 1^a-39^a; **Yz.** Nesih

11- -----, **D. No:** 473/3; **Eb.** 204x150 (140x70); **Str.** 12; **Vrk.** 74^a-99^a; **Yz.** Nesih

12- -----, **D. No:** 2967/2; **Eb.** 190x125 (125x70); **Str.** 11; **Vrk.** 43^a-62^a; **Yz.** Ta'lik

13- شرح المصباح [ed-Dav': Şerhu'l-Mısbâh], تاج الدين، بدر الدين محمد بن محمد [el-İsferâyînî, Bedreddin, Muhammed b. Muhammed (684/1285)]¹⁰.

D. No: 131; **Eb.** 207x150 (147x75); **Str.** 13; **Vrk.** 1^b-145^a; **Yz.** Ta'lik

14- -----, **D. No:** 195; **Eb.** 267x180 (142x91); **Str.** 14; **Vrk.** 1^a-148^a; **Yz.** Ta'lik

15- -----, **D. No:** 189; **Eb.** 230x165 (137x75); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-162^a; **Yz.** Nesih.

16- -----, **D. No:** 445; **Eb.** 185x135 (100x70); **Str.** 11; **Vrk.** 1^a-189^a; **Yz.** Ta'lik.

17- حسن باشا علاء الدين الأسود [el-İftitâh: Şerhu'l-Mısbâh], Hasan Paşa, Alâaddîn el-Esved (827/1424)]¹¹. **D. No:** 380; **Eb.** 210x147 (158x90); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-113^a; **Yz.** Nesih

18- -----, **D. No:** 465; **Eb.** 180x130 (130x80); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-75^a; **Yz.** Ta'lik.

⁹ Sıddık b. Hasen el-Kinnevcî, 'Ebcedu'l-'ulûm, (hzr., Abdulcebbâr Zekkâr), Dıışak 1978, II/311; III/11.

¹⁰ İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-zeheb, VII/320; Ahmed b. Mustafâ Taşköprizâde, eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Oşmâniyye, Beyrut 1975, I/100-102; Kehhâle, Mu' cemu'l-müellifin, XI/180; Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, II/1708; el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-' ârifin, II/134; Br., Suppl., I/514.

¹¹ Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, II/1708. el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-' ârifin, I/287; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333/1914, I/271-272; Kehhâle, Mu' cemu'l-müellifin, III/246-247; Br., Suppl., I/514.

19- حاشية على شرح دياحة المصباح [Hâşiyet^{un} 'alâ Şerhi dîbâceti'l-Mısbâh],
يعقوب بن يوسف سيد علي البرسوي [Seyyid Ali, Yakup b. Yusuf el-Bursavî (931/1525)
] ¹². **D. No:** 457/1; **Eb.** 200x145 (145x80); **Str.** 21; **Vrk.** 1^a-77^a; **Yz.** Ta'lik

20- عبد اللطيف بن جلال الدين محمد القزويني [Şerhu'd-Dav'],
Abdullatîf b. Celâleddîn Muhammed (853/1449)] ¹³. **D. No:** 443; **Eb.**
165x120 (140x105); **Str.** 20; **Vrk.** 1^a-119^a; **Yz.** Ta'lik.

21- حاشية المصباح [Hâşiyetu'l-Mısbâh] Anonim ¹⁴. **D. No:** 207; **Eb.**
210x155 (145x75); **Str.** 17; **Vrk.** 1^b-133^a; **Yz.** Ta'lik

22- -----, **D. No:** 414; **Eb.** 180x120 (117x70); **Str.** 13-15; **Vrk.** 1^a-
143^a; **Yz.** Ta'lik

23- أبو عمر، عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب [el-Kâfiye],
Ebû Ömer, Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (646/1249)] ¹⁵. **D. No:** 265/1; **Eb.**
210x150 (132x80); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-27^a; **Yz.** Nesih

24- -----, **D. No:** 456/1; **Eb.** 170x130 (90x60); **Str.** 7; **Vrk.** 1^a-46^a;
Yz. Ta'lik

25- -----, **D. No:** 2967/1; **Eb.** 190x125 (125x70); **Str.** 11; **Vrk.** 1^a-
42^a; **Yz.** Ta'lik

26- الوافية في شرح الكافية (كتاب متوسط) [el-Vâfiyet^u fi şerhi'l-Kâfiye (Kitab^{un} Mu-
tevesıt)], ركن الدين أبو محمد حسن بن محمد بن شرفشاه الأسترابادي [el-Esterâbâdî, Rukneddîn,
Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh (715/1315)] ¹⁶. **D. No:** 127; **Eb.** 205x150
(136x80); **Str.** 15-17; **Vrk.** 1^b-158^b; **Yz.** Ta'lik

¹² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1709; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfin*, I/547.

¹³ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1709; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfin*, I/616; Br., *Gal.*, I/293;
Suppl., I/514.

¹⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1708-1709.

¹⁵ ez-Zehebî, *en-Nubelâ*, XXIII/246; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, III/248-250; el-Kinnevcî,
Ebcedu'l-'ulûm, III/34-35; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*; II/1370; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfin*, I/654.

¹⁶ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, IX/231; Muhammed el-Emîn, *A' yânu'ş-şî' a*, Beyrut
1986, V/238-239; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VI/35; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*,
III/286; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1370; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfin*, I/283.

27- -----, **D. No:** 129; **Eb.** 203x143 (155x80); **Str.** 17; **Vrk.** 1^b-170^b;
Yz. Ta'lik

28- -----, **D. No:** 203; **Eb.** 242x160 (175x95); **Str.** 15; **Vrk.** 1^b-172^b;
Yz. Nesih

29- -----, **D. No:** 404; **Eb.** 183x130 (117x75); **Str.** 16; **Vrk.** 1^b-164^b;
Yz. Ta'lik

30- شهاب الدين بن شمس الدين عمر [el-Hindî fî şerhi'l-Kâfiye], الزاوي الدولتآبادي الهندي [ed-Devletâbâdî, Şihâbeddîn b. Şemseddîn b. Ömer ez-Zâvilî el-Hindî (849/1446)]¹⁷. **D. No:** 399; **Eb.** 203x123 (157x75); **Str.** 21;
Vrk. 1^a-178^a; **Yz.** Ta'lik

31- نور الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي [el-Fevâidu'z-Ziyâiyye], الشيرازي [el-Câmî, Nûreddin, Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî (898/1492)]¹⁸. **D. No:** 191; **Eb.** 208x155 (102x65); **Str.** 9; **Vrk.** 1^a-408^b;
Yz. Rik'a

32- -----, **D. No:** 252; **Eb.** 207x140 (150x72); **Str.** 21; **Vrk.** 1^a-178^b;
Yz. Nesih

33- -----, **D. No:** 415; **Eb.** 170x105 (120x59); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-311^a;
Yz. Nesih

34- حاشية عصام الدين على الفوائد الضيائية [Hâşiye^{tu} 'Îsâmeddin ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye], عصام الدين إبراهيم بن محمد عريشاه الإسفرائيني [Arabşah, 'Îsâmeddîn, İbrahim b. Muhammed el-Îsferâyînî (944/1537)]¹⁹. **D. No:** 149; **Eb.** 235x172 (165x95);
Str. 20; **Vrk.** 5^a-112^b; **Yz.** Ta'lik

35- -----, **D. No:** 150; **Eb.** 275x195 (170x115); **Str.** 18; **Vrk.** 1^a-239^b;
Yz. Nesih

¹⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1371.

¹⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VII/360; Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-nu' mâniyye*, I/159-160; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1372; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-' ârifin*, I/534; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, V/122.

¹⁹ Şezerâtu'z-zeheb, VII/291; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/ 1372; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-' ârifin*, I/ 26; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, I/101.

36- الإفصاح على الكافية [el-İfsâh ale'l-Kâfiye], Anonim²⁰. **D. No:** 244; **Eb.** 203x135 (157x73); **Str.** 21; **Vrk.** 1^b-198^a; **Yz.** Ta'lik

37- الإيضاح: شرح المفصل [el-Îzâh: Şerhu'l-Mufasssal], أبو عمر، عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب [**İbnu'l-Hâcib**, Ebû Ömer, Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (646/1249)]²¹. **D. No:** 226; **Eb.** 243x173 (197x120); **Str.** 29; **Vrk.** 1^a-225^a; **Yz.** Ta'lik

38- -----, (I. cilt), **D. No:** 206; **Eb.** 232x170 (170x115); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-313^a; **Yz.** Nesih

39- الألفية [el-Elfiyye], جمال الدين أبو عبد الله، محمد بن عبد الله ابن مالك الطائي [**İbn Mâlik**, Cemaleddîn Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdullah et-Tâ'î (672/1275)]²². **D. No:** 236/6; **Eb.** 205x145 (155x80); **Str.** 15; **Vrk.** 74^a-109^a; **Yz.** Nesih

40- -----, **D. No:** 397/2; **Eb.** 196x147 (165x75); **Str.** 25; **Vrk.** 195^a-214^b; **Yz.** Ta'lik

41- شرح ألفية ابن مالك [Şerhu Elfiyyeti'bnî Mâlik], أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن ابن عقييل [**İbn 'Akîl**, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman (769/1367)]²³. **D. No:** 281; **Eb.** 215x155 (145x80); **Str.** 15; **Vrk.** 1^b-279^b; **Yz.** Nesih

42- شرح ألفية ابن مالك [Şerh Elfiyyeti'bni Mâlik], أبو زيد، عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي [el-Mekkûdî, Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Ali b. Sâlih (807/1405)]²⁴.

D. No: 454; **Eb.** 206x150 (150x80); **Str.** 16; **Vrk.** 1^a-247^a; **Yz.** Nesih

²⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/ 133; II/1373.

²¹ el-Kinnevcî, *Ebcedu'l- ulûm*, III/53-54; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, VII/46-53; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu' ât*, II/351-352; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1774; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-'A'lâm: Kâmûsu terâcim li'eşheri'r-ricâlî ve'n-nisâ'î mine'l-'Arabî ve'l-muste'rabîn ve'l-musteşrikîn*, Beyrut 2002, IX/272.

²² es-Subkî, *Tabakât*, V/28; el-Kinnevcî, *Ebcedu'l- ulûm*, III/33-34; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/ 151; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l- ârifîn*, II/130; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplemanbant*, I/522.

²³ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu' ât*, II/46-47; Şihâbeddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi 'a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, (thk. Muhammed Seyyid Câdî'l-Hakk), Kahire 1385/1996, II/266-269; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, XI/215; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/152; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, VI, 70.

²⁴ el-Kinnevcî, *Ebcedu'l- ulûm*, III/53-54; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/152; el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l- ârifîn*, I/529; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, V/156; Br., Gal., II/25.

43- [el-Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik], المنهج السالك إلى ألفة ابن مالك -43, أبو عبد الله، محمد بن داود بن نور الدين أبو الحسن علي بن محمد الأشموني [el-Eṣmûnî, Nûreddîn Ebu'l-Hasan, Ali b. Muhammed (900/1495)]²⁵. **D. No:** 264; **Eb.** 210x155 (163x115); **Str.** 15; **Vrk.** 1^b-332^a; **Yz.** Nesih

44- [el-Mukaddimetu'l-âcurrûmiyye], أبو عبد الله، محمد بن داود بن آجروم الصنهاجي [İbn Âcurrûm, Ebû Abdullah, Muhammed b. Davûd es-Sanhacî (728/1326)]²⁶. **D. No:** 2971; **Eb.** 180x125 (123x75); **Str.** 18; **Vrk.** 1^b-9^a; **Yz.** Ta'lik

45- [Şerhu Lubbi'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb li'l-İsferâyînî], شرح لب الأبواب في علم الإعراب للإسفرائيني -45, جمال الدين عبد الله بن محمد بن أحمد النقره كار النيسابوري [en-Nukrekâr, Cemâleddîn, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsabûrî (776/1374)]²⁷. **D. No:** 402; **Eb.** 190x135 (123x90); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-234^b; **Yz.** Ta'lik

46- [Şerhu'l-Muğnî li'l-Çarperdî], شرح المغني للحاربردي -46, بدر الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد العمري الميلاني [el-Meylânî, Bedreddîn, Muhammed b. Abdurrahîm b. Muhammed el-Ömerî (811/1408)]²⁸. **D. No:** 344; **Eb.** 206x150 (145x80); **Str.** 13-15; **Vrk.** 1^a-160^a; **Yz.** Nesih

47- [Kâşifü'l-kınâ': Şerhu Kavâ'idî'l-i'râb], كاشف القناع: شرح قواعد الإعراب -47, عبد الوهاب بن عبد الكريم، عبد الكريم زاده [Abdulkerimzâde, Muhammed b. Abdulvehhâb b. Abdulkerim (975/1567)]²⁹. **D. No:** 254/1; **Eb.** 200x125 (146x61); **Str.** 21; **Vrk.** 1^a-87^a; **Yz.** Nesih

²⁵ Kehmâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, VII/184; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/739; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-' ârifin*, I/739.

²⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, I/238-239; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VI/26; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1796; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-' ârifin*, II/145; Br., *Suppl.*, II/332-335; Kehmâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, XI/215.

²⁷ el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, II/392-393; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VI/242; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1546; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-' ârifin*, I/467; Kehmâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, VI/108.

²⁸ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1751; Kehmâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, X/158; Br., *Suppl.*, II/257.

²⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/124.

48- أبو [Hallu ma'âkîdî'l-kavâ'id li'bni Hişâm], حل معاهد القواعد لابن هشام- [es-Sivâsî, Ebu's-Senâ, Ahmed b. Muhammed ez-Zeylî, (1009/1600)]³⁰. **D. No:** 254/2; **Eb.** 200x125 (146x61); **Str.** 21; **Vrk.** 39^a-151^b; **Yz.** Nesih

49- محمد بن بير علي البركوي [**Birgîvî**, Muhammed b. Pîr Ali (981/1573)]³¹. **D. No:** 265/2; **Eb.** 210x150 (132x80); **Str.** 15; **Vrk.** 29^a-55^a; **Yz.** Nesih

50- ولي [Netâicu'l-efkâr: Şerhu İzhârî'l-esrâr], شرح إظهار الأسرار- [**Adalı**, Veliyyuddîn, Mustafa b. Hamza (1085/1674'ten sonra)]³². **D. No:** 331; **Eb.** 215x130 (154x63); **Str.** 21; **Vrk.** 1^a-135^a; **Yz.** Nesih

51- -----, **D. No:** 332; **Eb.** 215x140 (157x72); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-138^a; **Yz.** Nesih

52- -----, **D. No:** 261; **Eb.** 225x165 (165x95); **Str.** 15; **Vrk.** 1^b-186^a; **Yz.** Nesih

53- Hallu esrârî'l-ahyâr fî Mu'ribî'l-İzhâr], حل أسرار الأحيار في معرب الإظهار [**Zeynîzâde**, Hasen b. Ahmed (1168/1755)]³³. **D. No:** 278; **Eb.** 207x154 (170x90); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-159^b; **Yz.** Nesih

محمد بن عبد الغني الأردلبي [Şerhu Unmûzec li'z-Zemahşerî], شرح أمودج للزمخشري 54- [el-**Erdebilî**, Muhammed b. Abdulganî (1036/1627)]³⁴. **D. No:** 328; **Eb.** 206x150 (145x75); **Str.** 10-13; **Vrk.** 1^a-99^a; **Yz.** Nesih

³⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*; I/124; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, I/150; II/104.

³¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/117; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/252; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-'a'lâm*, İstanbul 1306-1316, I/223.

³² İsmâil Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûni fi'z-zeylî alâ Keşfi'z-zunûni an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, İstanbul 1364/1945, II/620; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/441.

³³ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, I/326; İlyân Serkis, *Mu' camu matbû' âti'l-' Arabiyye^{ti} ve'l-mu' arrabe*, Mısır 1927, II/992; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, III/311; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/321-322.

³⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/185; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/275; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, X/178.

55- -----, **D. No:** 320; **Eb.** 197x135 (150x65); **Str.** 17; **Vrk.** 1^b-51^a; **Yz.** Ta'lik

B- Sarf

56- عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب [eş-Şâfiye^{tu} fi't-tasrîf], **İbnu'l-Hâcib**, Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr (646/1249)]³⁵. **D. No:** 2946/19; **Eb.** 213x160 (155x85); **Str.** 23; **Vrk.** 128^a-146^b; **Yz.** Ta'lik

57- زكريا [el-Menâhîcu'l-kâfiye^{tu} fî şerhi'ş-Şâfiye], شرح الكافية في المناهج الشافية -57 [el-Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed el-Misrî (926/1520)]³⁶. **D. No:** 231; **Eb.** 204x145 (140x92); **Str.** 9; **Vrk.** 1^a-310^a; **Yz.** Nesih

58- حاشية على شرح تصريف العزي للفتازاني [Hâşiye^{tun} alâ Şerhi Tasrîfi'l-izzî li't-Taftâzânî], محمد بن عمر الحلبي [el-Halebî, Muhammed b. Ömer (850/1446)]³⁷. **D. No:** 410/2; **Eb.** 175x130 (130x90); **Str.** 19; **Vrk.** 30^a-56^a; **Yz.** Ta'lik

59- أحمد بن علي بن مسعود ديكفوز [Şerhu Merâhî'l-ervâh], شرح مراح الأرواح [**Dikgöz**, Ahmed b. Ali b. Mesûd (860/1456)]³⁸. **D. No:** 236/10; **Eb.** 205x145 (135x65); **Str.** 17; **Vrk.** 113^a-142^a; **Yz.** Nesih

60- محمد بن بير علي البركيوي [Kifâyetu'l-mubtedî fi't-tasrîf], كفاية المبتدي في التصريف [**Birgivi**, Muhemmed b. Pîr Ali (981/1573)]³⁹. **D. No:** 250/2; **Eb.** 195x135 (142x71); **Str.** 15; **Vrk.** 32^a-73^b; **Yz.** Nesih

61- -----, **D. No:** 236/1; **Eb.** 205x142 (145x75); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-20^b; **Yz.** Ta'lik

³⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, III/248-250; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, VI/360-361; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/234; el-Kinnevcî, *Ebcedu'l- ulûm*, III/34-35; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1028; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, I/655; Br., *Gal.*, I/305; Br., *Suppl.*, I/535.

³⁶ Ebû'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi 'a'yani'l-mieti'l-âşire*, (thk. Cebrâil Suleymân Cebbûr), Beyrut 1979, I/196-207; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, VIII/134; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1021; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, I/374; Br., *Suppl.*, I/536.

³⁷ Br., *Suppl.*, II/532.

³⁸ Taşköprizâde eş-Şakâiku'n-nu' mâniyye, 130-131; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1650; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, I/131; Br., *Suppl.*, II/14; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifin*, I/220.

³⁹ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, II/252; Br. *Gal.*, II/21; *Suppl.*, II/14.

62- إمعان الأنظار ['Îm'anu'l-'anzâr], محمد بن بير علي البركوي [**Birgivî**, Muhammed b. Pîr Ali (981/1573)]⁴⁰. **D. No:** 250/1; **Eb.** 195x135 (117x65); **Str.**19; **Vrk.** 1^a-30^b; **Yz.** Ta'lik

63- شرح البناء [Şerhu'l-Binâ], محمد بن حميد الكوفي [el-**Kûfi**, Muhammed b. Hamîd (1168/1755)]⁴¹. **D. No:** 303/1; **Eb.**230x129 (152x69); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-28^b; **Yz.** Nesih

64- شرح الأمثلة [Şerhu'l-Emsile], محمد الحاج حميد الكفوي [el-**Kefevî**, Muhammed el-Hâc Hamîd (1174/1761)]⁴². **D. No:** 303/2; **Eb.** 230x129 (152x69); **Str.** 19; **Vrk.** 30^a-57^a; **Yz.** Nesih

C- Belâğat

65- رسالة في العروض [Risale^{tun} fi'l-'Arûz], صدر الشريعة الأصغر, عبيد الله بن مسعود بن محمد, صدر الشريعة الأصغر [Sadru'ş-şerî'ati'l-asgar, Ubeydullah b. Mesûd b. Muhammed (747/1347)]⁴³. **D. No:** 359/18; **Eb.** 200x120 (152x75); **Str.** 21; **Vrk.** 125^a-126^a; **Yz.** Ta'lik

66- شرح تلخيص المفتاح (مختصر المعاني) [Şerhu Telihîsi'l-miftâh (Muhtasaru'l-ma'ânî)], رسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني [et-**Taftâzânî** Sadeddîn, Mesûd b. Ömer (791-1389)]⁴⁴. **D. No:** 476; **Eb.** 210x150 (130x65); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-230^b; **Yz.** Ta'lik

67- شرح مفتاح العلوم للسكاكي [el-Mısbâh^u fi şerhi Miftâhi'l-'ulûm li's-Sekkâki], أبو الحسن, علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني [el-**Curcânî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (816/1413)]⁴⁵. **D. No:** 154; **Eb.** 272x180 (210x125); **Str.** 25; **Vrk.** 1^b-194^b; **Yz.** Ta'lik

⁴⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1086; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/252; Br., *Suppl.*, II/657.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/332; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, II/7.

⁴² Kaynaklarda tespit edilemedi.

⁴³ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/2021; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, I/649; Serkis, *Mu' cemu'l-matbû' ât*, II/1199; Br. *Gal.*, I/227; *Suppl.*, II300-301; ez-Ziriklî, IV/354.

⁴⁴ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine*, IV/350; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/474; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/430; Br. *Gal.*, I/295; *Suppl.*, I/518; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, I/228.

⁴⁵ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu' ât*, II/196/197; Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli karni't-tâsi'*, Beyrut, trs., V/328-330; el-Kınnevî, *Ebcedu'l-*

علاء الدين [Risale^{tu}n fî beyâni'mecâz ve'l-isti'are], رسالة في بيان الجواز والاستعارة-68، علي بن محمد القوشجي [Ali Kuşçu 'Alâaddîn Ali b. Muhammed es-Semerkindî, (879/1474)]⁴⁶. **D. No:** 359/13; **Eb.** 200x120 (152x75); **Str.** 21; **Vrk.** 67^a-71^b; **Yz.** Nesih

روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار للزمخشري-69 [Ravzu'l-ahbârî'l-muntahab^u min Rabî'i'l-ibrâr li'z-Zemahşerî], محيي الدين محمد بن قاسم بن يعقوب [Muhÿiddîn Muhammed b. Kâsim b. Yakub (940/1533)]⁴⁷. **D. No:** 401; **Eb.** 185x140 (112x70); **Str.** 15; **Vrk.** 1^a-174^b; **Yz.** Nesih

شرح رسالة الاستعارة لأبي القاسم الليثي-70 [Şerhu Risâleti'l-isti'are li-Ebi'l-Kâsim el-Leysî], عصام الدين إبراهيم بن محمد الإسفرائي [Arabşah, İsameddîn, İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (951/1544)]⁴⁸. **D. No:** 237/2; **Eb.** 205x150 (156x90); **Str.** 15; **Vrk.** 28^a-42^b; **Yz.** Nesih

71- -----, **D. No:** 375/3; **Eb.** 235x167 (163x85); **Str.** 21; **Vrk.** 18^a-28^b; **Yz.** Ta'lik

حاشية الاستعارة لعصام الدين الإسفرائي-72 [Hâşiyetu'l-isti'âre li 'İsameddîn el-İsferâyînî], محمد صادق بن السيد عبد الرحيم الأرنجاني الشهير بمفتي زاده [Müftizâde, Muhammed b. Sadık b. Abdurrahman el-Erzincânî (1223/1808)]⁴⁹. **D. No:** 211; **Eb.** 204x145 (155x80); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-171^b; **Yz.** Nesih

نتائج الأنظار ومحصل أفكار الأفيان في الفرائد السنية-73 [Netaicu'l-'enzâr ve muhassılı 'ebkârî'l-'efkâr fi'l-Fera'idi's-seniyye], أبو النافع أحمد بن محمد بن إسحاق الغازآبادي [el-

' ulûm, III/57; Kehhâle, Mu' cemu'l-müellifin, VII/216; Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, II/1736; el-Bağdâdî, Hediyetu'l-'ârifin, I/729; Br., Gal., I/739; Br., Suppl., I/650.

⁴⁶ Taşköprizâde, Miftahu's-sa' âde, I/97-100; el-Bağdâdî, Hediyetu'l-'ârifin, I/736; Mehmed Süreyya, Sicill-i 'Osmânî yâhud Tezkire-i meşâhîr-i 'Osmâniyye, İstanbul 1308, III/486; Br., Gal., II/235; Br., Suppl., II/330.

⁴⁷ Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, I/833, 916; el-Bağdâdî, Hediyetu'l-'ârifin, II/235; Br., Gal., I/292; Br., Suppl., I/512.

⁴⁸ Kâtib Çelebî, Keşfu'z-zunûn, I/845, 916; el-Bağdâdî, Hediyetu'l-'ârifin, I/26; Br., Gal., II/247; Br., Suppl., II/250.

⁴⁹ el-Bağdâdî, Hediyetu'l-'ârifin, II/355; Kehhâle, Mu' cemu'l-müellifin, X/76.

Kazabâdî, Ebu'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak (1163/1750)]⁵⁰. **D. No:** 375/1; **Eb.** 235x167 (145x85); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-15^b; **Yz.** Nesih

D- Şiir

74- [Şerhu Dîvânı Ebi't-Tayyib el-Mutenebbî], (II. Cilt), [**el-Vâhidî**, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed (468/1075)]⁵¹. **D. No:** 407; **Eb.** 180x130 (145x90); **Str.** 21; **Vrk.** 1^a-230^a; **Yz.** Nesih

75- [el-Kasîdetu't-Tantarâniyye], معين الدين أبو نصر أحمد عبد الرزاق الطنطراي [et-**Tantarâni**, Mu'înuddîn, Ebû Nasr, Ahmed b. Abdurrazzâk (485/1092)]⁵². **D. No:** 263/ 11; **Eb.** 220x150 (155x75); **Str.** 15; **Vrk.** 78^a-79^a; **Yz.** Ta'lik

76- [Şerhu'l-Kasîdeti't-Tantarâniyye], نعمة الله بن روح الله [**el-Kerbelâini**, Nimetullah b. Ravhullah el-Husnâ]⁵³. **D. No:** 379/4; **Eb.** 210x140 (155x80); **Str.** 15; **Vrk.** 167^a-185^a; **Yz.** Ta'lik

77- [Lâmiyyetu'l-'acem], أبو إسماعيل، مؤيد الدين حسن بن علي الطغرائي [et-**Tuğrâ'i**, Ebû İsmail, Mueyyiduddîn, Hasen b. 'Ali (513/1119)]⁵⁴. **D. No:** 263/10; **Eb.** 220x150 (155x50); **Str.** 15; **Vrk.** 76^a-78^a; **Yz.** Ta'lik

78- [Advâu'l-behce^{ti} fî ibrâzı dekâ'ikı'l-Munferice], زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري [**el-Ensârî**, Zeyneddîn Ebû Yahya,

⁵⁰ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfîn*, I/175; Br., *Suppl.*, II/260; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, II/81; Ahmed Cevdet Bey, *Tefsîr Tarihi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kısmı, No: 3814, s. 147; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I/404.

⁵¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, 3/303; el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvvât*, 2/223; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I/809; ez-Ziriklî, *el-A' lâm*, 4/255.

⁵² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1340; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârîfîn*, I/80; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, I/272; Br., *Suppl.*, I/446.

⁵³ Aka Bozork et-Tahraânî, *ez-Zer'â ilâ tesânîfi'ş-Şi'a*, V/1214, sayı: 7790.

⁵⁴ Salâhaddîn Halîl b. 'Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafâ), Beyrut 1420/2000, XI/93-96; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a' yân*, I/200-203; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, IV/41-43; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1989, IV/190; İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-'elibbâ*, II/73; Muhammed el-Emîn, *A'yânu'ş-Şi'a*, Beyrut 1986, VII/27; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, II/36; ez-Ziriklî, *el-A' lâm*, II/267; ez-Zehebî, *en-Nubelâ*, XIX/454; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1537.

Zekeriyya b. Muhammed (926/1520)]⁵⁵. **D. No:** 237/1; **Eb.** 210x150 (150x78); **Str.** 19; **Vrk.** 1^a-27^a; **Yz.** Ta'lik

79- فتح باب الإسعاد في شرح قصيدة بانة سعاد [Fethu bâbî'l-is'âd fî şerhi Kasîdeti Bânet Su'âd], نور الدين علي بن سلطان القاري [Ali el-Kârî, Nûreddîn Ali b. Sultân (1014/1606)]⁵⁶. **D. No:** 462; **Eb.** 200x150 (145x82); **Str.** 17; **Vrk.** 1^a-30^a; **Yz.** Nesih

E- Lügat

80- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي [Muhtârû's-Sihâh], مختار الصحاح [er-Râzî, Zeyneddîn Ebû Abdullâh, Muhammed b. Ebî Bekr (660/1260)]⁵⁷.

D. No: 161; **Eb.** 263x184 (190x110); **Str.** 23; **Vrk.** 1^b-190^b; **Yz.** Nesih

81- -----, **D. No:** 461/2; **Eb.** 205x155 (145x80); **Str.** 17; **Vrk.** 18^b-343^b; **Yz.** Nesih

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Kısmı, No: 3814.

Muhammed el-Emîn, *A 'yânu's-şî'a*, I-XIV, Beyrut 1986.

el-Bağdâdî, İsmâil Paşa b. Muhammed Emîn b. Mir Selim el-Bâbânî, *Hediyetu'l-'ârifîn: 'Esmâ'u'l-mü'ellifîn ve 'âşâru'l-musannifîn*, I-II, İstanbul 1951.

-----, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn' an 'esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, I-II, İstanbul 1364/1945.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Beyrut 1989.

⁵⁵ el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ire*, I/196-207; ez-Zehebî, *Şezerâtu'z-zeheb*, VIII/134-136; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1364; Br., *Gal.*, II/100; Br., *Suppl.*, II/474; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, IV/182.

⁵⁶ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbullah el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-'eser fi a'yani'l-karni'l-hâdî 'aşr*, Beyrut 1284, III/185-196; ez-Ziriklî, *el-A' lâm*, V/166; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, I/751-753; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, VIII/100-101.

⁵⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1072-1073; el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, II/127; ez-Ziriklî, *el-A' lâm*, VI/279; Kehhâle, *Mu' cemu'l-müellifîn*, IX/112; Br., *Suppl.*, I/196.

Brockelmann, Carl, *Gal., Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, Carl, *Suppl., Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementambant*, I-III, Leiden.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333/1914.

es-Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli karni't-tâsi'*, I-VI, Beyrut, trs.

el-Ğazzî, Ebu'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi 'a'yani'l-mieti'l-âşire*, thk. Cebrâ'îl Suleymân Cebbûr, I-III, Beyrut 1979.

İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbeddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî, *ed-Dureru'l-kâmine^{tu} fi 'a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câdi'l-hakk, I-IV, Kahire 1385/1996.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-'a'yân ve 'enbâ'u 'ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, I-VIII, Beyrut 1397/1977.

İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-'Atâbekî, *en-Nucûmu'z-zâhire^{tu} fi mulûki Mısır^e ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, I-XVI, Beyrut 1403/1992.

İbnu'l-İmâd, Şihâbeddîn Ebû'l-Fellâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zehebî fi 'ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâvut-Mahmud el-Arnâvut, I-X, Beyrut 1413/1993.

-----, *Tezkiretu'l-huffâz*, I-V, Beyrut 1376.

İbnu'l-'Enbârî, Ebû'l-Berekât, *Nuzhetu'l-'elibbâ' fi tabakâti'l-'udebâ'*, Ürdün 1985.

İbnu'l-Kıftî, Ebû'l-Hasen Cemâleddîn Alî b. Yûsuf, *'İnbâhu'r-ruvvâti 'alâ 'enbâ'i'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, I-III, Kahire 1369/1950.

İlyân Serkis, *Mu'camu matbû'âti'l-'Arabiyye^{ti} ve'l-m'arrabe*, I-II, Mısır 1927.

el-Kınnevcî, Sıddîk b. Hasan, *'Ebcedu'l-'ulûm*, hzr. Abdulcebbâr Zekkâr, I-III, Dimşak 1978.

Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdullâh, *Keşfu'z-zunûni 'an 'esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, I-II, İstanbul 1941.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-mü'ellifin: Terâcimu musannif'l-kütübî'l-'Arabîyye*, I-XV, Dimaşk 1377/1958.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmânî yâhud Tezkire-i meşâhîr-i 'Osmâniyye*, I-IV, İstanbul 1308.

el-**Muhibbî**, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbullah ed-Dimaşkî, *Hulâsatu'l-eşeri fi 'a'yani'l-karni'l-hâdî 'aşr*, I-IV, Beyrut 1284.

es-**Safedî**, Salâhaddîn Halîl b. 'Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafâ, I-XXIX, Beyrut 1420/2000.

es-**Subkî**, Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi *Tabakâtu'ş-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, I-X, Kahire trs.

es-**Suyûtî**, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'âtî fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-II, Mısır 1963.

Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-'a'lâm*, I-VI, İstanbul 1306-1316.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye^{tu} fi 'ulemâ'i'd-devletî'l-'Osmâniyye*, Beyrut 1975.

-----, *Miftâhu's-sa'âde^{ti} ve misbâhu's-siyâde^{ti} fi mevzû'âtî'l-'ulûm*, I-III, Beyrut 1405/1985.

el-**Yâfi**, Ebû Muhammed, Abdullah b. Saîd, *Mir'âtu'l-cinân*, I-IV, Kahire 1953

Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah *Mu'cemu'l-'udebâ': 'İrşâdu'l-'erîbî 'ilâ ma'rifeti'l-'edîb*, thk. İhsan Abbas, I-VII, Beyrut 1993.

ez-**Zehebî**, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman *el-'İber^u fi haberi men ğaber*, thk. Salahâddin el-Müncid, I-IV, Kuveyt 1996.

-----, *Siyeru 'a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Hasan el-Arnâvut, Hasan el-Esed ve diğeri, I-XXV, Beyrut 1405/1985.

ez-**Ziriklî**, Hayreddîn, *el-'A'lâm: Kâmûsu terâcim li 'eşheri'ricâlî ve'n-nisâ'i mine'l-'Arabî ve'l-muste'rabîne ve'l-musteşrikîn*, I-VIII, Beyrut 2002.

MUÂSİR Şİİ ÂLİMLERİN KUR'ÂN'DA TAHRİF İDDİALARINA BAKIŞI: Şİİ KUR'ÂN TARİHLERİ ÇERÇEVESİNDE BAZI TESPİTLER

Abdulkerim SEBER*

Özet

Tahrîf, Şîi kaynaklarda lehinde ve aleyhinde en çok malumatın bulunduğu konulardan birisidir. Bu konudaki farklı rivayetler, Şîa içerisinde kesin bir ittifakın olmadığını göstermektedir. Kur'ân'da tahrif bulunduğu inanan geleneksel bazı Şîi müellifler, Şîa'nın tamamını tahrif taraftarı gösterirken, tahrife inanmayanlar da ekseriyetin tahrîfi asla benimsemediğini söylemektedir. Yine her iki taraf da Şîa'nın muteber imamlarının kendilerinin görüşünü desteklediklerini iddia etmektedir. Ancak yazılı kaynaklarda tahrifin aleyhindeki görüşlerin, Şîa içerisinde daha fazla kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Geleneğin aksine, muasır Şîa arasında tahrifle ilgili rivayetlerin aleyhinde bir ittifaktan söz edilebilir. Şöyle ki, son asırlarda telif edilen Kur'ân tarihlerinde tahrîfle ilgili rivayetlerin ve iddiaların yer almadığını görüyoruz. Üstelik asrımızdaki Şîi aydınlar, geleneksel Şîi kaynaklardaki tahrif taraftarı rivayetlerden bazılarının zayıf, bazılarının da asılsız olduğunu belirterek tahrîfi tamamen reddetmektedir.

Kur'ân tarihleri esas alınarak yapılan bu çalışma, muasır Şîa'nın Kur'ân ve Mushaf anlayışını konu edinmektedir

Anahtar Kelimeler: Şîa, Kur'ân, Kur'ân tarihi, Mushaf, tahrîf.

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Email: akerim.seber@gmail.com

Contemporary Shia's View on Claims of Corruption in Quran: Some Determinations within Shia Quran Histories

Abstract

Corruption is one of the topics about which, in favor or against, the maximum amount of information is available in Shia sources. Narratives on this topic show that no absolute consensus survives within Shia. Some traditional Shia writers who believe in the corruption on Quran suggest that all Shia agree in favor of corruption whereas those who do not believe in corruption say majority have never embraced the idea of corruption. Accordingly, both parties claim that Shia's notable imams support their own perspective. However, written sources indicate that views against corruption within Shia account for more. Contrary to the tradition, a consensus, within contemporary Shia, against narratives related to corruption may be mentioned. So much so that, narratives and claims related to corruption are not located in Quran histories written in recent centuries. Furthermore, contemporary Shia intellectuals absolutely deny corruption by stating that some pro-corruption narratives in traditional Shia sources are weak and some even are baseless.

This study, conducted based on Quran histories, is on contemporary Shia's perception of Quran and the Book.

Key Words: Shia, History of the Qur'ân, Mus'haf, distortion.

GİRİŞ

Şîa'nın, İslam'ın inanç ve ibadetle ilgili konularında diğer Müslümanlardan farklı bir takım görüşlere sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bu görüş ve düşüncelerden hiç birisinin Kur'ân'da tahrîf iddiaları nispetinde bir öneme sahip olduğu söylenemez. Çünkü değil Kur'ân metnindeki bir eksiklik yahut fazlalık, bir harfinin dahi tahrîf ve tebdile uğramadan, nazil olduğu gibi bize intikal ettiği konusunda Müslümanların kahir ekseriyetinin ittifak üzere olduğu bilinmektedir. Genel çerçevesiyle Şîa'nın da bu ittifakın dışında olduğu düşünülemez. Zira tahrif iddiasının Şîa'nın bütünü tarafından gönül rahatlığıyla kabul edildiğini ve yüksek sesle telaffuz edildiğini söylememiz mümkün değildir. Ancak inkârı mümkün olmayan bir gerçek daha var ki; o da Kur'ân ve tahrîf kelimelelerinin İslami literatürde Şîa ile birlikte telaffuz edilmesidir.

Bilindiği gibi Şîilik, Hz. Ali b. Ebî Talib'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra nass ve tayinle halife olduğu, imametin ve hilafetin kıyamete kadar Hz. Ali ve Fatıma'nın nesline ait bulunduğu görüşünde

olanlar için kullanılan bir isimdir. Öyle anlaşılıyor ki, hilafetin, Hz. Ali ve neslinden gelecek İmamların hakkı olduğu Kur'ân-ı Kerim'e dayandırılmak istenmiş, tahrîf iddiaları da muhtemelen buna bağlı olarak ortaya atılmıştır. Şîilere ait tefsirlerdeki te'vîllerin pek çoğunun imamet ve hilafet üzerine yoğunlaşması da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Ne var ki imamet-hilafet ve Ehl-i Beyt gibi başlangıçta masumane gözükken gerekçelerle ortaya çıkan bu hareket içindeki küçük bir azınlık grubun ortaya attığı tahrîf iddiaları, diğer İslami kesimlerle Şîa arasında tamiri mümkün olmayan bir kırılma noktası oluşturmuştur.

Bir taraftan kendi içinde zuhur eden bu fitne, diğer taraftan Ehl-i Sünnet'in hücumları karşısında çaresiz kalan Şîî ulemanın zaman içinde bir takım savunma mekanizmaları geliştirdikleri görülmektedir. Şîî âlimler tarafından yazılan tahrîf aleyhtarı reddiyelerin bu kabil çalışmalarından meydana geldiğini söylemek mümkündür. Şîî âlimler, Sünnî kaynaklardaki Mushaf'la ilgili şaz-garip rivâyetler, yedi harf, kıraatler¹, nesih gibi bazı meseleler bahane ederek, Kur'ân'da gerçek tahrîfin Sünnîler tarafından yapıldığı antiteziyle mukabelede bulunmuşlardır.

Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında uzun yıllar devam eden bu mücadeleden kaybedenin daima kendi tarafları olduğunu fark eden pek çok Şîî aydınının son yıllarda bir takım yenilenme hareketine giriştikleri, tahrîfle ilgili rivâyetleri reddeden Kur'ân tarihleriyle ortaya çıktıkları görülmektedir. Keza *Takrîb*, *Tecdîd ve Tevhîd* gibi isimlerle yeni dergiler ve eserler çıkararak İslam birliğini sağlamayı hedeflediklerini açıklamaktadırlar. İran-İslam Cumhuriyeti'nin resmi yayınları görünümündeki bu dergilerin de aynı niyete matuf olduğu anlaşılmaktadır. Hâsılı Şîa, üzerindeki olumsuz imajın silinmesine yönelik gayretlerin yoğunluk kazandığı bir sürece girmiş gözükmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. Email: akerim.seber@gmail.com

¹ Şîa'nın Kıraatler ve yedi harfle ilgili görüşleri için bkz. Musa Kazım Yılmaz, *Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri*, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, İstanbul, 1993, s. 181-184; Meir M./Bar Asher, *İmamiye Şîa'sının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri* (Çev. Ömer Kara / Mehmet Dağ), Ekev Akademi Dergisi, Erzurum, 1998, c. I, S. 3, s. 216-233; Ziya Şen, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012, s. 73-205.

Bahsi geçen bu yayının organlarında Şîa'nın Kur'ân dâhil İslam dinini en temel prensiplerinde Ehl-i Sünnet ile paralel düşündüklerinin ifade edildiği yazılar kaleme alınmaktadır. Yine bu yayınlarda Şîilerin Sünnîlerle aynı Allah'a aynı peygambere inandıkları, aynı Kur'ân'ı okudukları ve aynı kibleye yöneldikleri, dolayısıyla dış dünyaya karşı da bütün Müslümanların aynı safta birleşmelerinin gerektiği tezi işlenmektedir. İran-İslam Cumhuriyeti'nin resmi yayın organları olduğu anlaşılan bu neşriyatın siyasi maksatları ön planda tuttuğu ihtimal dâhilindedir. Ancak bu faaliyetler, Şîa'nın geçmişte ısrarcı olduğu bazı konularda tamamen haklı olmadığına zımnî bir itirafı da sayılabilir. Bu yönüyle bu yayınlar tamamen faydadan hali de değildir.

Bilindiği gibi, tahrîf, lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tahrîfin, Kur'ân metninden bazı bölümlerin çıkarılması veya kendisine bazı şeylerin ilave edilmesi cinsinden olanına lafzî tahrîf; Kur'ân lafızlarının maksadının dışında te'vil yoluyla yapılanına da manevî tahrîf denilmektedir. Bizim burada sözünü ettiğimiz tahrîf ise lafzî tahrîftir. Şîa'nın Kur'ân metninde noksanlık ve fazlalık cinsinden olan geleneğe ait lafzî tahrîfi reddettiklerini, görüyoruz. Yoksa Şîa'nın manevî tahrîfte bulunmadığını iddia etmiyoruz. Şîa'nın bir takım ayetleri kendi mezheplerine göre tefsîr ve te'vil ederek manevî tahrîfte buldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Binaenaleyh bu çalışmanın konusu, Kur'ân metniyle ilgili lafzî tahrîf iddialarına çağdaş Şîa'nın yaklaşımıyla alakalıdır.

Çalışmanın gayesi Şîa'yı aklamak veya karalamak değildir. Ancak başta Kur'ân araştırmalarıyla dikkat çeken Nöldeke ve Goldziher gibi müsteşriklerin Şîî kaynaklardaki tahrifle alakalı rivayetleri istismar ederek Kur'ân'ın da tahrife uğradığını iddia ettikleri ve bunun üzerinden Müslümanlara taarruzda buldukları bilinmektedir. Hâlbuki Gulât-ı Şîâ dışında Müslümanlar arasında bu konuda ciddi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu çalışmanın temel gayelerinden birisi de bu gerçeği ispat etmektir.

Konuya girmeden önce burada meselenin bir iki farklı boyutuna daha işaret etmek istiyoruz. Şöyle ki geçmişte tahrif konusu bazı Şîî siyaset adamlarınca zaman zaman Ehl-i Sünnet'e karşı kullanılmıştır. Dolayısıyla konunun siyaset boyutunun da bulunduğunu hatırlatmanın araştırmamın ve varılan sonuçların sıhhati açısından faydalı olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu konularda takiiye yapmanın Şîilikte bir görev telakki

edildiği de bilinmektedir. Dolayısıyla Şîa konusunda yapılan araştırmaların yüzde yüz gerçekleri yansıttığı kesin olarak söylenemez. Ne var ki araştırmacılar için zahirle hükmetmekten ve yazılı kaynaklara başvurmadan başka çare bulunmamaktadır.

Çalışmanın birinci kısmında başta Kur'ân tarihleri olmak üzere Şîa'ya ait bazı telifâtı ele alacağız. Sonra da son dönem Şîî aydınlarının Mushaf merkezli bir takım beyan ve mülahazalarına yer vereceğiz. Daha sonra da tahrîf konusuyla ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunacağız.

A. Şİİ KUR'ÂN TARİHLERİNE GÖRE TAHRİF KONUSU

Tahrîf konusunu Şîî Kur'ân tarihlerinde araştırmamızın sebebi, Kur'ân tarihlerinin kaynak eserler olmaları ve daha objektif eserler olmaları gerektiği konusundaki beklentimizden ileri gelmektedir. Ancak bu eserlerde araştırdığımız husus, bunların tahrîf iddialarına ne ölçüde değer verdiklerini tespit etmek ve bu konu hakkında genel bir kanaat edinmekten ibarettir. Yoksa böylesine devasa eserlerin² bir makale çalışmasında ancak genel bir değerlendirmesinin yapılması mümkündür. Bu bakımdan burada bu eserlere özellikle tahrîf iddiaları açısından bakacağımızı belirtmek isteriz. Eserleri, tahrîf konusuna ışık tutacağını düşündüğümüz için kaynakları, içerikleri gibi bir takım özellikleri açısından değerlendireceğiz. Ancak konuya girmeden önce geleneksel Şîî literatürdeki tahrîfle ilgili eserlere kısaca temas etmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

İlk defa Gulât-ı Şîa tarafından dile getirilen Kur'ân'da tahrîf iddialarıyla ilgili Muhammed el-Bâkır ve Cafer Sadık'a dayandırılan erken döneme ait rivâyetleri Muhammed b. el-Hasen el-Kummî (ö. 290/902)'nin *Basâiru'd-Derecât* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bu eserden önce de konuyla ilgili olarak yazılan irili ufaklı birtakım eserler bulunmaktadır. Ancak bunların pek çoğu elimize ulaşmamıştır. Şîa'ya ait tahrîfle ilgili rivâyetleri en geniş biçimde bu eserde yer aldığını görüyoruz.

² Bu Kur'ân tarihlerinden birincisi, Şîilerin müçtehit olduğuna inandıkları Ebu Abdillâh ez-Zencânî'nin *Târîhu'l-Kur'ân* adlı oldukça muhtasar eseridir. İkincisi, Mahmud Ramyâr'a ait yaklaşık sekiz yüz sayfalık *Târîh-i Kur'ân*'dir. Üçüncüsü de Muhammed Bakır Hucetî'ye ait altıyüz küsur sayfalık *Târîh-i Kur'ân-ı Kerim* adlı eserdir. Birincisi Beyrut baskılı Arapça olup diğerleri Tahran'da Farsça olarak yayınlanmışlardır.

Kummî'nin mezkûr eserinden sonra uzun yıllar Şîa içerisinde tahrîfi savunan ciddi bir eserin ortaya çıkmadığı görülmektedir. Bunun dışında yayınlanmasıyla birlikte İslam camiasında büyük gürültünün kopmasına sebep olan en önemli eserin, Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî (ö. 1320/1902) tarafından meydana getirilen ve 1881 yıllarında Tahran'da yayınlanan *Faslu'l-Hitâb fi İsbâti Tahrîf-i Kitâbi Rabbi'l-Erbâb* adlı bir eserdir. Belki de bu eser, Şîa'nın tarihinde bu anlamda yayınlanan ilk ve son eser olma özelliğini taşımaktadır. İslam camiasında olduğu kadar İran'da da huzursuzluğa ve infiale sebep olduğu bilinen bu kitabın hemen yasaklandığı bildirilmektedir³. Genel kanaatlerin aksine Şîa'da tahrîfi savun-

³ Şîilerin en büyük hadis âlimlerinden birisi olarak kabul edilen Kuleynî (ö. 329/941)'ye dayandırılan bu rivâyetlerin özü şudur: "Müslümanların ellerindeki Kur'ân Rasûlullah (s.a.v.)'e inen Kur'ân değildir. Aslında Kur'ân on yedi bin ayettir; ancak başta Hz. Hasan ve Hüseyin (r.a.) ile ilgili Nureyn ve Velayet sureleri olmak üzere, bir takım sureler ve âyetler Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından Kur'ân'dan atılmış yahut değiştirilmiştir. Hz. Osman Mushaf'ında 73 ayet olan Ahzâb Suresi aslında 296 ayet, 64 ayet olan Nur Suresi aslında 100 ayetten fazla, 99 ayet olan Hıcr Suresi 190 ayet idi. Kur'ân'ın aslı, ahir zamanda dönmesi beklenen 12. imamla birlikte gelecektir". Kuleynî dışında tahrîf iddialarında adı geçenlerden birisi de ilk Şîi müfessir olarak bilinen Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 308/920)'dir. Kummî'nin tefsirinde, lafzî tahrîfle ilgili açıklamaların geçebileceği muhtemel yerleri incelememize rağmen lafzî tahrîf iddiasında bulunan bir açıklamaya tesadüf etmediğimizi söyleyebiliriz. Ancak Kummî'nin tahrîf olduğuna dair beyanı bulunmasa da pek çok ayeti cumhurun hilafına tefsir ederek manevî tahrîfte bulunduğu görülmektedir. Belki de tahrîf konusunda adının geçmesi bu yüzdendir. Mesela "*Kur'ân'ı biz indirdik. Şüphesiz onu biz koruyacağız*" (15. Hıcr, 9) ayeti dâhil müteakip beş ayeti Kummî'nin tefsir etmediği görülmektedir. Şayet Kummî, tahrîf iddiasında bulunmuş olsaydı bunu dile getirebileceği yerlerden birisi de muhtemelen bu ayetler olurdu. Anlaşılan onun da Kur'ân'da tahrîf taraftarı olarak gösterilmesi, Kur'ân'da eksiklik, fazlalık olduğunu söylediği için değil, Kur'ân ayetlerinin manasında yaptığı te'villerden dolayı olmalıdır. Çünkü Kummî'nin tefsirinde bu tarz te'villerin çokça yer aldığı görülmektedir. Mesela "*Kâfirlere ve ayetlerimizi yalanlayanlara aşağılayıcı bir azap vardır*" (22. Hac, 57) ayetini "Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamların velayetine inanmayanlara acıklı bir azap vardır", şeklinde açıklamaktadır. Yine "*Ey nefisine zulmeden kullarım Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz.*" (39. Zümer, 53) ayetinin özellikle Şîiler için nazil olduğunu zikretmektedir. Kummî'nin buna benzer pek çok ayeti Ehl-i Beyt ve Hz. Fatıma neslinden gelenlerle ilişkilendirerek te'vîl ettiği görülmektedir. Ancak münferit rivâyetlerin tevatür derecesinde bir habermiş gibi delil kabul edilmesini ve bunları bütün Şîilerin ortak görüşüymüş gibi yansıtılmasını yanlış bulduğumuzu ifade etmek istiyoruz. Konu derinlemesine araştırıldığında Şîi toplumu içinde tahrîfe inananların Şîi kitlesini temsil edecek boyutta olmadığı anlaşılıyor. Mesela Şîa'nın en büyük hadis âlimi olarak kabul edilen Muhammed İbn Bâbeveyh / Şeyh Saduk (ö. 381/991), "*Bizim inancımıza göre Allah Teâlâ'nın peygamberi Muhammed (s.a.v.)'e indirdiği Kur'ân, şu anda insanların elinde ve iki kapak arasında bulunan kitaptır, kim Kur'ân'ın bundan fazla olduğuna dair bir söz bize isnat ederse*

mak üzere yazılan eserler bir elin parmaklarını geçemezken, tahrîf konusuna reddiye olarak yazılan eserlerin tamamını burada zikretmemize imkân bulunmamaktadır. Bunlardan belli başlıları şunlardır:

Muhammed Hâdî Marifet'in *Siyânetü'l-Kur'ân ani't-Tahrîf*, Seyyid Hüseyin Ali el-Milânî'nin *et-Tahkîk fî nefyi't-Tahrîf ani'l-Kur'âni's-Şerîf*, Seyyid Murtaza er-Rizvî'nin *el-Burhân alâ 'Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Rasül Caferiyyan'ın *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kur'ân'ı*, Aga Büzürg Tahrânî'nin *en-Nakdû'l-Latîf fî Nefyi't-Tahrîfi ani'l-Kur'ân*, Seyyid Muhammed Hüseyin eş-Şehrîstânî'nin *Risâletün fî Hıfzı'l-Kitâbi's-Şerîf an Şühbeti'l-Kaoli bi't-Tahrîf*, Abdülâlî el-Kerekî'nin *Risâletün fî isbâti Nefyi'n-Nâkısati mine'l-Kur'ân*, Abdül-Hüseyin b. İsa el-Hâirî'nin *Keşfü'l-İştibâh fî Reddi Musa Carullah'ıdır*⁴.

yalancıdır demektir. Şîî literatürün en ünlü eserlerinden biri olan *Vesailü's-Şîa'nın* yazarı muhaddis el-Hurr el-Âmili (ö. 1104/1692), Kur'ân'da tahrîfin olmadığını ispat için kaleme aldığı risalede, "Kur'ân'ın, tevatürün en yüksek derecesiyle binlerce sahabeden nakledildiği kesindir, Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında toplanıp yazıya geçirilmiştir" demektir. Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usûl mine'l-Kâfi (Kitâbü Fezâilü'l-Kur'ân)*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1381, c. I, s. 634; II, 633; Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye* Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 99; Rahmetullah el-Hindî, *İzhâru'l-Hak*, el-Matba'atü'l-İlmiyye, Mısır, 1315, II, 129; Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr* (Tahk. Tayyib Musâvî el-Cezâirî), Mektebetü'l-Hüda, Necef, 1387, (naşirin takdim yazısı); c. I, 373; II, 86, 250. Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân* (Tahk. Fevvez Ahmed), Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996, I, 228; İhsan-ı İlâhî Zahrî, *Şîa'nın Kur'ân İmânet ve Takiyye Anlayışı* (Çev. Sabri Hizmetli), Afşaroğlu Matbaası, Ankara, 1984, 78-81; Cerrahoğlu İsmail, *Tefsîr Tarihi*, DİB. Yayınları, Ankara, 1996, I, 387. Süleyman Ateş, *İmâmiyye Şîa'sının Tefsîr Anlayışı*, AÜİFD, c. XX, s. 156; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, TDV. Yayınları, Ankara, 1993, s.15; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 179.

⁴ Tahrîf iddiasına karşı çıkan pek çok Şîî alim bulunmaktadır. Ancak burada bazı Şîî müfessirleri zikretmek istiyoruz. Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 406/1067), Seyyid el-Murtazâ (436/1044), *Mecmau'l-Beyân* sahibi Şeyh Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), Molla Muhsin el-Kâşânî ve Muhammed el-Cevâd el-Belâğî gibi âlimler Kur'ân'da tahrîfat yapıldığına dair iddiaları reddederek bütün Müslümanların elinde bulunan Kur'ân'da eksiklik yahut fazlalık olmadığını söylemektedirler. "Kur'ân'ı biz indirdik. Şüphesiz onu koruyacak da biziz (15. Hicr, 9)" ayetinin tefsirinde Muhammed Murtaza el-Kâşânî, Kur'ân'ın tahrîf edilmekten, değiştirilmekten ve noksanlıktan münezze olduğunu söylemektedir. Ebu Cafer Muhammed et-Tûsî de tefsirinin giriş kısmında, "Kur'ân-ı Kerim'in bugünkünden fazla olduğunu söylemek ittifakla batıldır. Keza eksik olduğunu söylemek de yine Müslümanların çoğunluğunun görüşüne zıttır. Bize en uygun görüş de budur. Murtaza'nın da katıldığı bu görüş, rivâyetlerde açıktır. Ancak Kur'ân'dan bazı şeylerin eksikliğine dair

Bu taraz eserler her geçen gün bir yenisinin eklendiğini görüyoruz. Nitekim ileriki sayfalarda da konuyla ilgili bazı yeni eserler tanıtacağız. Şimdi esas konumuz olan Şii Kur'ân tarihlerine dönebiliriz.

1. Zencânî'nin Kur'ân Tarihi ve Tahrîf Meselesi

Zencânî'nin *Kur'ân Tarihi*, hacim bakımından oldukça küçük olmasına rağmen, Şii'lerce muteber bir şaheser mesabesinde. Eserin, Şii'lerce müçtehit âlim olarak bilinen Zencânî'ye ait olması hasebiyle ayrı bir

özel ve genel kanallardan gelen pek çok rivâyet vardır. Âhâd yollarla rivâyet edile gelen, bilmeyi ve kendisiyle amel etmeyi gerektirmeyen bazı şeyler nakledilmiştir. Doğru olan bunlardan da kaçınmaktır..." demektir. Ebu Ali et-Tabersi, Seyyid el-Murtaza (ö. 406/1044)'nın Kur'ân'da eksiklik yahut fazlalık olduğuna dair inancın batıllığı konusunda âlimler arasında ittifakın bulunduğu dair şu sözünü naklediyor: "Ancak bizden ve Haşeviyye'den bir grup, Kur'ân'da fazlalık veya noksanlık olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber bizim arkadaşlarımızın gerçek düşüncesi, Seyit Murtaza'nın sahip olduğu düşüncedir". Tabatabâî, "Kur'ân Allah'ın koruması altındadır. Allah onu fazlalıktan, noksanlıktan, bir tek kelimesine ve diziliş sırasına varıncaya kadar tahrîf edilmekten korumuştur. Eğer fazlalıktan ve noksanlıktan birisi gerçekleşmiş olsaydı, bu durum, Kur'ân'ın Allah'ın zikri olma özelliğine halel getirirdi" demektir. Şîa'nın ileri gelenlerinden Allame Hoî (ö. 1413/1992), aynı ayetle ilgili olarak, "Bu ayet, Kur'ân'ın tahrîften korunmuş olduğunun delilidir. Ona zorbalara eliyle atılan çamurlar ebediyen tutmayacaktır. Bugün Müslümanların ellerinde bulunan Kur'ân'ın fazlalıktan ve eksiklikten korunduğu konusu Müslümanların ittifakıyla sabittir" demektir. Muhammed Bahâüddin el-Âmilî (ö. 1030/1620) *Tefsiru 'Alâi'r-Rahmân* adlı eserinde şöyle söylemektedir: "Doğrusu, Kur'ân-ı Kerim, fazlalık ve noksanlıktan korunmuştur. Bunun delili Allah'ın "*Kur'ân'ı biz indirdik, onu elbette biz koruyacağız*" (15. Hicr, 9) ayetidir. Avamdan birtakım insanların, "*Ey Rasûl! Rabb'ından sana indirileni tebliğ et...*" ayetini, "*Ey Rasûl, Ali hakkında Rabb'inden sana indirileni tebliğ et...*" örneğinde olduğu gibi, Hz. Ali adının bazı ayetlerden düşürüldüğüne ilişkin söylentilerin Şii âlimler nazarında hiçbir değeri yoktur". Görüldüğü gibi bu iddiaların Şii müfessirler nazarında da bir değeri bulunmamakta, bu tarz şaz görüşler Şîa'nın genel kanaati olarak değerlendirilmemektedir. Muhammed b. Murtaza el-Kâşânî, *Tefsiru'l-Kur'ân* (Tahk. Mirza Hasan Hüseyin en-Necefi), Kitabfuruş-i İslamiyye, Tahran, ts. I, 898; Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tüsü, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-A'lemi'l-İslâmî, Beyrut, 1409, I, 3; Muhammed el Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Menşûrât-i Cemâ'ati'l-Müderresin, yy. ts, XII, 106; Ebu'l-Kâsım el-Müsevî, el-Hoî, *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, yy., 1996, s. 217, 218, 226; Ebu Ali et-Tabersi, *Mecmau'l-Beyân*, Kitabfuruş-i İslâmiyye, Tahran, 1384, I, 5; Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., I, s. 21; İhsan İlahi Zahir, 115-118; Ateş, 156. Mahmud Ramyâr, *Târîh-i Kur'ân*, Müessesetü İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran, 1380, s. 294; İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri* (Çev. Mustafa İslamoğlu), Denge yayınları, İstanbul, 1997, s. 295 (Çevirenin dipnotu); Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996, s. 188-189; Öztürk, *a.g.e.*, 173-174.

öneme haiz olduğu görülmektedir⁵. Taberînin *Câmiu'l-Beyân'ı*, Süyûtî'nin *İtkân'ı* ve Müzhir'i, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih'leri*, İbn Hacer'in *İsabe'si*, İbn Esîr'in *Üsdü'l-Ğâbe'si*, Âmidînin *Ebkâru'l-Efkâr'ı*, Nevevî'nin *Tezhîb'i*, eserin belli başlı sünnî kaynaklarıdır. Ayrıca eser, Kâşânî, Ayyâşî ve Kummî'nin tefsirleri yanında Kuleynî'nin *el-Usûl'ü*, Meclisî'nin *Bihâru'l-Envâr'ı*, İbn Tâvûs'un *Sa'dü's-Süûd'ü* gibi birçok Şîî kaynağa dayanmaktadır. Muhtemelen ilk Şîî Kur'ân tarihlerinden birisi olan bu eserin, Sünnî çevrelerce de tanınan önemli bir Kur'ân tarihi olduğu söylenebilir.

Sahabe hakkındaki övgü dolu sözleri, belli başlı kaynaklarının Sünnî veya tarafsız kaynaklar olması, Kur'ân'da tahrif iddialarını içermemesi, okuyucuyu ilk bakışta bu eserin bir Sünnî Kur'ân tarihi olduğu kanaatine sevk etmektedir. Oldukça muhtasar olan bu eserin, Kur'ân-ı Kerim'in cem edilmesi, kitap haline getirilmesi, Hz. Osman tarafından çoğaltılarak belli başlı merkezlere gönderilmesi, yedi harf üzere nazil olması gibi konularda çoğu Sünnî kaynaklardaki meşhur konulardan ve rivâyetlerden ibaret olduğu söylenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla Zencânî'nin Kur'ân tarihinde Sünnî Müslümanları rahatsız edecek görüşler bulunmamaktadır. Konumuzla ilgili olarak, Zencânî'nin yer verdiği bir iki rivâyeti burada zikretmek istiyoruz. Zencânî'nin yer verdiği rivâyet şöyledir:

*"Ali b. Muhammed el-Alevî el-Fâtımî'nin "Sa'dü's-Süadâ" adlı kitabında, Muhammed b. Zeyd b. Mervan'ın, Ebu Cafer Muhammed b. Mansur'dan "Mushaf'lardaki İhtilaf" konusunda naklen zikrettiğine göre; Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Ebu Bekir zamanında Zeyd b. Sabit cem etmiştir. Bu konuda kendisine Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mesud ve Ebu Huzeyfe'nin Mevlâsı Salim karşı çıkmışlardır. Sonra Hz. Osman, Mushaf'ı tekrar cem etmiş. Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mesud ve Ebu Huzeyfe'nin Mushaf'larını imha etmiş (veya yakmış) tır. Kendisi için bir nüsha yazan Hz Osman, Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam olmak üzere bu beş şehir için de birer Mushaf hazırlatmıştır"*⁶.

⁵ Ebu Abdillâh ez-Zencânî, *Târîh-i Kur'ân* (Ahmet Emin'in takdim yazısı), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1969.

⁶ Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 67; Ramyâr, s. 444. Şam Mushaf'ını İbn Fazlullah el-Umeî'nin, VIII. Hicri asırda Şam mescidini anlatırken gördüğünü ve Mushaf'ta *Müminlerin Emiri* ibaresinin Mushaf'ın Hz. Ali'nin kendisine ait olduğunu gösterdiğini zikreden Zencânî, bu Mushaf'ın Leningrad'dan İngiltere'ye nakledildiğinin kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir. Bkz. Zencânî, a.g.e., s. 67.

Bu konuda Zencânî'nin bir diğer rivâyeti de şöyledir: “İbn Tavus’un “Sa’dü’s-Süadâ” adlı kitabında geçtiğine göre; “Hz. Osman Kur’ân-ı Kerim’i Hz. Ali’nin görüşüne uygun bir şekilde cem etmiştir. Şehristânî de tefsirinin mukaddime kısmında Süveyd b. Alkame’nin şu rivâyetine yer vermektedir: “Ali b. Ebi Talib’in Osman hakkında aşırı gitmenizden ve onu Mushaf’ı yakan bir kimse olarak vasıflandırmanızdan dolayı Allah Teâlâ’dan korkunuz. Allah Teâlâ’ya yemin ederim ki, Mushaf’ı Hz. Osman Rasûlullah (s.a.v.)’in ashabının gözü önünde imha etti (yaktı)”⁷.

Bu rivâyette anlatılmak istenen Hz. Osman’ın ortaya çıkabilecek muhtemel fitnelerin önüne geçmek için herkesin huzurunda yaktırdığıdır. Bu rivâyetle Kur’ân’ın asla tahrife uğramadan günümüze kadar geldiği anlamına gelmektedir. Ancak burada bir tenakuza işaret etmek istiyoruz. Yukarı verdiğimiz birinci rivâyete göre, şayet Hz. Osman Kur’ân-ı Kerim’i Hz. Ali’nin görüşlerine göre yeniden cem ettiyse, Hz. Ali’nin Mushaf’ı tekrar kendine göre cem ettiği iddiası bir çelişki arz etmektedir. Yani mademki Hz. Ali’nin Kur’ân’ın iç tertibi konusunda da arzusu meydana gelmiş ve Hz. Osman, Kur’ân-ı Kerim’i onun isteğine göre düzenlemişse Hz. Ali’nin Mushaf’ı tekrar kendine göre tertip etmesinin bir anlamı yoktur. Zencânî buna cevap olabilecek bir açıklamada bulunmamıştır. Ne var ki rivâyet olarak her ikisine de yer vermemektedir⁸.

2. Şehristânî’nin Kur’ân Tarihi ve Tahrîf Konusu

Bu konudaki ikinci eserimiz, Hibetüddîn Muhammed Ali el-Hüseynî tarafından yazılan *Tenzih-i Tenzil* adlı eserdir. İçerik itibariyle ilmi görünmesine rağmen sistematik yönden oldukça zayıf olan bu eserin daha ziyade Şîa’ya isnat edilen tahrîfi reddetmek ve Şîa’yı savunmak için yazıldığı anlaşılmaktadır. Üç bölümden oluşan mezkûr eserin birinci bölümünün tamamen Kur’ân’ın indirildiği günden beri asla tahrife uğ-

⁷ Zencânî, a.g.e., 68; Zerkânî, a.g.e., II, 229.

⁸ Şîi müellifler Hz. Ali Mushaf’ını yukarıdakilerden başka İbn Nedim’in şu rivâyetine dayandırmaktadırlar: “Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiği günlerde Hz. Ali, Kur’ân-ı Kerim’i iki kapak arasına toplamadan gömleğini çıkartmamaya yemin etti. Kur’ân’ı evinde oturup cem etti. Bu, Kur’ân’ı kalben hafız etmek yoluyla cem edilen ilk Mushaf’tır. Bu Mushaf şimdiki Caferîlerin elindeki Mushaf’ın aynısıdır. Ebu Ya’lâ, Hamza el-Hüseynî’nin elinde Hz. Hasan’ın evladından tevarüs eden Ali b. Ebi Talib’in hatırla yazılmış ve yaprakları dökmüş bir Mushaf gördüm. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Matbaatü’l-İstikame, Kahire, 1945, s. 12; Bkz. Ramyâr, a.g.e., 431; Hucetî, Muhammed Bakır, *Tarih-i Kur’ân-ı Kerim*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, *Tarih-i Kur’ân-ı Kerim*, 385–387.

ramadan günümüze intikal ettiğine dair bilgilerle dolu olması bu düşünceyi desteklemektedir. Bu bölüm tamamen Kur'ân'ın nesh, tahrif ve tebdilden mahfuz ve münezzeh olduğuna dair başlıklarla doludur⁹. Kur'ân'ın asr-ı saadetten günümüze kadar noksanlık ve ziyadeliğinden korunmuş olduğu halde geldiğini akli ve nakli delillerle anlatan müellif, bu tezini Tabersî, Muhammed b. Hasan et-Tûsî, Seyyid Murtaza (ö. 436/1045), Şerif Rıza ve Şeyh Müfid gibi tahrîfi ededen Şiî âlimlerden yaptığı nakillerle de desteklemektedir¹⁰. İmâmiye Şiasının en muteber görüşünün bu olduğuna dikkat çeken Şehristânî, mezkûr eserde Şîa içinde en saygın kimselerin tahrîfi tamamen reddettikleri düşüncesini her vesileyle tekrar etmektedir. Tahrîfle ilgili iddiaları hadis âlimi olarak şöhret bulan *Faslu'l-Hitâb* yazarı Nurî ismindeki ilimden noksan bazı kimselerin yaptığını ve bu rivâyetlerin oldukça zayıf olduğunu söylüyor.¹¹

Eserde dikkatimizi çeken en önemli husus, tahrîfle ilgili rivâyetlerin Şiî ve Sünnî Haşeviyye'den bir grup tarafından yapıldığının iddia edilerek hadisenin daha farklı bir mecraya çekilmesidir. Müellif, tahrîfin sadece Şiî kimseler tarafından uydurulan bir mesele olmadığını iddia ederek bunu Sünnîlere de teşmîl etmeye çalışmaktadır¹². Kur'ân'ın üçte birinin elimizde bulunmadığına dair rivâyetlerin âhâd, zayıf veya meçhûl cinsinden haberler olduğunu zikreden Şehristânî, bunu “قرآن نزد شیعیان محفوظ از زیاده و نقصان است / Şiîler nazarında Kur'ân ziyade ve noksandan mahfuzdur” cümlesiyle ifade etmektedir¹³.

İkinci bölümde Kur'ân'ın müteşâbihlerinin, üçüncü bölümde de Kur'ân'ın i'câzının işlendiği eserde kaynakça bulunmamaktadır. Süyûtî'nin *İtkân*'ı İbn Nedîm'in *Fihrist*'i gibi bazı kaynaklara klasik metotla satır aralarında yer verilmesine rağmen eserde sistemli bir kaynak gösterme yöntemi olmadığı görülmektedir. Diğerlerinde olduğu gibi Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e özel bir önem atfedilen eserde sadece onun için “aley-hisselam” ifadesi kullanılmakta, diğer ashâb için tazîm ve dua ifade eden hiçbir şey bulunmamaktadır.

⁹ Bkz. Şehristânî, Hibetuddîn Muhammed Ali el- Hüseyinî, *Tenzîh-i Tenzîl* (Terc. Ali Rıza Hakîm-i Husrevî), Çaphâne-i Haydarî, yy., 1371, s. 10-50.

¹⁰ Şehristânî, s. 49-50, 77-78.

¹¹ Şehristânî, s. 77-78.

¹² Şehristânî, s. 64, 74-75.

¹³ Şehristânî, s. 74-75, 77.

3. Mahmud Ramyâr'ın Kur'ân Tarihi ve Tahrîf Konusu

Tetkik ettiğimiz Kur'ân tarihlerinin en kapsamlısı ve içerikçe en zengini olduğunu düşündüğümüz Ramyâr'ın Kur'ân Tarihi'nin, klasik, modern, Sünnî, Şîî, yerli, yabancı yüzlerce kaynaktan istifade edilerek meydana getirilmiş, mukayeseli bir Kur'ân Tarihi örneği olduğunu söyleyebiliriz. Kronolojik olarak adeta 23 yıllık vahiy döneminin ve Kur'ân-ı Kerim'in teşekkül sürecinin kendisinde ayrıntılarıyla anlatıldığı vahyin başlangıcından itibaren Müsteşriklerin Mushaf'la ilgili iddialarına kadar, Kur'ân'la ilgili bütün malumatın kendisinde toplanmaya çalışıldığı bir şaheserdir.

Hucetî'nin *Kur'ân Tarihi*'nin de önemli kaynaklarından birisi olan Ramyâr'ın bu eseri, Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar hiçbir tahrîfe, tebdile uğramadan elimize ulaştığına ve Allah Teâlâ'nın himayesi altında olduğuna dair yaklaşık sekiz sayfalık bir giriş yazısıyla başlamaktadır¹⁴. Kur'ân-ı Kerim'in Cenâb-ı Hak tarafından korunduğunu ifade eden ayetlerle başlayan ve tahrîfi tamamen reddeden Şeyh Saduk, Seyit Murtaza, Tabersi gibi Şîî âlimlerin açıklamalarıyla dolu olan bu girişgâhın, eserin tahrîf düşüncesine reddiye olarak kaleme alındığının da ilk işaretleri olsa gerektir.

Ramyâr'ın *Kur'ân Tarihi*'nin belli başlı bölüm başlıkları şunlardır: Kur'ân'ın önemi hakkında en genel bilgiler, 'Kur'ân' lafzının iştikakı, Kur'ân'ın diğer isimleri, vahyin mahiyeti, vahyin safhaları, vahyin yolları, Kur'ân'ın nazil olması, Rasûlüllah (s.a.v.) zamanında telif edilmesi, Hz. Ebu Bekir zamanında toplanması, Mushaf konusundaki Hz. Osman zamanında meydana gelen gelişmeler, özel Mushaflar, Kur'ân'ın hattı, Kur'ân'ın harekelenmesi ve noktalanması, Kur'ân'ın ayet ve surelerinin tertibi, Mekki - Medeni ayetler, ayetlerin iniş sebepleri, Kur'ân'ın diğer dillere tercümesi meselesi vs.

Mezkûr eser, vahiy gelmeden önce Arabistan'ın durumu, Varaka b. Nevfel gibi Hanifler ve vahyin kesildiği fetret yıllarına ait pek çok bilgiyi de kapsamaktadır. Vahyin sözlükteki, ıstılahtaki manaları, hadis-i şerif ve hadis-i kutsiden farkı, vahyin geldiği zaman ve mekânlar, geliş biçimi, merhaleleri, Kur'ân'ın seci' olmadığı, şüirden farkı, vahiy-ilham,

¹⁴ Bkz. Ramyâr, s. 1-8.

rasül-nebi, farkı, Garanik efsanesi gibi pek çok konuya geniş bir şekilde yer verilmektedir¹⁵.

Vahiy devam ederken önce hafızalara sonra da ilkel malzemelere yazılması, okunması gibi pek çok konunun Kur'ân'ın saadet asrında toplanması başlığı ile eserde geniş bir yer tutmaktadır¹⁶. Daha sonra Kur'ân'ın Hz. Ebu Bekir zamanında toplanması bölümüne geçilmiş, Hz. Ebu Bekir'e ait özel Mushaf olmak üzere, İbn Mesud, Ebu'd-Derdâ ve Mikdad b. Esved gibi ileri gelen sahabenin Mushaf'ları temel özellikleriyle anlatılmıştır¹⁷. Hz. Ömer zamanında meydana gelen Mushaf'la ilgili gelişmelerden sonra Hz. Hafsa Mushaf'ı ele alınmıştır¹⁸. Hz. Osman zamanıyla ilgili bölüme diğerlerinden daha geniş yer verildiği görülen eserde Kur'ân'ın Hz. Osman zamanındaki istinsah edilmesi anlatılırken, teşkil edilen heyetin kimlikleri, faaliyetleri, Mushaf'ın gönderildiği belli başlı şehirler, bu Mushaf'ların özellikleri, aralarındaki bazı kıraat farklılıkları, gramer yapısına uymayan bazı ayetlerin izahı, ihtilafa meydan verilmemek için eski nüshanın imhası gibi konular, safha safha bütün ayrıntılarıyla anlatılmaktadır¹⁹. Buna ilaveten Şîa tarafından tahrîf olarak nitelendirilen kıraat farklılıkları bu eserde tahrîf olarak nitelendirilmekte kıraat farklılıkları, lehçe farklılığı veya müteradif lafızlar olarak değerlendirilmektedir²⁰.

Ramyâr eserinde hususi Mushaflara çok geniş yer ayırmakta, bunların tertiplerine ve diğer özelliklerine ayrıntılarıyla yer vermektedir. Müellifin, özellikle Hz. Ali'ye isnat edilen Mushaf'a daha geniş yer verdiği görülmektedir²¹. Eser, surelerin Kur'ân'daki bugünkü tertibini iniş sırasını gösteren çizelge yanında, bi'setin başlangıcından Rasûlüllah (s.a.v.)'in vefatına kadar olan ait bir kronolojiyi de içermektedir²². İslami ve yabancı kaynakların ayrı ayrı dökümünün yapıldığı bu eserde ayetler, şahıslar yer ve kitap indekslerine de ciddi manada itina gösterilmiştir.

¹⁵ Bkz. Ramyâr, s. 77–210.

¹⁶ Bkz. Ramyâr, 211–296.

¹⁷ Bkz. Ramyâr, s. 297–392.

¹⁸ Bkz. Ramyâr, s. 392–405.

¹⁹ Bkz. Ramyâr, s. 407–488.

²⁰ Bkz. Ramyâr, s. 348–361.

²¹ Bkz. Ramyâr, s. 338–392.

²² Bkz. Ramyâr, s. 701–727.

Eserde Hz. Peygamberin vahiy kâtiplerinden olduğu bilinen Muâviye (r.a.)'ın vahiy sürecindeki rolüne temas edildiği, Hz. Peygamber'e olan yakınlığı vesilesiyle çeşitli yerlerde referans gösterilmiştir. Keza diğer ashâb (r.a.)'a da aynı şekilde tarafsızlık ilkesine bağlı kalınmaya çalışıldığı görülmektedir²³.

Netice itibariyle bu eser de tahrîfle ilgili rivâyetler yer almadığı gibi, Sünnî Müslümanları rahatsız edecek ciddi bir aykırılık göze çarpmamaktadır. Nöldeke'nin Kur'ân tarihinin de kaynak olarak kullanıldığı bu eserde, onun "ümmî" kelimesinin manasıyla ilgili görüşlerine cevap verilmesine mukabil, *Nureyn* ve *Velayet* sureleriyle ilgili iddialarına yer verilmemesi manidardır²⁴. Her ne şekilde olursa olsun Şîa'nın belki de en önemli Kur'ân tarihlerinden birisi olan bu eserin, neredeyse Ehl-i Sünnet'e paralel bir çizgide olması sevindirici bir durumdur.

4. Muhammed Bakır Hucetî'nin Kur'ân Tarihi ve Tahrîf Konusu

Ramyâr'ınkine göre daha küçük hacimde olan Hucetî'nin *Kur'ân Tarihi*'nin de ciddi bir çalışmanın ürünü olduğu görülmektedir. Şîi kaynaklara daha fazla değer verildiği görülen bu eserde, Hz. Ali'nin vahiy döneminin her safhasında Rasûlüllah'ın yanında olduğuna dikkat çekilerek pek çok konunun onunla irtibatlandırılarak anlatılmaya çalışıldığı göze çarpmaktadır. Ancak eserde tahrîf içerikli rivâyetlere ve iddialara yer verilmediği görülmektedir.

Hucetî'nin eserinin ana başlıkları şöyledir: Vahyin keyfiyeti, Kur'ân'ın nüzûlü, Kur'ân'ın isimleri, ayetler, sureler, mukattaa harfleri, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber zamanında yazılması, Rasûlüllah (s.a.v.)'in ümmiliği, Kur'ân'ın cem edilmesi, Kur'ân'ın tilaveti, lehçe ve kıraat ihtilafı, kıraat-i seb'a, kıraat-i aşere, Mushaf'ın Hz. Ebu Bekir tarafından kitap haline getirilmesi, Hz. Osman zamanındaki istinsahı, dünyanın muhtelif yerlerindeki belli başlı Mushaf nüshalarından bazı örneklerin tasviri, isim, şahıs, yer vs. indeksleri.

Hucetî, Hz. Ali Mushaf'ına dair Şîilere ait inançlar konusunda bir takım bilgilere yer vermektedir. Buna göre Hz. Hasan'ın oğullarından tevârüsen intikal eden ve imamet mirası olarak kabul edilen Hz. Ali Mus-

²³ Bkz. Ramyâr, s. 63,76, 127.254.264, 266,268 vd.

²⁴ Krş. Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally, *Kur'ân Tarihi* (Haz. Muammer Sencer), İlke Yayınları, 112-133; Ramyâr, 507.

haf'ının, ahir zamanda gelmesi beklenen 12. İmam Ebu'l-Kâsım Muhammed b. el-Hasen el-Mehdî ile (ö. 256/869) birlikte geleceğine inanılmaktadır. Bu Mushaf'ın İran, İstanbul, Londra gibi dünyanın muhtelif noktalarında halen bulunduğu ve bunun gerçek Mushaf olduğuna dair Şîa'da bir inanç olduğu bildirilmektedir²⁵. Huccetî Şîa'ya ait bu meşhur inançların doğruluğu yahut yanlışlığı konusunda bir yorumda bulunmamıştır. Ancak geleneksel Şîa'ya ait bu inancı bir Kur'ân tarihçisi olarak işaret etmekten de kaçınmamıştır.

Sonuç itibariyle, İmâmiyye Şîa'sının Mushaf'la ilgili iddiasının, Kur'ân-ı Kerim'i ilk defa cem etme şerefine Hz. Ali'ye, Ehl-i Beyt ve Şîa'ya ait olduğuna dair kuru bir iddiadan öteye geçmediği anlaşılmaktadır.

5. Muhammed Hüseyin Muhammedî'nin Kur'ân Tarihi ve Tahrîf Konusu

Şîî Kur'ân tarihlerinden son olarak ele aldığımız Muhammed Hüseyin Muhammedî'nin *Kur'ân Tarihi*'nin bir ders kitabı niteliğinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Tabiatıyla tahrif rivâyetleri bu eserde hiç yer almamaktadır. Buna rağmen Şîî Kur'ân Tarihi olması hasebiyle çalışmamıza dâhil ettiğimiz bu eseri de sadece tahrîf merkezli olarak ele alacağımızı öncelikle ifade etmeliyiz. Bundan önce ele aldığımız Kur'ân tarihlerine dayalı olarak meydana getirilen yaklaşık 285 sayfalık bu eserde de tahrîfle ilgili rivâyetlere asla yer verilmediği müşahede edilmektedir. Ancak cifir konusuna işaret edilmekle yetinilmektedir. Hz. Fatıma Mushaf'ının pek çok ibret, hikmet, mevize ve esrarla dolu, asla emsali olmayan bir telif olduğunu Şîî kaynaklara dayalı olarak açıklayan Muhammedî'nin bu ifadelerle cifri kastettiği anlaşılmaktadır²⁶. Diğerlerinde olduğu gibi, bu eserde de Hz. Ali Mushaf'ına özel bir itina gösterilmektedir.

Orijinal kaynaklar yerine daha ziyade ikinci el kaynaklara dayalı olarak meydana getirilen bu eserin, gerek Hz. Ali ve Hz. Fatıma Mushaf'larına yaklaşımı olsun gerekse diğer konular olsun önceki Şîî Kur'ân tarihlerinden ayıran farklı bir özelliğinin bulunmadığını söyleyebiliriz.

²⁵ Ramyâr, s. 373–375; Huccetî, *Tarih-i Kur'ân-ı Kerim*, s. 609–613.

²⁶ Muhammed Hüseyin Muhammedî, *Tarih-i Kur'ân*, İntişarat-ı Merkez-i Cihan-ı Ulum-i İslâmi, 2006, s. 206.

6. Şîî Kur'ân Tarihlerinin Genel Değerlendirilmesi

Mezkûr eserlerde yazarlar, önce Sünnî sonra da Şîî âlimlerin fikirlerine yer vermek suretiyle Şîî görüşlerine ayrı bir değer verdiklerini göstermektedirler. Daha ziyade İmâmiyye Şîa'sının görüşlerinin yansıtıldığı bu eserlerde Hz. Ali ve Cafer Sadık'tan başlamak suretiyle pek çok Şîî imamın ismine tesadüf edilmektedir. Ramyâr ve Huccetî'nin; Sicistanî, Zerkeşî, İbn Kesir, Cezerî, Kurtubî, Süyûtî, Taberî gibi pek çoğu Sünnî âlimlerden istifade ettikleri görülmektedir. Bunun yanında Ramyâr ve Huccetî; Zencânî, Tabersî, Tûsî ve Hoî (1413/1992) gibi Şîî âlimlerden de belli ölçüde istifade etmişlerdir²⁷.

Bu eserlerde Kur'ân'ın tahrîf edildiğine dair aşırı görüşlere tesadüf edilmemekte, üstelik Kur'ân'ın indirildiği günden beri tahrîfe uğramadan bize kadar geldiğine dair açıklamalar geniş yer tutmaktadır²⁸. Şîî müellifleri, tahrif iddialarının bazı aşırı Şîîlerin ve Haşeviyye'den bazı kimselerin görüşleri olduğuna dair Seyit Murtaza'nın rivâyetini esas alan

²⁷ Bu eserlerde öne çıkan başlıca Sünnî kaynaklar, kullanım sıklığına göre şunlardır: *İbrâzü'l-Meânî min Hirzi'l-Emânî fi'l-Kirâeti* (Makdisî), *İthâfü Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâeti'l-Erbaa Aşar* (Ahmet Dimyati), *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, *ed-Dürri'l-Mensûr*, *Esbâbü'n-Nüzûl*, *el-Müzhir* (Süyûtî), *Ahbaru'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (Taberî), *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (İbn Esîr), *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb* (İbn Abdilberr), *İ'câzü'l-Kur'ân*, (Rafîî), *el-Ağânî* (İsfahânî), *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl* (Beyzâvî), *el-Bahru'l-Muhît* (Ebu Hayyân Endülüsi), *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Zerkeşî), *Târîhu'l-Kur'ân* (Abdussabur Şahin), *et-Tibyân li Ba'zî'l-Mesâilil-Müteallikati bi'l-Kur'ân* (Tâhir el-Cezâirî), *et-Tashîf ve't-Tahrîf* (Askerî), *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm* (İbn Kesîr), *Mefâtîhu'l-Gayb* (Fahreddin er-Râzî), *Câmiu'l-Beyân fi Âyi'l-Kur'ân* (Taberî), *Garâibü'l-Kur'ân Regâibü'l-Furkân* (Kummî / Nisâbü'rî), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kurtubî), *el-Keşşâf* (Zemahşerî), *el-Menâr* (Reşit Rıza), *Tehzîbü't-Tehzîb* (İbn Hacer el-Askalânî), *et-Teyssîr fi İlmi't-Tefsîr* (Ebu Amr Osman ed-Dânî), *el-Câmiu's-Sahîh* (Buhârî), *el-Hasâis* (İbn Cinnî), *Rûhu'l-Meânî* (Âlûsi), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (İbn Hişâm), *Şüzûrü'z-Zehab*, *Şerhu's-Şâtibiyye* (Abdulhayy el-Hanbelî), *Fıkhü'l-Luga* (es-Sâhibî), *Subhu'l-'Aşa* (Kalkaşandî), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (İbn Sa'd), *Umdetü'l-Kârî* (Aynî), *el-Kitâb*, (Sîbeveyh) *el-Muhkem fi Nükâti'l-Mesâhif* (Ebu Amr ed-Dânî), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Ebu'l-Fidâ İsmail), *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* (Abdulhâlim en-Neccâr), *el-Müsned* (Ahmed b. Hanbel), *Mefâtîhu'l-Esrâr* (Şehristânî), *Menâhilü'l-İrfân* (Zerkânî), *en-Nücümü'z-Zâhira* (Tağriberdî), *en-Neşru fi'l-Kirâeti'l-Aşr* (İbn Cezerî), *Vefeyâtü'l-A'yân* (İbn Hallikân). Bu eserlerde kendisinden yararlanan başlıca Şîî kaynaklar da şunlardır: *"Bihârü'l-Envâr* (Muhammed Bâkir el-Meclisî), *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* (Tûsî), *Mecmau'l-Beyân* (Tabersî), *Ravzu'l-Cinân* (Ebu'l-Fütûh er-Râzî), *es-Sâfi* (Kâşânî), *Sefinetü'l-Bihâr* (el-Kummî), *el-Kâfi fi'l-Üsûl* (Kuleynî)".

²⁸ Bkz. Huccetî, *Tarih-i Kur'ân-ı Kerim*, s. 223–224, 235.

Tabersî'nin beyanını yeterli buldukları görülmektedir²⁹. Yani İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân tasavvurunun yansıtılmış olması bu eserlerin en önemli özellikleri oldukları söylenebilir.

Bu eserlerde tahrîf iddialarına adı karışmış Kuleynî gibi kimselerden de istifade edilmiş; ancak bu kimselerin tahrîfle ilgili rivâyetlerine yer verilmemiştir. Ne var ki onların bu konudaki aşırılıkları ve tahrîfle alakalı rivâyetleri tenkit de edilmemiştir.

Hız. Peygamber ve Ehl-i Beyt'e çok önem verildiği ve dört büyük halifeden Hız. Ali'ye ayrı bir üstünlük bahşedildiği görülen bu eserlerde, kendisine isnat edilen özel Mushaf'a ayrı bir değer verilerek bütün özellikleriyle anlatılmaktadır. Şîî imamlara ait rivâyet ve yorumlara sıkça yer verilen eserde, isimleri geçen dört büyük halifeden Hız. Ali için (a.s.) ifadesi kullanılırken diğerleri için (r.a.) tabiri kullanılmaktadır. Hız. Ali, Hız. Hasan, Hız. Fatıma gibi Ehl-i Beyt'ten birinin adının geçtiği yerde "ayın" harfinin kullanılması oldukça dikkat çekici bir durum arz etmektedir. Bu sebeplerden dolayı Şîîlerin bu konularda takıyye düşüncesine sahip oldukları iddia edilmektedir³⁰.

Şîîler Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzere nazil olduğuna ve bunların Hız. Osman nüshasında mevcudiyetine ve kıraatlerin tevatür derecesinde sabit olduğuna dair Sünnî görüşleri kabul etmemektedirler. Şîîler bu konuda "Kur'ân, 'bir' olan Allah tarafından nazil olan 'bir' kitaptır; kıraat ihtilafları ise râvilerden kaynaklanmaktadır" şeklindeki Kuleynî'nin Cafer es-Sadık'a dayandırdığı habere istinaden yedi harfle ilgili Sünnî görüşleri reddetmektedirler³¹. Bunlardan bazılarında Hız. Ali'ye isnat edilen ve Şîîlerce ahir zamanda gelmesi beklenen imam tarafından getirileceğini iddia edilen Mushaf'a ait tasvirler yer almaktadır. Bunların tahrîfle doğrudan irtibatlı olmadığına ve bu hususları özel Mushaf'larla birlikte değerlendirilmesinin daha doğru olacağına inanıyoruz.

Sonuç olarak, Şîî âlimler tarafından son yıllarda meydana getirilen bu Kur'ân tarihlerinde Şîa'ya nispet edilen tahrîf rivâyetlerine, rivâyet olarak bile yer verilmemesi Müslümanların birliği açısından bizce memnuniyet verici bir durumdur.

²⁹ Bkz. Ramyâr, s. 296; Huccetî, *Tarih-i Kur'ân-ı Kerim*, s. 224.

³⁰ Bkz. Zerkânî, I, 228.

³¹ Bkz. Huccetî, *Tarih-i Kur'ân-ı Kerim*, s. 225-229, 259.

B. MUHTELİF MUASİR Şİİ TELİFATTA TAHRİF KONUSU

İstisnaları bir kenara bırakırsak, geleneksel Şîi ulemasının aksine, muasır âlimlerde tahrîf fikrini kabullenmeme eğiliminin ağırlık kazandığını söyleyebiliriz. Yani önceki âlimler arasında tahrîfin bulunduğu yönündeki nisbi ittifakın bugün tahrîfi reddetme ve bu inançtan kurtulma yönünde seyrettiğini açık bir şekilde görüyoruz. Nitekim yazarları arasında Şîi âlimlerin de içinde bulunduğu *tevhid*, *tecdid*, *takrib* gibi isimlerle ifade edilen dergilerin, geleneksel Şîi anlayıştan inhirafın ve Ehl-i Sünnete yaklaşma çabalarının bir mahsulü olduğu görülmektedir. Mesela bunlardan Mısır'da kurulan *et-Takrîb beyne' Mezâhibi'l-İslâmiyye* örgütünün yayın faaliyetlerini kayda değer buluyoruz.

Muhammed Takî el-Kummî isminde İran'lı bir Şîi tarafından Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı yakınlştırma gayesiyle 1945 yılında Kahire'de kurulan cemiyet, Şîi ve Ezher âlimlerinden teşekkül eden ve İslam dünyasının siyaseten ve ekonomik olarak güçlenmesini hedefleyen bir kuruluş olarak karşımıza çıkmaktadır³². Üyeleri arasında Şîi kesimden Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifi'l-Ğitâ, Hibetüddin eş-Şehristânî, Abdülhüseyin Şerefüddin, Muhammed Salih el-Mâzenderânî, Muhammed Cevâd el-Muğniye, Abdülhüseyin er-Reştî, Âyetullah Sadreddin, es-Sadr, Âyetullah Muhammed et-Takî el-Hansârî, Âyetullah el-Bürücerdî gibi isimler yer almaktadır. Sünnî kesimden ise Ezher Üniversitesi hocalarından Abdülmecid Selim, Muhammed Şeltut, Muhammed Ebu Zehra, Muhammed Muhammed el-Medenî, Abdülaziz İsa, Muhammed Ali Ulûbe gibi isimler yer almıştır³³.

Mezkur cemiyetin Şîi-Sünnî bütün Müslümanları birleştirmek ve kaynaştırmak için kurulduğu adından anlaşılmaktadır. Ancak cemiyetin bütün hedefi ve gayesi bundan ibaret değildir. Bu cemiyetin en önemli gayesi, asırlarca yanlış anlaşılın ve kendilerine olmadık isnatlarda bulunan Şîa'nın daha yakından tanınması ve haklarındaki yanlış fikirlerin düzeltilmesi için çaba sarf etmektir³⁴. Ancak bu tarz faaliyetlerden beklenen sonucun elde edilemediği, cemiyetin faaliyetinin kesintiye uğradığı, cemiyetçe çıkarılan derginin 1972 de yayın hayatına son verdiği bildiril-

³² İlyas Üzüm, "Sünnî- Şîi Yakınlştırması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", İslami Araştırmalar Dergisi, sayı: 2, 1998, s. 172.

³³ Üzüm, s. 173.

³⁴ Üzüm, s. 174.

mektedir. Ne var ki aynı cemiyetçe çıkarılan bu derginin 2000' li yıllarda *Risâletü't-Takrîb* adıyla yeniden yayın hayatına başladığı görülmektedir. Üçer aylık periyotlarla yayınlanan bu dergilerde ilmi içerikli yazıların sayısının yok denecek kadar azlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak burada bu cemiyetin en önemli yayınlarından birisi olan ve Âyetullah Seyit Hasan Tâhirî el-Hurrem Âbâdî tarafından kaleme alınan *Tahrîfü'l-Kur'ân Üstûre em Vâkı'* adlı eserden bahsetmeden geçemeyeceğiz. Mezkûr eserin Şîa adına faaliyetler gösteren benzer cemiyetlerin maksatlarının ve çağdaş Şîa'nın Kur'ân tasavvurunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Seyyid Murtaza ve Tûsî gibi Şîî imamlardan tahrîfi reddeden âlimlerin görüşlerine ağırlık veren Âbâdî, tahrîfe taraftar olanların ve olmayanlarını delillerini karşılaştırmak suretiyle tahrîf inancının Şîilere yapılan bir isnat olduğunu, Kur'ân'da asla tahrîfin olmadığını, Şîilerin de tahrîfe asla inanmadıklarını söylüyor. Tahrîfle ilgili rivâyetlerin zayıf olduğunu, buna mukabil Kur'ân'ın mütevatir olduğunu zikrediyor. Sünnî kaynaklarda tahrîfle ilgili bazı rivâyetlere yer veren müellif, tahrîf iddialarını bütün Şîa'ya teşmil etmeyen bazı inşafî Sünnî âlimlerin bulunduğunu minnetle yâd ediyor³⁵.

Bu eserde dikkatimizi çeken en önemli husus, Hz. Ali'ye isnat edilen özel Mushaf'ın elimizdeki Mushaf'lara muhalif bir tarafının bulunmadığını, sadece tertibinde ve ayetlerin sıralarında bir farklılığın bulunduğunu, muteber kaynaklardan yaptığı rivâyetlerle desteklemesidir. Elimizdeki Mushaf'ta bulunmayan bazı ayetlerin Hz. Ali Mushaf'ında bulunduğu dair varit olan Şîî rivâyetlerin kritiğini yapan müellif, bunları itimada şayan bulmamaktadır³⁶.

1. Bazı Çağdaş Şîî Aydınların Tahrîfle İlgili Açıklamaları

Şîî aydınlarından Cevâd Muğniye bu konudaki ilk örneğimiz olacaktır. Mezhepleri birleştirme projesinde aktif rol üstlenen aydınlardan birisi olan Cevâd Muğniye, birbirini tekfir eden Ehl- Sünnet ve Şîilerin yanlış yolda olduklarını, aslında her iki tarafın da birbirini tekfir etmelerini gerektiren delillerden yoksun bulduklarını söylüyor. Cevâd Muğ-

³⁵ Âbâdî, Âyetullah Seyyid Hasan Tâhirî el-Hurrem *Tahrîfü'l-Kur'ân Üstûre em Vâkı'*, (Çev. Tahsin el-Bedri), *Merkezü't-Tahkîk ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye*, Tahran, 2006, s. 22-148.

³⁶ Âbâdî, s. 120-148.

niye, Kur'ân-ı Kerim'de ziyade ve noksanın olmadığını, bu konuda Kuleynî'den yapılan rivâyetlerin de itimada şayan bulunmadıklarını zikreliyor. Muğniye, Cafer Sadık gibi bir zat varken, Şiîleri bin sene önce vefat eden Kuleynî'nin görüşleriyle değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çekiyor. Bundan dolayı da Muhammed Ebu'z-Zehra gibi Sünnî âlimlere sitem ediyor³⁷.

Yukarıda Kur'ân tarihiyle ilgili eserini ele aldığımız Ali Bâkır Huccefi de bu konuda şöyle diyor: "Kur'ân, inananların yegâne müracaat kaynağı olup, o bütün Müslümanlar yanında aynı kıymettedir. Bu konuda Sünnîlerle aramızda en ufak bir ihtilaf dahi mevcut değildir. Her ne kadar bazı Müslümanlar, Şiîlerin Kur'ân'da tahrîfat yapıldığına inandıkları kanaatine sahip olsalar da, biz bugün Müslümanların elinde bulunan Kur'ân'la amel eder, onu okur, ona güvenir ve Şiîler olarak bu konuda asla anlaşmazlığa düşmeyiz. Aslında Ehl-i Sünnet ve Şîa sadece Kur'ân'da değil, sünnet konusunda da aynı görüştedir. Doğrusu Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın sünnete bakış açılarında da bir farklılık yoktur"³⁸.

Bu konudaki bir diğer örneğimiz ise, Şiî iken Ehl-i Sünnet safına geçen İmam Ekber diye anılan Seyyid Abdulhasen el-Müsâvî'nin torunu Musa el-Müsâvîdir³⁹. Şiî İslam dünyasının problemlerini ve çözüm yollarını ele aldığı eserinde Musa el-Müsâvî, tahrîf edilmiş bir kitaba inanmanın çelişki olduğunu, bu düşüncenin Kur'ân'ın korunmuşluğunu beyan eden ayetlere ters düştüğünü, bu görüşün Şîa'nın çoğunluğunca benimsemiş bir görüş olmadığını söylemektedir. Bunlarla da yetinmeyen Müsâvî mezkûr eserinde; Şiîlerin, imamet, hilafet, takiyye, Aşûre günü dövünme, bedâ gibi pek çok konudaki inançlarından dolayı kendilerini

³⁷ Mehmed Cevâd Muğniye, *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik beyne's-Sünneti ve's-Şîa*, Müessesetü İzzüddin, Beyrut, 1994, s. 8–9, 304–305.

³⁸ Muhammed Bâkır Huccefi, *Vahdetü'l-Ümmetü'l-İslâmiyye, Risâletü't-Takrîb*, S: 46, yıl: 2005, s. 200–201.

³⁹ 1930 Tahran doğumlu olan Müsâvî, 1955 yılında Tahran Üniversitesinde doktor unvanını almış, 1960–1962 yılları arasında aynı üniversitede İslam iktisat profesörlüğü, 1968–1978 yıllarında Bağdat Üniversitesinde felsefe profesörlüğü ve İslam konseyi başkanlığı yapmış birisi olarak takdim edilmektedir. Bkz. Musa el-Müsâvî, *Şîa ve Şiîlik Mücadelesi* (Çev. Kemal Hoca), Sebil Yayınevi, İstanbul, 1995. (Kitabın girişinde yazarın tanıtımıyla ilgili yazıdan). Ayrıca Bkz. İlyas Üzüm, "Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1997, sayı: I, s. 189–202; Ahmet Çelik, "Şîa'nın Kur'ân Yorumu ve Ehl-i Sünnet'le Şîa Arasında Yakınlaşma", *AÜİFD*, sayı: 27, Erzurum, 2007, s. 71.

sorgulamaları gerektiğini dile getirmektedir. Müsâvî'nin mezkûr eserinin başından sonuna kadar, İslam toplumunun onaylamadığı marjinal Şîî görüşlerini çürütmek için getirilen delillerle dolu olduğu görülmektedir⁴⁰.

Bugünkü Şîa'nın tahrîf konusundaki görüşünü, Sünnîlerle yaptıkları bir toplantı vesilesiyle açık bir şekilde ortaya koyan Necati isimli bir Şîî'nin açıklamalarının bu konudaki düşünceleri en güzel bir şekilde özetlediğini görüyoruz. Mezkûr şahıs zaman zaman Sünnîlerle yaptıkları *Nedvetü't-Tevafuk* adlı toplantı hakkında şunları söylemektedir:

"İslam coğrafyasının birliği ve beraberliği için Sünnî kardeşlerimizin şerefli, bereketli meclislerinde bulunmaya şiddetle ihtiyacımızın olduğuna inanıyorum Bizim Sünnîlerle toplantı halinde bulunduğumuz meclislerde Sünnîlerle olan farklılığımız, inançla ilgili bazı ayetlerin tefsirinde fer'î konulardan öteye geçmez. Ancak toplantının bittiği günün sabahında mahalli gazeteler bizim bu toplantılarda söylemediklerimizi yazmaya başlarlar. Şunu tekrar ifade etmeliyim ki; Şîî âlimlerin kahir ekseriyeti Kur'ân metninde bir tahrîfin bulunmadığı yönünde bir kanaate sahiptirler. Muasır Şîa'dan Kur'ân'da tahrîf bulunduğunu iddia eden hemen hemen hiçbir kimse yoktur. Ancak önceki Şîî âlimlerden çok azı Kur'ân'da tahrîfin bulunduğuna inanmaktadır ki, bu tarz yanlış fikirlere sahip kimselere Sünnî muhitlerde de rastlamamız mümkündür"⁴¹.

Zaman zaman bazı Şîî imamların ve siyasilerin Kur'ân'ın Sünnîler tarafından tahrîf edildiğine dair yaptıkları propagandanın ve siyasî otoritelerini bu yönde kullanmalarının da Şîa ve tahrîf ilişkisinde bir paya sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bütün bunların Sünnîlere karşı politik

⁴⁰ Musa el-Müsâvî, *eş-Şîa ve't-Tashîh*, Zehra li'l-İlâmi'l-Arabî, Kahire, 1989, s. 9-60, 79-89, 98-102, 131-136. Bu konuda diğer bir görüş ise Şîî olup olmadığını bilemediğimiz; ancak kendisini bu konulara vakıf birisi olarak bulduğumuz Aişe Yusuf Mennâî'ye aittir. Mennâî, Şîilerin çoğunluğunu oluşturan İmamiye Şîa'sının Kur'ân'da tahrîf olduğuna dair iddiaların sahibi olma töhmetinden kurtulmak için var güçleriyle çalıştıklarını belirterek, Şeyh Sadûk'un yukarıda zikrettiğimiz sözleriyle birlikte sonraki Şîilerin aynı anlama gelen sözlerini zikrediyor. Aişe Yusuf Şîilere isnat edilen bu tarz rivâyetlerin yayıf yahut şaz yollardan geldiğine, dolayısıyla pek güvenilir olmadıklarına dikkat çekiyor. Muhammed el-Huseyin Âl-i Kâşifi'l-Çitâ, *Aslü's-Şîa ve Usûlühâ*, Menşûrâtü'l-A'lemî, Beyrut, 1982, s. 63-64.

⁴¹ Necati, "*Mecelletü'r-Râsîd*" 1-51, Tahran, cüz, 49, s. 120. "*el-Mektebetü's-Şâmîle*" adlı programdan elde ettiğimiz bu pasajın maalesef yazarına ve ait olduğu makalenin kimliğine ulaşamadığımızı belirtmek istiyoruz.

bir malzeme olarak kullanılan şuurlu ilim adamları nazarında pek fazla itibar görmediği söylenebilir⁴². Bugün pek çok Şîî müfessir ve ilim adamı, Kur'ân'ın bir harfinin dahi değiştirilmeden günümüze kadar geldiğini söylemektedir. Sonuç itibariyle muasır Şîa içinde Ehl-i Sünnet'e paralel çizgide olan yazarların ve akademisyenlerin sayılarının her geçen gün arttığı görülmektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kendi bünyesinde pek çok kollara ayrılan İslami mezheplerin başında gelen Şîa'daki bu fikri aykırılığı körükleyen ve bir takım fitne tohumları ekmeye çalışan grupların olduğu bilinmektedir. Başından beri bu kırılğan noktaları iyi tespit etmek suretiyle tefrikaya müsait zaman ve zeminini çok iyi hesaplayan bu mihraklar, muhtemelen Mushaf konusunda da bazı ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mesela Ignaz Goldziher (ö. 1340/1921), ric'atin bizatihi Şîa tarafından ortaya atılan bir fikir olmadığını, aksine bunun İslam'a Yahudi ve Hıristiyanların tarafından sokulduğunu itiraf ettiği ve Dozy (ö. 1299/1883)'nin de aynı görüşte olduğu bildirilmektedir⁴³. Şîa'ya nispet edilen tahrîf inancı da muhtemelen buna benzer bir takım tezgâhlar sonucu ortaya çıkmış olmalıdır.

Müslümanlar, aleyhine kurulan bu tuzağa Şîî âlimlerden düşenler olmuştur. Hatta tahrife bütün Şîa'nın inandığını savunanlar bulunmuştur. Ancak ulaşabildiğimiz kariyla tahrîf, Şîî ekseriyet tarafından hiçbir zaman yüksek bir sesle savunulamamıştır. Üstelik bugün çağdaş Şîa'dan hemen hemen tahrîfi savunan bir kimse yok gibidir. Bildiğimiz kadarıyla bugün Şîîlerin ellerinde okudukları, kendisiyle ibadet ettikleri Kur'ân-ı Kerim, dünyadaki diğer Müslümanların elinde bulunan Kur'ân'dan başkası değildir. Yazdıkları tefsirlerde de Şîîler bütün Müslümanların ellerinde bulunan Kur'ân'ın tefsirini yapmaktadırlar. Ahkâm tefsirlerinde ve diğer bütün dini eserlerinde Şîîler de mevcut Kur'ân'dan hareket etmektedirler. Şîaya ait dini teliflerin Kur'ânî örnekleri elimizdeki Kur'ân ayetlerinden verilmektedir. Bu konuda ne kadar farklı rivâyetler olursa olsun, İslam âleminde Hz. Ebû Bekir zamanında kitap haline getirilen ve Hz.

⁴² Mesela yakın bir tarihte geçen İran'ın dini lideri Humeyni'nin politik sebeplerle Kur'ân-ı Kerim'de tahrif iddiaları için bkz. Mustafa Talip Güngörge, *Humeyni ve İslam*, el-Mecmau'l-A'lemî li Ehli'l-Beyt, İstanbul, 1985, s. 77-81.

⁴³ Bkz. Karataş, s. 39.

Osman zamanında istinsah edilen Mushaf'ın bir alternatifi gösterilememektedir.

İmamet ve hilafet gibi birtakım politik sebeplerle ortaya çıktığı açık olan tahrîf iddialarının Şîîler arasında zaman zaman gizlenmesine duyulan ihtiyaç, aslında bir ikilemi de ortaya koymaktadır. Bu da bazı Şîî âlimlerin Kur'ân'dan çıkarıldığını iddia ettikleri bölümleri ortaya koyamamaları, hasbelkader koydukları metinlerin Kur'ân'ın eldeki mevcut metniyle gelişmesi, diğer taraftan bu iddiadan vazgeçildiği takdirde Şîîliği ayakta tutacak başka bir şeyin bulunmayışıdır. Bunların hiç birinden vazgeçemeyen bazı Şîî devlet adamlarının da bunda rolünün bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple de bazı konularda Şîîlik adına takiyyenin mutlaka yapılması gereken bir davranış olduğuna dair düşünceler mevcuttur. Sonuç olarak konunun takiyye ve siyaset boyutu, gerçeğin ortaya çıkmasının önünde daima ciddi bir engel teşkil etmiş, diğer Müslümanları da Şîa konusunda bir güvensizliğe sevk etmiştir.

Müslümanlar nazarında Kur'ân'da tahrîf olduğuna dair inancı taşıyan bir azınlık olarak tanınmak istemeyen bazı çağdaş Şîî müellifler bu tezatlardan kurtulmak için bir arayış içine girmişlerdir. Bu olumlu gelişmelerin arka planındaki muharrik güç, Şîa'nın gerek dış dünyaya gerekse İslam âlemine karşı asırlardır izlediği politikaların kendilerini İslam âleminde yalnızlaştırmaktan öte bir şey ifade etmediğinin anlaşılmaya başlanmasıdır. Geçmişe nisbetle bugün hadiseleri daha objektif bir şekilde değerlendirebilen yeni bir Şîî imajının ortaya çıkmış olması sevindiricidir. Doğrusu hiç kimse geçmişin vebalini yüklenmek zorunda da değildir. Bugün Şîa içerisinde olayları değerlendirme konusunda daha hür bir ortamın bulunduğu artık bariz bir şekilde görülebilmektedir. Muasır müellifler, dış dünyaya, Şîîlerin ekseriyetinin Kur'ân'a diğer Müslümanlar gibi inandıklarını açıkça dile getirmekte, içeriye de bu aykırılığın Şîî toplumuna bir faydasının bulunmadığını ve Şîî camiasının bu ikilemden kurtulmasının gerektiğini söylemektedir. Bu yüzden olsa gerek başta Kur'ân tarihleri olmak üzere son asırlarda Şîî müelliflerce tahrîfi tamamen reddeden eserler meydana getirilmektedir. Bu eserlerde tahrîf konusunda fahiş iddialara rivâyet olarak dahi yer verilmediği dikkatlerden kaçmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Âbâdî, Âyetullah Hasan Tâhirî el-Hurrem, *Tahrîfü'l-Kur'ân Üstûre em Vâki'*, (Çev. Tahsin el-Bedrî), *Merkezu't-Tahkik ve'd-dirâsâti'l-İlmiyye*, Tahran,2006.
- Âl-i Kâşifi'l- Ğitâ, Muhammed el- Huseyin, *Aslü's- Şîa ve Usûlühâ, Menşûrâtu'l-A'lemî*, Beyrut, 1982.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Râhu'l-Meânî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut, ts.
- Ateş, Süleyman, *İmâmiyye Şîasının Tefsir Aanlayışı*, AÜİFD. Ankara, 1975, c. XX. s. 147- 172.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
- Çelik, Ahmet *Şîa'nın Kur'ân Yorumu ve Ehl-i Sünnet'le Şîa Arasında Yakınlaşma*, AÜİFD., Erzurum, 2007, S. 27, s. 69-98.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, MÜİV. Yayınları, İstanbul, 2005.
- Güngörge, Mustafa Talip, *Humeyni ve İslam*, Araştırma Yayınları, İstanbul, 1985.
- Goldzıher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (Çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, İstanbul, 1997.
- Hindî, Rahmetullah, *İzhârü'l-Hak*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, Mısır, 1315.
- Hucceî, Muhammed Bakır, *Tarih-i Kur'ân-ı Kerim*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, Tahran, 1998.
- "Vahdetü'l-Ümmeti'l-İslâmiyye", *Risâletü't-Takrîb*, sayı: 46, yıl: 2005, s. 200-201
- Hoî, Ebu'l-Kâsım el-Müsâvî, *el-Beyân fi-Tefsiri'l-Kur'an*, yy. 1996.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Matba'atu'l-İstikame, Kahire, 1945.
- İhsan-i İlahî, Zahîr, *Şîa'nın Kur'ân İmamet ve Takiyye Anlayışı*, (Çev. Sabri Hizmetli), Afşaroğlu Matbaası, Ankara,1984.
- Karataş, Şaban, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1996.

- Kâşânî, Muhammed b. Murtaza, *Kitâbu's-Sâfi fi Tefsiru'l-Kur'ân* (Tas. Mirza Hasan Hüseyin en-Necefi), Kitâbfurûş-i İslamiyye, Tahran, ts.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usul mine'l-Kafi*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Dâru Saab, Tahran, 1381.
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh, *Risâlatü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye* (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), AÜİF. Yayınları, Ankara, 1978.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsir* (Tahk. Tayyib Müsâvî el-Cezairi), Mektebetü'l-Hüdâ, Necef, 1387.
- Mehmed Cevâd Muğniye *el-Cevâmi' ve'l-Fevârik beyne's-Sünneti ve's-Şîa*, Müessesetu Izzuddin, Beyrut, 1994.
- Meir M. / Bar Asher, *İmamiye Şîa'sının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri* (Çev. Ömer Kara / Mehmet Dağ), Ekev Akademi Der., c. I, sayı: 3, s. 216-233, Erzurum, 1998.
- Muhammed Hüseyin Muhammedî, *Tarih-i Kur'ân*, İntişârât-ı Merkez-i Cihân-ı Ulûm-i İslâmî, Kûm, 2006.
- Musa el-Mûsâvî, *eş-Şîa ve't-Tashîh*, Zehra li'l-İ'lâmi'l-Arabi, Kahire, 1989.
- Musa el-Mûsâvî, *Şîa ve Şîilik Mücadelesi* (Çev. Kemal Hoca), Sebil Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nöldeke, Theodor / Friedrich, Schwally, *Kur'ân Tarihi* (Haz. Muammer Sencer), İlke Yayınları, İstanbul, 1970.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîi hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- Râfiî, Mustafa Sadık, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Kahire, 1956.
- Ramyâr, Mahmud, *Târîh-i Kur'ân*, Müessesetu İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran, 2001.
- Şehristânî, Hibetuddîn Muhammed Ali el- Hüseyinî, *Tenzîh-i Tenzîl* (Terc. Ali Rıza Hakîm-i Husrevî), Çaphâne-i Haydarî, yy., 1371.

- Şen Ziya, *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2012.
- Tabatabâî, Muhammed el Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Menşûrât-ı Cemâ'ati'l-Müderrişîn, yy. ts.
- Tabersi, Ebu Ali, *Mecmau'l-Beyân*, Kitâbfurûş-i İslâmiyye, Tahran, 1384.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-A'lemi'l-İslâmî, Beyrut, 1409. Erzurum, 2007.
- Üzüm, İlyas "Sünnî- Şîî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", İslami Araştırmalar Der. sayı: 2, 1998, s. 171-185.
- Yılmaz, Musa Kazım, *Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri*, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, s. 181-184, İstanbul, 1993.
- Zencânî, Ebu Abdillah, *Târîh-i Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut, 1969.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

**KİLİSLİ MUALLİM RIFAT BİLGE (1874-1953) VE
OTUZ DERS YÂHUD YENİ SARF-I ARABÎ İSİMLİ ESERİ
BAĞLAMINDA DİLCİLİĞİ**

Uğur GÜLBİL*

Özet

Osmanlı'nın son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde yaşamış olan dil ve edebiyata önemli katkıları bulunan Kilisli Muallim Rifat Bilge (1874-1953), Türk dili, kültürü ve tarihinin nâdir eserlerini ilim dünyasına kazandıran, önemli kurum ve kuruluşlarda başta Arapça ve Farsça olmak üzere verdiği çeşitli derslerle Muallim ünvanını kazanan değerli bir âlimdir. Müellif, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili iki eser ve Türk dili ve Edebiyatı alanında onlarca eser te'lif ve tercüme etmiş, bazı önemli eserleri de tahkik ederek kütüphanelerin tozlu raflarından indirmiştir. Rifat Bilge'ye ait olan Otuz Ders - Yâhud - Yeni Sarf-ı Arabî isimli eser, sarf ilmi konusunda önemli bir eser olduğu tarafımızdan tespit edilerek incelenmesi uygun görülmüştür. Eser, sarf konularını ve bölümlerini örnek ve açıklamalarıyla birlikte 30 derste ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca farklı bir açıdan da müellif eserini mukaddime, birinci maksat (sûlâsiler) ve ikinci maksat (sûlâsî mezidler) olmak üzere üç ana bölüm olarak tertip etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rifat Bilge, Yeni Sarf-ı Arabî

* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi, ugulbil99@kilis.edu.tr.

Kilisli Muallim Rifat Bilge (1874-1953) And His Knowledge of Linguistic in The Context of His Work Named Thirty Lessons or The New Sarf-ı Arabî

Abstract

Kilisli Muallim Rifat Bilge (1874-1953), is a valuable teacher of the late Ottoman and Republic of Turkey, he gave rare Works of Turkish language, culture and history to the world of science. He won the title Muallim (teacher) by giving lectures, particularly, Arabic and Persian Language in important institutions and organizations. The author has wrote and translated two books about Arabic Language and Literature and dozens of monuments about Turkish Language and Literature and even he has put downed, some of the important monuments from dusty shelves of libraries by investigating them. He has proven himself in Language, Literature and History of the Turks. It is identified and was deemed appropriate by us to examine the study which is belong to Rifat Bilge as named Thirty lectures – The New Arabic Accidence , is an important work in Arabic Accidence Science . The study is tried to put forward the topics and parts of Arabic Accidence with their examples and explanations in 30 lectures. Also the writer has organized his study in three main sections; introduction, the first purpose (the three lettered radical verbs), the second purpose (the three lettered additional verbs)

Key words: Rifat Bilge, The Yeni Sarf-ı Arabî

Giriş

Kültürel mirasımız, tarih boyunca zenginleşmiş ve nesilden nesile intikal ederek günümüze kadar gelmiştir. Köklü ve güçlü bir mirasın varisleri olarak, sahibi olduğumuz zenginlikten faydalanabilmemiz, o mirası yeterince inceleme ve tanımamıza bağlıdır. Miras aldığımız kültürün büyük ölçüde yazılı olduğunu düşündüğümüzde, bu kültürü bize aktaran metinlerin doğru anlaşılmasının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bir metnin sağlıklı anlaşılması, büyük ölçüde, o metinde kullanılan dilin özelliklerinin iyi bilinmesine bağlıdır. Metnin muhataplarından ne istediğini veya onlara ne tür bir bilgiyi aktarmak istediğini anlamak, kullandığı dili bilmeden mümkün değildir. Bunun için tarihten günümüze, bu metinleri doğru anlama çaba ve gayretleri devam edegelmiştir.

Bu değerli mirasımız içerisinde ilmî yönden kendisine paha biçilemeyen el yazması eserlerin yanında matbu' olan önemli eserler de bulunmaktadır. Kütüphanelerimizdeki bu eserler, bizler tarafından okunup anlaşılmayı beklemektedir.

Muallim Rifat Bilge'ye ait olan Otuz Ders –Yahud- Yeni Sarfi Arabî isimli eser de bizler tarafından okunmayı bekleyenler arasında yer almaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde Kilisli Muallim Rifat Bilge'nin hayatı, öğrenimi, hocaları ve ilmi şahsiyeti, ikinci bölümde de eserin içeriği, müellifin eserde takip ettiği yöntem ve eserde kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilirken nakil usûlü ve eserin ilmî değeri konusu ele alınacaktır.

I. BÖLÜM

KİLİSLİ MUALLİM RIFAT BİLGE (1874-1953)

1. Hayatı, Öğrenimi, Hocaları, İlmî Şahsiyeti ve İçinde Bulunduğu İlmî Çevre¹

Türk kültürünün en önemli kaynak eserlerini işleyerek bizlere kazandıran Rifat Bilge, 1874 yılında Kilis'in Cedit mahallesinde doğmuştur.² İlk ve rüşdiye tahsilini Kilis'te yapmış, daha sonra oranın meşhur âlimlerinden dersler almıştır. Ulucami İmamı Ebubekir Vâhid Efendi başta gelen hocalarındandır. 1892'de öğrenimini tamamlayarak Kilis müftüsü Keçikzâde Abdurrahman Efendi'den icâzetnâme almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek Daru'l-muallimîn'de okumuş ve bu okuldan 1899'da mezun olmuştur. Okulda en büyük istifâdeyi hocası Selim Sâbit Efendi'den görmüştür. Ayrıca 1908 yılında Hukuk Mektebi'nden mezun olmuştur.

Kilisli Rifat, öğretmenlik hayatına 1 Şubat 1901'de Unkapanı Rüşdiyesi Farsça muallimi olarak resmen başlamıştır. Kendisine "muallim"

¹ Rifat Bilge'nin hayatı ve eserleriyle ilgili birkaç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar yer yer dipnotlarda verilecektir. Bunlardan biri, basılmamış mezuniyet tezi olan ve İrfan Tazebay tarafından 1964 yılında hazırlanan, *Kilisli Muallim Rifat Bilge, Hayatı, Eserleri ve Makaleleri* isimli çalışmadır. Bu tez, yapılan çalışmalar içerisinde en kapsamlısı olarak görülmektedir.

² Akün, Ömer Faruk, *Kilisli Rifat Bilge* mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, c. 26, s. 18; Efe, M. Yahya, *Kilisli Muallim Rifat Bilge*, Kilis Yardımlaşma Derneği Yayını, II. Baskı, Ankara, 2003, s. 15.

lakap ve sıfatını kazandıran hocalık mesleğinde sırasıyla Fevziye Rüşdiyesi, Dâru'l-muallimîn, Üsküdar İdâdîsi, Vefa İdâdîsi, İstanbul ve Kabataş Sultanîleri, Medresetü'l-Kudât, Gazi Osman Paşa Sultanîsi ve Dâru'l-muallimât'ta Arapça, Farsça, Tarih, Coğrafya, Türkçe, Akaid, Ceza Hukuku ve Ulûm-u Dîniyye dersleri okutmuştur. Ardından İstanbul Dâru'l-fünûn İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri Arapça okutmanlığına getirilen Muallim Rifat, emekli oluncaya kadar bu görevine devam etmiştir.

Muallim Rifat Bilge'nin önemli ilim adamları arasında yer almasını sağlayan neden, onun, Divânü Lugâti't-Türk I-III, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve Kitâb-ı Dede Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzhan gibi Türk dili, kültürü ve tarihinin nâdir eserlerini ilim dünyasına kazandırma çalışmalarıdır. O, İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinde yer alan, asırlarca okunmayı bekleyen eserleri bizlere kazandırma yolunda önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaları sırasında dönemin önemli hocalarıyla görüşme fırsatı bulmuştur. Bunlar arasında Bağdatlı İsmail Paşa, Bursalı Mehmet Tâhir ve Ali Emîri Efendi yer almaktadır.

1915'de yeni kurulan Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkîk Encümeni üyeliğine kabul edilmiş ve böylece el değmemiş ve kültürümüzün eşsiz eserlerini inceleme fırsatı bulmuştur. Aynı yıllarda Kütüphaneler Tetkik Komisyonu'na kabul edilerek İstanbul'un vakıf kütüphanelerindeki nadir ve yüksek değerdeki eserleri tespit etme fırsatını bulmuştur. Ardından da Topkapı Sarayı Kütüphaneleri'nin tasnifi ve kataloglarının tanzimi işi de kendisine verilmiştir. Maarif Vekilliği, Türk Tarih Encümeni, Daru'l-fünûn Türkiyat Enstitüsü, Türk Dili Tedkîk Cemiyeti gibi kuruluşlar, basılmasını programladıkları eski metin ve kaynakların yayımlanması işinde onun vukûf ve yardımına müracaat etmişler, bunlardan bir kısmını ilim âleminin istifâdesine hazırlamakla kendisini görevlendirmişlerdir.³

Türkçede bulunan kelimeleri bir araya getirme faaliyetleri başladığında, Kilisli Rifat Bilge'de eski metinlerden derlenen 15.000 fişlik hazır malzeme mevcuttu. Daha sonra hazırlığına girişilen Türkiye Türkçesi'nin tarihî lügatı "Tarama Sözlüğü" için taranması programa alınan 227 eserden 82'sinin incelenmesini doğrudan doğruya kendisi gerçekleştirmek sûretiyle bu çalışmaya da büyük yardımda bulunmuştur.⁴ *Ahmet Paşa*

³ Akün, TDV Ansiklopedisi, *a.g.m.* s.19.

⁴ Efe, *a.g.e.*, s. 28.

*Dîvânı, Kuddûsî Dîvânı, Şem'î'nin Saadetnâmesi, Firecikli Hadîdî'nin Tarihi Âli Osman'ı, Kemal Paşazâde Ahmet Şemsettin Efendi'nin Yusuf ve Zeliha'sı, Kâtip Çelebi'nin Cihannümâ'sı, İbn Melek'in Feriştioğlu Lügati, Âşık Paşa'nın Garipnâmesi, Kütahyalı Şeyhî'nin Hüsrev ve Şirin'i taradığı eserlerden bazılarıdır.*⁵

Rıfat Bilge, Türk Dili, Türk Edebiyatı ve Türk Tarihi konusunda kendini kabul ettirmiş, titiz, dikkatli, çalışkan, sabırlı ve başarılı bir araştırmacıdır. Aynı zamanda çok okuyan, okuduğunu anlayan ve değerlendirmesini bilen bir dil bilginidir.

Evli ve üç kızı bulunan Muallim Rifat Bilge, sonraki nesillere pek çok eser ve çalışma bırakarak 22 Şubat 1953 yılında vefat etmiştir.⁶

2. Eserleri

Kaynaklara bakıldığında Türk kültürüne ve ilme pek çok eser bıraktığı görülmektedir. Bu eserlerin bazılarını te'lif ederek, bazılarını neşrederek, bazılarını istinsâh ve tashîh ederek, bazılarını da tahkîk ederek basımlarının gerçekleşmesini ve gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır. Pek çok açıdan kültürümüz için önem arzeden bu çalışmalar aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir.

A. Arapça Öğretimiyle İlgili Eserleri:

1. Otuz Ders – yâhud - Yeni Sarf-ı Arabî⁷, (İstanbul, 1912)⁸.
2. Otuz Ders – yâhud - Yeni Nahvi Arabî⁹.

B. Türk Dili'ne Ait Eserleri:

- 1) Kaşgarlı Mahmud, Divânu Lugâti't-Türk I-III (İstanbul, 1916-1917, Tercüme ve Tab'ı)¹⁰.

⁵ Taranan diğer eserlerle ilgili bkz. Tazebay, İrfan, *a.g.e.* s.55.

⁶ Ona karşı vefâ borcunun gereği, günümüzde Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Eğitim Fakültesi'ne "Muallim Rifat Eğitim Fakültesi" ismi verilmek suretiyle yerine getirilmiştir.

⁷ Eserin tespit edilen iki baskısı, Ruşen Matbaası, Cağaloğlu, 1328 / 1912; Ebu'z-Ziyâ Matbaası, İstanbul, 1329 / 1913.

⁸ Parantez içindeki bilgiler sırasıyla eserlerin basım yeri, tarihini ve Rifat Bilge'nin eser üzerindeki tasarrufunu vermektedir.

⁹ Bu eserin basılmamış bir halde evinde mevcut olduğu İrfan Tazebay tarafından, eserinde zikredilmiştir. Tazebay, *a.g.e.* s.73.

¹⁰ Divan-u Lugati't-Türk'ün tercümesi ve basımıyla ilgili Muallim Rifat'ın başından geçen olaylar ve dialoglarla ilgili bkz. Efe, *a.g.e.*, s. 60; *Anılar ve İnsanlar*, s. 107.

- 2) Cemâleddin İbn Mühennâ, Hilyetü'l-İnsân ve Halbetü'l-Lisân (İstanbul, 1922, Neşri).
- 3) el-Kavânînu'l-Kulliyye li Zabti'l-Lugati't-Türkiyye (İstanbul, 1928, İstinsah ve Tab'ı)¹¹.
- 4) Ebû Hayyân el-Endelûsî, Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk (İstanbul, 1936, Hâşiye).

C. Türk Tarihine Ait Kaynak ve Metinler:

- 1) Devvânî, 'Arznâme (Tashîh ve İstinsâh).
- 2) Azîz b. Erdeşîr Esterâbâdî, Bezm u Rezm (İstanbul, 1928, Tertîbi).
- 3) Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme VII- VIII. (İstanbul, 1928, İstinsâh ve Neşir).

D. Türk Sanat Tarihi Kaynakları:

- 1) Nefezâde İbrâhim, Gülzâr-ı Savâb (İstanbul 1938-1939, Tashîh ve Tertib).
- 2) Suyolcuzâde Mehmed Necib, Devhatü'l-Küttâb (İstanbul, 1942, Neşir).

E. Eski Türk Edebiyatı Metinleri

- 1) Kitâb-ı Dede Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzhan (İstanbul, 1916, Tashîh ve İstinsâh).
- 2) Hoca Mesud, Ferheng-Nâme-i Sa'dî yâhud Muhtasar Bostan Tercümesi (İstanbul 1924, Tashih ve Neşir).
- 3) Veled Çelebi, Divân-u Türkî-i Sultan Veled (İstanbul, 1925, Tashîh).
- 4) Mâniler (İstanbul, 1928, Derlenmesi).

F. Tercümeleri:

- 1) Kaşgarlı Mahmud, Divân-u Lugati't-Türk¹².
- 2) İbni Sînâ, Edviye-i Kalbiye (İstanbul, 1937).

¹¹ Müellifi bilinmemektedir.

¹² Cumhuriyetin ilk yıllarındaki sıkıntı ve darlıklar sebebiyle basılması mümkün olmamıştır. (Akün, TDV Ansiklopedisi, a.g.m. s. 21).

- 3) İbn Sînâ, Hindibâ Risâlesi (İstanbul, 1937).
- 4) Şeyh Sâdî, Gülistân (İstanbul, 1941).
- 5) Şeyh Sâdî, Bostân (İstanbul, 1942).

G. Kitâbiyat ve Hal Tercümesi Kaynakları¹³:

- 1) Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I-II (İstanbul, 1942-1946).
- 2) Bağdatlı İsmâil Paşa, Keşfu'z-Zunûn Zeyli, I-II, İstanbul, 1945-1947.
- 3) Bağdatlı İsmâil Paşa, Hediyyetu'l-Ârifin, Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin, I-II, İstanbul, 1951.

3. Dilciliği

Başta yetiştiği okullara baktığımızda geleneksel medrese eğitimi alması, Daru'l-muallimîn'de okuması onunun dil eğitimi, öğrenimi ve öğretimi konusunda eğitim aldığı görülmektedir. ortaya koymaktadır. O, öğrenimi esnâsında sarf ilmiyle ilgili eserlerden *"Emsile"*, *"Binâ"*, *"Maksûd"*¹⁴, İzzeddin b. İbrahim ez-Zincânî (ö. 1257)'nin *"İzzî'si"* ve Ahmet b. Ali b. Mesut'un *"Merâh't"*; nahiv ilmine dâir eserlerden Birgivî Muhammed Efendi (ö. 1573)'nin *"Avâmil"* ve *"İzhâru'l-Esrâr fi'n-Nahv'i"*, İbnu'l-Hâcib (ö. 1174)'in *"Kâfiye'si"* İbn Hişâm (ö. 1360)'ın *"Muğni'l-Lebîb'i"* ve *"Kavâidu'l-İrâb'i"*, İbnu'l-Mu'tî'nin *"ed-Dürretu'l-Elfiyye'si"*, *"Molla Câmi"* diye bilinen Kâfiye Şerhi *"el-Fevâidu'z-Ziyâiyye"* ve Belâğat ilmine dâir eserlerden de Sirâceddin Sekkâkî (ö. 1228)'nin *"Miftâhu'l-Ulûm'u"*, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî (ö. 1390)'nin *"Muhtasar-ru'l-Meânî"*, *"el-Mutavvel"* ve *"Telhîs fi'l-Belâğa"*, Hatib el-Kazvinî (ö.1338)'nin *"Telhisu'l-Miftâh fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân"* gibi eserleri okuduğunu görmekteyiz. Bu eserlerden bazıları, Osmanlı döneminde kaleme alınan ve yıllarca okutulan, Arap Dili ve Edebiyatı alanındaki en ciddi ve en önemli kitaplardır.

Mezun olduktan sonra ilk olarak Farsça muallimliği yapması, görev yaptığı bazı okullarda ve özellikle İstanbul Daru'l-fünûn İlâhiyat ve Edebiyat Fakülteleri Arapça okutmanlığına emekli oluncaya kadar devam etmesi, onun dile olan sevgisini ve meylini göstermektedir.

¹³ Bu üç eserin sadece basımında görev almıştır.

¹⁴ Bu üç eserin müellifi bilinmemektedir.

Onun dile verdiği önemi ortaya koyan en önemli göstergelerden biri de, Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin Türkçe'ye yerleşmiş Arapça ve Farsça kelimelerin yerini tutacak karşılıklar bulmak üzere Türkçe'nin söz varlığını derlemek için harekete geçtiğinde, Kilisli Rıfat Bilge'nin öteden beri eski metinlerden derlediği ve Türk Dili Tedkik Cemiyeti'ne sunduğu 15.000 fişlik çalışmasıdır.

Yukarıda tasnifini yaptığımız Muallim Rıfat Bilge'nin eserleri incelendiğinde onların çoğunluğunun dile ait çalışmalar olduğu görülmektedir. Örneğin, Arap diliyle ilgili olan "*Otuz ders – yâhud- Yeni Sarf-ı Arabî*", "*Otuz ders – yâhud- Yeni Nahvi Arabî*"; Türk Dili ve Edebiyatıyla ilgili olan "*Hilyetu'l-İnsân ve Halbetu'l-Lisân*", "*el-Kavânînu'l-Kulliyeye li Zabtî'l-Lugati't-Türkiyye*", *Kitâb-ı Dede Korkut alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzhan, Ferheng-Nâme-i Sa'di Tercümesi, Divân-u Türkî-i Sultan Veled, Mâniler*" "*Divân-u Lugati't-Türk*", "*Gülistân*", "*Bostân*" gibi istinsâh, tashîh, tahkîk, derleme ve tercümeleri onun dile olan ilgisini ortaya koymaktadır.

O, erken yaşlarda başladığı Arapça muallimliğinden elde ettiği tecrübe ile te'lif ettiği eserleri, o zamana kadar ortaya konan eserlerden farklı ve öğrenilmesi kolay bir metotla hazırlamaya çalışmıştır. Şöyle ki, Arap dili gramerini sistematik bir tarzda, örnekler, açıklamalar, tenbihler, uyarılar, bilmeceler, sorular, ödevler ve alıştırmalarla anlaşılır bir şekilde vermeye çalışmıştır. Yaptığı bu çalışmalar, dönemin Maârif Nezâreti Başkanı Hacı Zihni Efendi tarafından beğenilerek, rüşdiyelerde okutulan kendi kitâbı yerine, ders programlarına konu ve okutulmaya başlandı. Bu eserin aynı yıl içerisinde birkaç defâ basımı gerçekleştirilmiştir.¹⁵

Muallim Rıfat'ın sarf kitabının beğenilmesi üzerine müellif tarafından, aynı metotla *Otuz ders – yâhud- Yeni Nahv-i Arabî* isimli nahiv kitâbı hazırlanarak basımı için matbaaya verilmiştir. Ancak matbaanın kapatılması ve ardından matbaa sahibinin ölmesi üzerine bu eser basılamamıştır. Müellif, "*Anular ve İnsanlar*" isimli eserinde nahiv konulu bu çalışmasını yaklaşık olarak bin kadar nahiv kitabını tarayarak hazırladığını zikretmektedir. O, burada verdiği bilgiye göre nahvi üç sınıfa ayır-

¹⁵ Akün, a.g.m., s. 20; Bilge, Kilisli Muallim Rif'at, *Anular ve İnsanlar*, Kilis Kültür Derneği Yay. No, 17, Ankara, 1997, s. 47.

mıştır: En lüzumlu kavâid, ikinci derecede lazım olan kavâid, üçüncü derecede lâzım olan kavâid. ¹⁶

Arapçayı öğrenme ve konuşma konusunda da müellif, öğrencinin bir sene Sarf, bir sene Nahiv, bir sene Belağat okuduktan sonra geriye kalan eğitim öğretim süresinde uygulamalı olarak mükâleme yapması halinde Arapça eğitimini tamamlayabileceğini belirtmektedir.

II. BÖLÜM

OTUZ DERS – YÂHUD – YENİ SARF-I ARABÎ

1. Eserin Tanıtımı

Muallim Rifat Bilge tarafından yaklaşık beş yüz eser taranarak bu çalışmanın hazırlandığı “Anılar ve İnsanlar” isimli eserinde zikredilmektedir.¹⁷ *Otuz ders – yâhud- Yeni Sarf-ı Arabî* adlı bu çalışma, adından da anlaşılacağı üzere, bir Sarf kitâbıdır.

Eser incelendiğinde müellifin, çağdaşlarının yanında, kendisinden önce yaşamış ilim adamlarının eserleri hakkında bilgi sahibi olduğu görülmektedir.

Yazar, bu eserinde sarf konularını basit, sâde ve anlaşılır bir şekilde ele alıp açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca kaynak olarak, önemli dilcileri ve eserlerini yer yer eserinde zikretmiştir.

Eser kaynaklara dayanarak yazılmış te’lif çalışmadır. Eserde başlıklar koyu siyah renkte yazılmıştır. Sonuna yapılan ilâvelerle birlikte 229 sahife olan eserde “*Kitapta Geçen Fiil-i Mâzîlerin Türkçe’si*” başlığıyla bir lugatçe ilave edilmiştir. Ayrıca “*Meslek Tahriri*” başlığını taşıyan 20 maddelik bir yazı ile kitapta kullanılmış olan tabirler ayrı ayrı izah edilmiştir. Netice bölümünde ise *Yanlış-Doğru Cetveli* ilâve edilmiştir.

2. Eserinde Takip Ettiği Yöntem ve Eserin İçeriği:

Müellif, bu eserinde kendine özgü bir tertip ve sistem kullanmıştır. Bir konuyu her yönüyle incelemek yerine o konudan verilmesi gereken hususları birinci derste, daha sonraki derslerde de o konunun diğer yönlerini vermeye çalışmıştır.

¹⁶ Bilge, *Anılar ve İnsanlar*, s. 50. Müellifin bu eserine ulaşamamıştır.

¹⁷ Bilge, *Anılar ve İnsanlar*, s. 47.

Ayrıca dikkate şâyân bir husus da müellif, her bölümün konularını rakam vererek anlatmaya çalışmıştır. Bu uygulamaya diğer bölümlerde de dikkat edildiği görülmektedir.

Müellif, eserinde izlediği yolu ve metodu şöyle belirtmektedir¹⁸:

“Kitabı bir mukaddime ile iki maksat üzerine tertip eyledim. İki maksada gelince maksad-ı evvelde sülâsilerden, maksad-ı sâni'de mâ fevka's-sülâsilerden bahsedilecektir. Sülâsiler yedi kısma münkasım olduğu için maksad-ı evvelinde yedi fasla ayrılması lâzımdır. Fasl-ı evvel sahihlerin, fasl-ı sâni ecveflerin, fasl-ı sâlis muzâafların, fasl-ı râbi' nâkısın, fasl-ı hâmis lefflerin, fasl-ı sâdis misâllerin, fasl-ı sâbi' mehmûzlerin ahkâmı beyânındadır. Bu yedi fasıl bitince maksad-ı sâniyeye geçmeden evvel “lâhika” unvanı altında ism-i fâil, sıfatı müşebbehe, ism-i mef'ûl, sîga-i mübâlağa, sîga-i tafdîl, nisbet, tasğîr, âlet bahisleri gösterilecektir”.

Yazarın alıntıda da belirttiği ve eserine uyguladığı metodun esere uygulama şeklini incelediğimizde, çalışmanın üç ana bölüme ayrıldığını görüyoruz. Bunu ana ve alt başlıklar halinde şöylece vermek mümkündür:

A. Mukaddime

1. Kelâm, Kelime ve Türleri
2. Fiil-i Mâzî
3. Aksâm-ı Erbaa
4. Aksâm-ı Seb'a
5. Temrînler
6. Program

B. Birinci maksat, **sülâsiler**, o da 7 fasıldan oluşmaktadır:

1. Fasıl, Sahih
2. Fasıl, Ecvef
3. Fasıl, Muzaaf
4. Fasıl, Nâkıs
5. Fasıl, Lefif

¹⁸ Bilge, a.g.e, s. 11.

6. Fasıl, Misâl
7. Fasıl, Mehmûz

Bu 7 fasıl tamamlandığında ekler, ilâveler başlığı altında şu konular eserinde zikredilmektedir:

- a. İsm-i Fâil,
- b. Sıfat-ı Müşebbehe,
- c. İsm-i Mef'ûl,
- d. Sîga-i Mübâlağa,
- e. Sîga-i Tafdîl,
- f. Nisbet,
- g. Taşgîr,
- h. Âlet

C. İkinci maksat, **sülâsî mezidler**. Bu bölüm üç fasıl ve bir de ekler bölümünden oluşmaktadır. Üç fasıl şöyledir:

1. Fasıl, Rubâî
2. Fasıl, Humâsî
3. Fasıl, Sudâsîler

Ekler bölümünde ise şu konuları zikretmektedir:

- a. Sülâsî Mezidlerde İsm-i Fâiller
- b. Sülâsî Mezidlerde İsm-i Mef'uller
- c. Hemze-i Vasıl ve Hemze-i Kat'ı
- d. Nûn-u Te'kid
- e. Nûn-u Müşeddede
- f. Soru Kelimeleri "هل" ve "إي"
- g. Fiil-i Hikâye
- h. Fiil-i Vücûbî
- i. Fiil-i İktidâri
- j. Örnekler
- k. Mes'elenin Tahrîri¹⁹.

¹⁹ Bu bölümde müellif, sarf konularından ele aldıkları ve ele almadıklarından bahsetmektedir.

Ayrıca, fasıllar incelendiğinde müellifin fasıllardaki tertibi, sırasıyla, şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

1. Fiil-i mâzî (ma'lûm ve meçhûl olarak)
2. Muzâri' merfû' (ma'lûm ve meçhûl olarak)
3. Emr-i hâzırın ma'lûmu
4. Muzâri' mansûb (başında "كُنْ" bulunan fiil-i muzâri'den)
5. Muzâri' meczûm (başında "لَمْ، لَمْ، لَمْ، لَمْ" bulunan muzâri'lerden yâni cehd-ı mutlak, cehd-ı mustağrak, emr-i gâib, emr-i hâzırın meçhûlü, emr-i mütekellim, nehy-i gâib, nehy-i hâzır, nehy-i mütekellim)
6. Tenbîh, suâl, temrîn, vazîfe.

Eserdeki metod başka açıdan incelenirse müellif, eserinde Sarf konularını 30 ders olarak bölmüş ve her derste sırasıyla şu konuları zikretmiştir.

1. Mukaddime.
2. Fiil-i Mâzî.
3. Aksâm-ı Erbaa.
4. Fiil-i Muzâri'.
5. Emir.
6. Mansûb Muzâri'.
7. Meczûm Muzâri'.
8. Merfû' Muzâri'.
9. Aksâm-ı Seb'a.
10. İsm-i Fâil.
11. İsm-i Mef'ul.
12. Mübâlağa Sîgaları.
13. İsm-i Tafdîl.
14. İsm-i Mensûb
15. İsm-i Zaman ve İsm-i Mekân.
16. İsmu'l-Edât (İsm-i Âlet).
17. İsm-i Tasğîr.

18. Mezd Bâblar.
19. Hemze-i Vasıl ve Kat'.
20. Te'kid Nûnları.

Müellif, bu konuları ve bölümlerini örnek ve açıklamalarıyla birlikte 30 derste verilmek üzere düzenlemiştir. Sarf ilminde yer alan bazı konuları, öğrenciler tarafından anlaşılması zor, sıkıntılı ve kafa karışıklığına sebep olduğu gerekçesiyle eserinde zikretmemiştir. Bunun sebeplerini eserin son bölümünde “*Mes’elenin Tahriri*” başlığı altında zikretmiştir. Genel olarak Sarf kitaplarında görmeye alıştığımız bazı konuları Nahiv kitabına alırken, bazılarını da, tecvid kitaplarında anlatılması gerektiğini düşünerek bu iki eserine almamıştır. Örneğin, “isimlerin vezinleri”, “cemî mükesserler”, “cemî müennesler” ve “tesniyeler” gibi bazı konuları nahve bıraktığını; “idğâm-ı şemsiye” ve “izhâr-ı kameriye” gibi konuların tecvîd ilminin konusu olduğu için almadığını bu iki eserine almadığını, eserinde belirtmektedir.²⁰ Çalışmasında göze çarpan en farklı uygulama sayılabilecek konu ise kitâbın sonuna, eserde geçen fiil-i mâzî kelimeleri ve anlamlarını veren bir de sözlük eklemiş olmasıdır.

3. Eserde Kullanılan Kaynaklar ve Nakil Usûlü:

Eser incelendiğinde görülmektedir ki müellif, kendisinden önce yazılmış olan pek çok sarf ve nahiv konulu eserleri okumuş ve yeri geldikçe çalışmasında bunlara değinmiştir. Latin harfleriyle yazılmış şekliyle, müellifin eserinde yaptığı alıntılara şöyle örnek verilebilir: “Fiil-i muzâri’nin başına “ل” geçerse Sibeveyh Hazretlerine göre nefî istikbâl olup Lisân-ı Osmaniyeye muzâri’ menfî ile tercüme edilir. “لَا يَكْتُبُ : Yazmaz” gibi. Fakat İbn Mâlik Hazretleri’ne göre nefî muzâri’ olup Lisân-ı Osmaniyeye muzâri’ menfî, kezâlik, hâl menfî ile tercüme edilmesi câizdir. “لَا يَكْتُبُ : Yazmaz yahut yazmıyor” gibi.”²¹

Başka bir örnek verecek olursak, “عَلَّمَ” kelimesinin üzerine lisânımızda hâ-i resmiye gibi okunan yuvarlak tâ ilâvesiyle “عَلَّمَهُ - عَلَّمَهُ” denilirse daha ziyâde mubâlağa ifâde eder ki “pek çok bilen” diye tercüme edilebilir. İmam Muberrred, el-Kâmil adlı eser-i âlisinde böyle diyor.”²²

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilge, a.g.e. “mes’elenin tahriri”, s. 218.

²¹ Bilge, a.g.e. s. 20.

²² Bilge, a.g.e. s. 115.

Eseri tanıtırken müellifin yaklaşık beş yüz eseri tarayarak bu çalışmayı ortaya koyduğu belirtilmişti. Ancak çalışmasında yüze bile ulaşamayan sayıda eser veya müellif adı zikredildiği görülmektedir. Ancak müellif, taradığı eser sayısını belki çok araştırmadan dolayı bir abartı olarak söylemiş olabilir. Belki de bu beş yüze varan eserlerin her birinden alıntı yapmamış da olabilir. Yaptığı nakilleri, bazen müellif ve eserini, bazen sadece eser ismi veya sadece müellif ismi vererek yapmıştır. Eserde ismi geçen müellif ve eserlerden bazıları şunlardır:

- ‘Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078),
- Ebû ‘Ali el-Fârisî (ö. 377/987),
- Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1345) el-Kavânînu’l-Kulliyeye fî Zabtî’l-Lugati’t-Turkiyye,
- el-Cevherî (ö. 393/1003) es-Sihâh,
- el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),
- el-Mubberred (ö. 286/900) el-Kâmil,
- es-Serakustî (ö. 302 / 913), Ef‘âl,
- es-Seyyid Abdullah, Şâfiye Şerhi,
- es-Sîrâfî (ö. 368/979) Şerhu’l-Kitâb,
- es-Suyûtî (ö. 911/1505) Tabakâtu’n-Nuhât, el-Muzhir,
- ez-Zemahşeri (ö. 538/1144) Mukaddimetu’l-Edeb,
- İbnu’l-Hâcib (ö. 646/1249) Mufassal Şerhi, Kâfiye, Şâfiye,
- İbn Mâlik (ö. 672/1271) Elfiye,
- İbn Manzûr (ö. 711/1311) Lisânu’l-Arab,
- Sibeveyh (ö. 180/796) el-Kitâb gibi.

4. Eserin İlmî Değeri:

Otuz ders -Yâhud- Yeni Sarf-ı Arabî adlı bu çalışma, adından da anlaşılacağı üzere, bir Sarf kitâbıdır. Bilindiği üzere sarf kelimelerin yapısını ve değişimlerini inceleyen, kelimeler ve türleri hakkında bize bilgi veren ilim dalıdır. Yine bilindiği gibi, kelimeler cümleleri, cümleler de verilmek istenen mesajı oluşturur. Cümlelerin doğru ve anlaşılır olması da kelimelere ve onların kullanımına bağlıdır. Kelimeler daha iyi anlaşılır

ve yerli yerince kullanılırsa verilmek istenen mesaj da o denli başarılı olur. Bu bakımdan sarf ilmi Arap dilinin doğru anlaşılması ve yerli yerince kullanılması için son derece önemlidir.

Bunun bilincinde olan müellifimiz, sarf ilmi konusu üzerinde bir çalışma yaparak doğru ve sağlam bir bilgi vermeye ve bu alanda bir boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Biz de bu sebeple bu eseri gördük ve önemini anlayarak, transkripsiyon yapıp ilim dünyasına kazandırmanın gerekliliğine inandık²³.

Eserde özellikle müellifin kullandığı metot yeni te'lif edilecek eserlere ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Eserde konular verildikten sonra konu sonlarında "ihtâr", "tenbîh", "temrîn", "vazîfe" ve "suâl" başlıkları, sarfı öğrenmek isteyenler için ona ayrı bir değer ve özgünlük katmaktadır.

Ayrıca eserde yer alan ilmi birikim de o dönem hakkında inceleme yapan tarihçilere, dilin ve kelimelerin kullanımını inceleyen filolog ve etimologlara ışık tutacaktır.

²³ Bu eser tarafımdan yayına hazırlanmaktadır.

Sonuç

Biz bu çalışmamızda Osmanlı'nın son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde yaşamış olan dil ve edebiyata önemli katkıları bulunan Kilisli Muallim Rifat Bilge'yi (1874-1953) ve Otuz Ders - Yâhud - Yeni Sarf-ı Arabî isimli eserini incelemeye çalıştık.

Birinci bölümde, Muallim Rifat Bilge'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, öğrenimi, hocaları, eserleri ve dilciliği hakkında kısaca bilgi vermeye çalıştık. Araştırma ve incelememiz sonucunda gördük ki Rifat Bilge, Arap, Türk ve Fars dili konusunda bilgili olan, Türk dili, kültürü ve tarihinin nâdir eserlerini ilim dünyâsına kazandıran, önemli kurum ve kuruluşlarda başta Arapça ve Farsça olmak üzere verdiği dil dersleriyle Muallim ünvanını kazanan son dönem Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyetinin değerli bir âlimi olduğu sonucuna vardık. Ortaya koyduğu eserlerden ve incelediğimiz çalışmasından da Türk ve Arap dili konusunda bilgi sahibi olduğu görülmektedir.

Müellif, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili iki eser ve Türk dili ve Edebiyatı alanında onlarca eseri te'lif, tercüme, tashih ve istinsah ederek basımını gerçekleştirmiş ve bazı önemli eserleri de tahkik ederek kütüphanelerin tozlu raflarından indirmiştir.

İkinci bölümde, eserin içeriği, önemi, ilmi değeri ve eserde takip edilen metot konusunda bilgi vermeye çalıştık. Eserini, başta Arapça'yı sevdirmek, ikinci olarak zor ve anlaşılması güç olan konuları herkesin anlayacağı bir üslup ve metot kullanarak ele aldığı görülmektedir. Eserini 30 derse bölmüş ve konuları bu derslerde vermeye çalışmıştır. Daha önce yazılan pek çok eser olmasına rağmen bu çalışma dönemin âlimleri ve Maârif Nezâreti Başkanı Hacı Zihni Efendi tarafından beğenilerek rüşdiyelerde okutulmaya başlanmıştır.

Çalışmamızın birinci hedefi Muallim Rifat Bilge'yi, dilciliğini ve Arap Dili yönünü ortaya koymaktır. Bunu ne kadar muhkem ve mükemmel bir şekilde ilim dünyasına sunabilirsek kendimizi o kadar başarılı sayabiliriz. Bu konuda imkân dâhilinde üzerimize düşenleri hakkıyla yapmaya çalıştık.

Konunun bu alanda büyük yararlar sağlayacağı ve bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

AKÜN, Ömer Faruk, *Kilisli Rıfat Bilge* mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, c. 26, s. 18.

BİLGE, Kilisli Muallim Rıfat, *Otuz Ders Yahud Yeni Sarf-ı Arabî*, Ruşen Matbaası, İstanbul, 1328 / 1912.

... *Otuz Ders Yahud Yeni Sarf-ı Arabî*, Ebu'z-Ziyâ Matbaası, İstanbul, 1913.

... *Anılar ve İnsanlar*, Kilis Kültür Derneği Yay. No, 17, Ankara, 1997.

DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, Ankara, 1986.

EFE, M. Yahya, *Kilisli Muallim Rıfat Bilge*, Kilis Yardımlaşma Derneği Yayını, II. Baskı, Ankara, 2003, s. 15.

TAZEBAY, İrfan *Kilisli Muallim Rıfat Bilge, Hayatı, Eserleri ve Makaleleri*, Basılmamış Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1964, Tez No 3361.

ŞİİR VE ŞİİRİN NELİĞİ ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ*

Muhammed İhsan en-Nass**

Çeviren: Murat SULA***

Özet

Bu makâle, İslâm öncesi de dâhil olmak üzere, şiirin ne olduğu konusunda söylenmiş birtakım ifade ve tanımları ele almaktadır. Konu hakkında dile getirilen görüşlere baktığımızda bunların, başlangıçta bir tanım olmaktan ziyade; bazen şiirin özelliklerini bazen de unsurlarını açıklamaya matuf gayretler olduğunu, ancak sistematik ilimlerin tesis edilmeye başlandığı veya oluştuğu dönemlerde ise efrâdını câmi tanımlar hüviyetini kazanmaya başladığını ancak yetersiz olduğunu görüyoruz. Bazı konularda tanımların yetersiz olmasında, tanımlanmak istenen şeyin mahiyetinin özelliği de etkili olmaktadır. Şiir de bunlardan birisi olsa gerek. Zira şiir, söylenenlerden de anlaşıldığı üzere, hissedileni kalıplara dökme gayret olduğu gibi tanımı da kendisi gibi somutlaştırılma konusunda diğerlerinden farklılık göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, tarihi süreç içerisinde şiirin tanımının oluşması safhasında önemli bilgilere yer verilen bu çalışma, bu alanda yapılacak yeni araştırmalara yol gösterici olacağı muhakkaktır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Şâir, Serbest Şiir, Nazik el-Melâike, Nizâr el-Kabbânî

* Bu yazı, *Mecma'ul-lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk Dergisi'*nde (cilt: 83, cüz: 2, sayfa: 255-276) yayınlamış, "*Kelâm fi'ş-şi'r ve-mâhiyyetih*" isimli makâlenin çevirisidir.

Not: 1- Yazıda, yer yer serbest çeviri metodu takip edilmiştir.

2- Kaynaktaki yerleri belirtilmeyen bilgiler, tespit edilerek "*" işaretiyle dipnotlarda gösterilmiştir. Ayrıca, yazar tarafından dipnotlarda ilmî metoda uygun biçimde verilmeyen malûmatın kaynak bilgileri, elimizdeki eserlerden tespit edilmiştir. Bunun yanında makâlede belirtilen vefât tarihlerinin milâdi karşılıkları verilmiş ve aslında olmayan "Kaynaklar" kısmı ilâve edilmiştir.

** Dr., Dimaşk Arap Dili Enstitüsü Üyesi.

*** Yrd. Doç. Dr. KTÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati. E-mail: muratsula@gmail.com

A Few Words About Poetry and What is Reality of Poem

Abstract

This article, deal with several expressions and definitions about what is reality of poetry and poem. When we look into ideas about of poetry and reality of it, we see that these efforts are consist of efforts aiming to explain sometimes the features or elements of poem. But, descriptions after institutionalization of science are dissimilar the previous. Because, what is reality of some things influence on defy description of these. Poem is one of them. The true is that poem is a product of felt/emotions rather than seen.

Key Words: Poem, Poet, Free Verse, Nâzik al-Malaikah, Nizâr al-Kabbânî

Milletlerde sözlü sanatın, nesir ve şiir diye iki bölümde kategorize edilmesinin sebebi nedir ? ve şiiri, normal söz ile sanatsal nesirden ayıran şekil nedir? tarzındaki sorular, eskiden beri sorula gelmiştir. Söylenenlere incelediğimizde, bunların çoğunun, şiirin insan üzerindeki etkisi, güzelliği, zorluğu ve şâirin toplumdaki konumu gibi hususlardan kaynaklandığını görürüz. Şiirin mâhiyeti/neliği konusuna gelince, gerek eleştirmenlerin gerekse edebiyatçıların bu konuda pek fazla bir şey söylemedikleri dikkatimizi çeker.

Şu bir gerçektir ki, Câhiliye döneminde şâirin, toplumda önemli bir yeri vardı. Çünkü şâir, kabilesinin, hasımlara karşı savunucusu konumunda idi. Bu nedenle o, kabilesinin düşmanlarını hicveder, kahramanlıklarıyla övünür ve eşrâfını medhederdi. Ancak Câhiliye şiirinde, şiirin neliği ile ilgili bir açıklama bulamıyoruz. Sadece onun güçlüğü konusunda bazı şeylerin söylendiğini görüyoruz. el-Hutay'a konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Şiir zor ve basamaklı bir merdivendir – Şiire haksızlık eden ona hâkim olamaz

Şiiri bilmeyen, bu alanda yükselse de – o, bir gün mutlaka yere düşer”

Şair, bu sözlerle şiir söylemek istediği halde bunu başaramayan kimseleri kastetmektedir¹.

¹ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâini's-şîr, ve âdâbih ve nakdih*, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Beyrut 1401/1981), I/116.

Aynı konuda başka bir değerlendirme ise: “Mâhir birisinin şiir söylemesi, büyük bir kayayı sürüklemekten daha zordur. Zira şiir, deniz gibidir. Bilmeyene göre çok kolay, bilene göre ise gerçekten zor bir iştir”² şeklindedir.

Şiirin, Câhiliye dönemi insanlar üzerinde önemli etkisi vardı. Şöyle ki, bir kişi hakkında söylenen övücü bir beyit, onun toplumdaki konumunu yükseltirken, yerici bir beyit de onu en alt seviyelere düşürebiliyordu. Bu konuda el-'A'sâ (Meymûn b. Kays) ile el-Muhallak el-Kilâbî arasında cereyan eden olayı örnek olarak verebiliriz. Bir defasında el-'A'sâ, Mekke'ye gelir ve insanlar onun hakkında konuşmaya başlarlar. Bunu duyan el-Muhallak'ın ileri görüşlü hanımı, eşine: “Biliyorsun ki el-'A'sâ, buraya geldi, o açık sözlü olup şiirde de önemli bir konuma sahip biridir. Onun övdüğü her kişi, yükselmiş ve hicvettiği ise düşmüştür. Sen ise - bildiğin gibi - fakir olup, kızları olan ancak esamisi okunmayan birisisin. Bu nedenle hayatımızı aşıcılık sanatıyla idâme ettirmekteyiz. Eğer insanlardan önce ona gider, onu ziyafete davet eder, onun için bir hayvan keser ve ona sunabilecek şarap satın alabilirsen belki bize şans getirir”, der. Bunun üzerine el-Muhallak, eşinin sözünü dinleyerek ona gitti, onu misafir etmek istediğini belirtti. Bunun için kendisi bir hayvan keserken hanımı da ekmek pişirdi. O sırada arkadaşlarıyla birlikte Kaysiyye kabilesinin toplantısında bulunan el-'A'sâ'ya, bir kırba yağ ile süt ikram eden el-Muhallak, sunduğu şaraptan doyasıya içip sarhoş olan şâire kendisinden ve ailesinden sorması üzerine, sıkıntısından ve kızlarının durumundan bahsetti. Bunun üzerine el-'A'sâ ona, belini büken sıkıntılardan kurtulduğunu müjdeledi ve 'Ukâz Panayırı'nda aşağıdaki beyitlerin de yer aldığı kasîdesini³ okudu.

نفى الدمَّ عن آل المُحَلَّق جفنةً - كجابية السَّيْح العراقي تفهق

لعمري لقد لاحت عيونٌ كثيرةٌ - إلى ضوء النار باليفاع تُحرَّق

تُشَبَّ لَمَثُورَيْنِ يَصْطَلِّيَانِهَا - وبات على النار التدى والمُحَلَّق⁴

² İbn Reşîk, *el-'Umde*, I/117.

³ Şiir için bkz. el-'A'sâ, Meymûn b. Kays, *Dîvânu'l-'A'sâ'l-kebir*, yy., ts. s. 223-225.

⁴ Şâir el-'A'sâ, bu beyitlerde: kendisine, develerin su ihtiyacını karşılamak için kullanılan nehir kıyısındaki havuz gibi dolup taşmakta olan ikram tabağının Muhallak ailesinden yerilmeyi giderdiğine vurgu yapmaktadır. Zira o dönemde cömertliğin önemli bir haslet olduğu ve bu haslet sayesinde bazı insanlar diğerleri nezdinde önemli bir mevkie sahip olabildikleri bilinen bir realitedir. el-'A'sâ da bu konuya parmak basarak Muhallek'in cömert birisi olduğunun altını çizmektedir. Diğer

el-'A'şâ, kasidesini tamamlar tamamlamaz insanlar el-Muhallak'ın evine gelirler, onu tebrik ederler ve kabilelerin önde gelenleri, kızlarını istemek için birbirleriyle âdeta yarışır. Böylece kızlarının tamamı babalarından daha iyi konumdaki insanlarla evlenirler⁵.

Şiirin, Ömer b. el-Hattâb döneminde, toplumdaki konumunu yükselttiği kişilerden biri de, Enfu'n-nâka/dişi devenin burnu Oğulları'dır. Onlar, bu lakabı taşımaları nedeniyle ayıplanıyorlar ve nesepleri sorulduğunda da bunu açıklamaktan sakınıyorlardı. Ancak el-Hutay'a, onları öven, *"Bir kavim ki onlar burun, diğerleri ise kuyruktur. Devenin burnuyla kuyruğunun eşit olduğunu kim iddia edebilir"* beytin yer aldığı kasideyi söyledikten sonra onlar bu lakapla övünmeye ve cesaret duymaya başladılar*.

Bunun yanında, şiirin, toplumdaki konumunu düşürdüğü kişilerden biri de, en-Numân b. el-Munzir'in içki arkadaşı er-Rarbî' b. Ziyâd el-'Absî'dir. Lebîd b. Rab'î'a, onu, henüz delikanlı iken, *"مهلاً، أبيت اللعن، لا تأكله، و من يسوي بأنف الناقة الذبا، قوم هم الأنف والأذناب غيرهم - و من يسوي بأنف الناقة الذبا، مهلاً، أبيت اللعن، لا تأكله، و من يسوي بأنف الناقة الذبا، قوم هم الأنف والأذناب غيرهم"* recezi ile yerip hakkında edebe aykırı ifadeler kullanınca el-'Absî, en-Nu'mân nezdindeki konumunu kaybetti**.

* * *

İslâm gelince şiir, yine toplum üzerindeki etkisini korumaya devâm etmiştir. Ancak İslâm, *﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ﴾* *"Şâirler(e gelince), onlar da sapıklara uyarlar. Onların her vâdide başıboş dolaşıp durduklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylemeye devâm ettiklerini görmedin mi?"*⁶ âyetiyle şâirleri, toplumu kötöleyen

beyitlerde ise; *üşüyen insanların tepelerde yakılan ateşe, ısınmak amacıyla yönelmeleri gibi, insanların da ikrâmın kaynağı olan Muhallak'ın evine yönelmeye başladıklarını dile getirmektedir.* Cahiliye döneminde cömert insanların bir kısmı, ikramda bulunmak istediğinde tepelerde ateş yarakmış ve bu ateş onun böyle bir sosyal faaliyette bulunmak istediklerini anlarlar ve o ikrâmdan istifâde etmek isteyenler ateşin bulunduğu mahalle yönelirlermiş. Şâir, Muhallek'ın evini bu mekâna benzetmiş ve o mahalde bir ikrâm olduğunu ve insanların oraya yönelmelerinin kendilerinin faydasına olacağına işaret etmiştir.

⁵ İbn Reşik, *el-'Umde*, I/49.

* İbn Reşik, *el-'Umde*, I/50.

** İbn Reşik, *el-'Umde*, I/51

⁶ eş-Şu'arâ', 26/224-226.

﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذَكَرُوا﴾ şiirleri söylemekten alıkoyarken, âyetin «Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğradıklarında kendilerinin savunanlar»⁷ kısmıyla da müminleri övmüştür. Kur'ân'ın yerdiği şâirler ise, insanları hicvedenler ve onlara haksızlıkta bulunanlardı. Aynı zamanda Kur'ân, Hz. Muhammed'in (as) şâir olması gerekmediğini de ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ. إِنْ هُوَ﴾⁸ «Biz ona (Peygamber'e) şiir öğretmedik. Zaten ona yarasamazdı da. Onun söyledikleri, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'âdır.»⁸ âyetiyle vurgulamıştır. Âyetin üzerinde durduğu husus, Hz. Muhammed (as), şiir söylemek için değil, insanları Kur'ân âyetleri ile hidayete iletmek üzere gönderilmiş olduğudur.

Bu arada, Hz. Peygamber'den (as), Kur'ân'ın yerdiği şâirlerin durumunu destekler mahiyette hadis rivayet edilmiştir. O'nun konuyla ilgili bir hadîsi ise şöyledir: «لأن يمتلي جوف أحدكم قبيحا فيريه خيرا له من أن يمتلي شعرا»⁹: «Bir kişinin karnının irinle dolup onu çıkarması şiirle dolmasından daha hayırlıdır»⁹. Ancak, İbn Abbas, hadisten ne anlaşılması gerektiğini: Burada yerilen, «kalbine şiirin gâlip gelen ve onu, dîninin emirlerini yerine getirmekten, Allah'ı anmaktan ve Kur'ân okumaktan alıkoyacak kadar kişiliğine şiirin hâkim olduğu kimsedir.» şeklinde açıklamıştır*.

Bunun yanında Hz. Peygamber'den (as), «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر»¹⁰ «Şüphesiz ki, beyanın bir kısmında sihir/etkileme özelliği - ve şiirin bir kısmında hikmet vardır»¹⁰ ve «الشعر كلام من كلام العرب جزل، تتكلم به في ديوانها، وتسل به»¹⁰ «Şiir, Arap kelâmının cezel türündendir. Onunla toplantıların da konuşulur ve böylelikle aralarındaki kin giderilir»¹⁰ şeklinde şiiri öven sözler de nakledilmektedir.

Kur'ân nazil olup, müşrikler de onun belâğatinden etkilenip, belîğ olduğunu kabul edince, bir kısım müşrikler, Peygamber'i (as) şâir sıfatıy-

⁷ eş-Şu'arâ', 26/227.

⁸ Yâsîn, 36/69.

⁹ İbn Reşîk, el-'Umde, I/31-32.

* İbn Reşîk, el-'Umde, I/32.

** İbn Reşîk, el-'Umde, I/27.

¹⁰ İbn Reşîk, el-'Umde, I/28.

la yaftalamaya yeltenmişlerdir. Çünkü, o günkü toplum üzerinde şiirin derin etkisi bulunuyordu. Ancak Kur'ân, onların, Hz. Muhammed'in (as) şâir olduğu iddialarını ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴾: "Hiç şüphesiz o (Kur'ân), çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ve o, bir şâir sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz!"¹¹ âyetiyle reddetmiştir.

Câhiliye döneminde şâir, sadece vezinli şiir söyleyen değil, aynı zamanda belîğ, harika ve insanların gönüllerinde derin etki bırakan sözler de söyleyendi.

Hz. Peygamber, müşriklerin hicivlerine karşı şâirlerden yardım alıyordu. O'nun şâirleri, Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik, Abdullah b. Ravâha idi. Onlar, müşriklere karşı, yine onların silahlarıyla karşılık vererek mücadele ediyorlardı. Çünkü, müşriklerin şâirleri, Allah Rasûlünü ve Abdullah b. ez-Zuba'rî gibi müslümanları hicvediyorlardı. Bütün bu bilgilerden anlaşıldığına göre, İslâm'ın zuhûru, şiirin toplumdaki konumunda herhangi bir gerilemeye neden olmamıştır.

Ashabdan ve Hulefâ-i râşidînden de şiir hakkında pekçok söz rivayet edilmiştir. Ömer b. el-Hattâb'ın, şiirin Arap toplumunun bilgi kodlarını ortaya koyan; "Şiir, ondan daha iyi bir bilgiye sahip olmayan bir (Arap) toplumunun bilgisidir."¹² tarzındaki sözü, konuyla ilgili değerlendirmelerinden sadece biridir. Yine Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş'arî'ye; "Elinden geldiğince şiirin öğretilmesini emret. Çünkü o, ahlâkî değerlere, doğru görüşe ve nesebin bilgisine götürür."¹³ şeklinde bir buyruk göndermiştir. İbn Abbas, şiir konusunda şunları söyler: "Allah'ın kitabından bir şey okur da onun anlamını bilemezseniz, onu şiirde arayınız. Zira şiir, Arab'ın divanıdır"¹⁴. Muâviye'nin, şiir konusundaki birkaç sözü ise şöyledir: "Bir kişinin, çocuğunu edebî zevkle donatması, görevidir. Şiir, edebî zevkle terbiye metotlarının en iyisidir". "Şiiri, en büyük gayeniz ve en çok meşgul olduğunuz işlerden biri haline getiriniz"¹⁵.

Görüldüğü üzere şiir hakkında pek çok söz söylenmiş, ancak bunlarda şiirin tanımı ve mahiyeti ile ilgili bir bilgiye rastlanamamıştır.

¹¹ el-Hâkka, 69/4041.

¹² İbn Reşîk, el-'Umde, I/27.

¹³ İbn Reşîk, el-'Umde, I/28.

¹⁴ İbn Reşîk, el-'Umde, I/30.

¹⁵ İbn Reşîk, el-'Umde, I/29.

Şiirle ilgili ilk tanımı, İbn Sîrîn'in yaptığını görüyoruz. O, şöyle demektedir: “Şiir, kâfiyelerle dizilmiş bir sözdür”¹⁶. Ancak bu, bir tanım olmaktan ziyade, sadece şiirin kafiye ile bağlantısını ortaya koyarak nersirden farkını belirtmiştir.

Ebu'l-Abbas Sa'leb, Ahmed b. Yahya'nın (291/904), şiir konulu iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri **Kavâ'idu's-Şi'r**'dir ve matbudur. İkincisi ise **Ma'âni's-Şi'r**'dir. Sa'leb, şiir eleştirmeni değil, nahiv ve dil âlimi olduğundan birinci kitabında şiirin tanımı ile ilgili herhangi bir şey söylememiş, sadece emir, nehiy, haber ve istihbar gibi kurallardan bahsetmiş ve manâ ile manâyı güzelleştiren konulara çok kısa bir şekilde değinmiştir¹⁷.

el-Beyân ve't-tebyîn isimli eserinde şiir ile şâirlerden ilk söz eden eleştirmen, el-Câhız Ömer b. Bahr'dır (.../...). O, adı geçen eserinde muvelled şâirlerden Beşşâr b. Burd ve es-Seyyid el-Himyerî gibi doğuştan şiire yatkın olanlardan bahseder¹⁸. Ayrıca o, iyi şiirin özellikleri hakkında da bilgiler verir ve konuyla ilgili şunları söyler: “En iyi şiir, cüzleri arasında uyumlu ve kâfiyeleri kolay olandır. Böylece sen, şiirin, birbirinden ayrılmayan uyumlu bir yapı arz ettiğini anlarsın”¹⁹. Ayrıca el-Câhız, şiir söyleme zamanlarından da bahsetmektedir. Zira, bazen meşhur şâirlere bile şiir söylemenin zor geldiğini belirtir ve konuyla ilgili el-Ferazdak'ın şu sözünü nakleder: “Ben, insanların nezdinde Arap'ların en iyi şâiriyim. Buna rağmen, bazen bana, azı dişimi çıkarmak, bir beyit söylemekten daha kolay gelir”²⁰. Yine el-Câhız, şiirlerini tashîh eden şâirlerden söz eder ve konuyla ilgili olarak: “Arap şâirlerden, kasîdelerini tam bir yıl veya daha uzun bir zaman kenara koyanlar mevcuttur. Onlar, zaman zaman kasîdelerini gözden geçirir, üzerinde yeniden düşünür ve konu ilgili görüşünü değiştirirlerdi. Bunu yaparken de aklını düşünmesine gem yapar ve görüşünü şiirine ölçü alırdı. ... Bunlar, bu tür kasîdelerini, “el-Havliyyât”, “el-Mukalledât” ve “el-

¹⁶ İbn Reşîk, **el-'Umde**, I/30.

¹⁷ İhsan Abbas, **Târîhu'n-nakd'l-'edebî 'inde'l-'Arab: Nakdu's-Şi'r fi'l-karnî's-sânî hattâ'l-karnî's-sâmîn mine'l-huce**, (Urdun 1986), s. 84.

¹⁸ Ebû Osmân Amr. b. el-Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, thk., Abdusselâm Muhammed Harûn, (Kahire 1418/1998), I/50.

¹⁹ el-Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, I/67.

²⁰ el-Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, I/130.

Munakkahât” olarak adlandırılırlardı. Onlar, bunu, meşhur ve diğerleri arasından sıvırlan şâir olmayı amaçladıkları için yaparlardı”²¹ bilgileri kaydeder.

el-Câhız, Belağat’la uğraşan herkesin şiir söyleyemeyeceğini de belirtir²². Bu, edîb ile şâir arasında var olan önemli bir ayrımı ortaya koymaktadır ki, bunun sebebi, kişinin tabiatının ve yapısının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. O, bu konuda şunları söyler: “Bir kişinin risâleler, hutbeler ve secili sözler yazmaya kabiliyeti olabilir, ancak buna karşılık bir beyit dahî söyleyemeyebilir”. Onun bu değerlendirmesi, şiirin mahiyetini ortaya koymaktadır ki o da şâirde doğuştan varolan “**kabiliyet**”tir. Ne var ki, bu kabiliyet, her edîbe bahşedilmemiş olabilir.

Görüldüğü gibi el-Câhız, şiirin mâhiyeti ile unsurlarını açıklayan bir tanım yapmamıştır.

Muhammed b. Sellâm el-Cumahî’ye (231/846) gelince o, şiirin, ilim ehlinin bilebileceği bir sanat olduğunu ileri sürmüş ve şöyle demiştir: “Şiire ait bir sanat ve kültür vardır ki onu, gözün, kulağın, elin ve dilin ayrıcalık kazandığı diğer ilim ve sanat erbapları gibi, ilim ehli bilir”²³. el-Cumahî, Câhiliyye dönemi şiirinin konumuyla ilgili de şunları kaydeder: “Şiir, Câhiliyye devrinde, Arapların ilimlerinin divanı ve bilgeliklerinin vardığı en üst nokta idi. Ona tabi oluyorlar ve gerektiğine ona müracaat ediyorlardı”²⁴.

Şiir ve şâirler hakkında ilk söz edenlerden biri ise İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim’dir. O, **eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ** isimli eserinde şiire dair pek çok konudan bahseder, ancak şiirin tanımını yapmaz. Eserinde şâirlerden [متكلف] mütekellif/doğuştan şâirliğe yatkın olmayanlar ve [متبوع] metbû’/doğuştan yatkın olanlar olduğunu²⁵ hatırlatır. Ayrıca o, şiirin sebepleri ile vakitlerinden de söz eder ve şöyle der: “Şiirin öyle zamanları vardır ki, ona yatkınlığı olan ona uzak olur ve o konuda antrenmanı olan dahî onu zor bulur”²⁶. Ona göre bunun sebebi, kötü beslenme ve derin bir üzüntünün kişilik üzerindeki etkisidir.

²¹ el-Câhız, **el-Beyân ve’t-tebyîn**, 2/9.

²² el-Câhız, **el-Beyân ve’t-tebyîn**, 1/208.

²³ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu fuhûl’ş-şu’arâ**, şrh., Mahmûd Muhammed Şakir, (Cidde, ts.), 1/5.

²⁴ İbn Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu fuhûl’ş-şu’arâ**, 1/24.

²⁵ İbn Kuteybe, **eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ**, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire 1377/1958), 1/77.

²⁶ İbn Kuteybe, **eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ**, 1/80.

Öyle görünüyor ki şiire tanım getiren ilk kişi, büyük münşi olarak bilinen, Abdullah b. Muhammed el-Enbârî'dir (293/906). Ancak onun şiir eleştirisi konulu kitabı günümüze ulaşmamıştır. el-Enbârî'nin konuyla ilgili fikirlerini Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin **el-Basâ'ır ve'z-zehâ'ir**'inde bulabiliyoruz. et-Tevhîdî, konuyla ilgili şunları söylemektedir: "... ve kalamcı (el-Enbârî'nin) dışında şiir tenkidi ve tanımı konularında ondan daha güzel şeyler söyleyen birisine rastlamadım. Onun, bu konuda söyledikleri Kudâme ve diğerlerininkinden daha çoktur"²⁷. el-Enbârî, şiiri edebî bir tanımla tanımlamış ve şöyle demiştir: "Şiir, kelâmın bağı, edebî ipi, belâğatın çiti, kapasitenin teşhir alanı, özün zuhur ettiği yer, beyanın mekânı, isteyicinin bahanesi, müteressilin aracı, Arab'ın işlere hakim olma vasıtası, edîbin saygınlığı, kaçanın sığınağı, korkağın varacağı sonuç, temsilcinin kısmeti, i'râbın hâkimi ve doğrunun şâhididir"²⁸. Ancak bu da şiiri tanımlamamakta, aksine sadece onun konumunu ve kişiler üzerindeki etkisini betimlemektedir.

'İyâru's-şî'r isimli eserinde, şiire tanım getirenlerden birisi de İbn Tabâtabâ Muhammed b. Ahmed'dir (322/934). O, şiiri şöyle tanımlamaktadır: "Şiir, manzûm bir kelâm olup mensûrden farklıdır. Nazmı ise sınırları belli olup bilinmektedir. Doğru bir karaktere ve zevke sahip olan, ölçüsü aruz olan şiir nazmetmek için yardıma ihtiyaç duymaz"²⁹. İbn Tabâtabâ, şiiri, karakterin ve zevkin bir ürünü olarak görmektedir. O, daha sonra şiir sanatı hakkında şunları söyler: "Şâir, bir kasîde yazmak istediğinde, düşüncesinde nesir olarak tasarladığı ve üzerine şiir inşâ etmek istediği anlamı şöyle bir çalkalar ve köpürtür sonra da anlama giydirmek istediği uygun lafızları, kafiyeleri ve sözün kolayca söylenebilecek vezinleri hazırlar"³⁰. İbn Tabâtabâ'ya göre şiir, bir karakter işidir ve aynı zamanda sanattır da. O, anlamı, sanat için asıl yapmaktadır. Çünkü ona göre şâir, önce anlamı araştırır, sonra kasidesi için lafız, kafiye ve vezin seçer. İbn Tabâtabâ'nın şiir yazmak, onu güzelleştirmek, şiirin konumu ve kişiler üzerindeki etkisi hakkında da değerlendirmeleri bulunmaktadır. O, bu konuda şunları söylemektedir: "Şiir, güzel sözleri ve latif manaları içermesi nedeniyle kendisiyle büyük şeylerin sa-

²⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed el-Abbâs, **el-Basâ'ır ve'z-zehâ'ir**, (thk., Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1408/1988), V/109.

²⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Basâ'ır ve'z-zehâ'ir**, II/218.

²⁹ Ebu'l-Hasan, Muhammed bi Ahmed İbn Tabâtabâ el-Alevî, **'İyâru's-şî'r**, thk., Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni, (yy., ts.), s. 5-6.

³⁰ İbn Tabâtabâ, **'İyâru's-şî'r**, s. 7-8.

vanulduğu, nefret ve kinlerin yok edildiği, akılların kontrol edildiği ve ileri görüşlü insanların (dahî) etki altına bırakıldığı bir söz sanatıdır”³¹.

Görüldüğü kadarıyla şiire mantıkî bir tanım getiren ve aynı zamanda İbn Tabâtabâ'nın çağdaşı olan tenkitçi Ebu'l-Ferec Kudâme b. Cafer 'dir (337/949). O, **Nakdu's-şi'r** isimli eserinde şiirle ilgili olarak: *“Bu konuda açıklanması gereken ilk şey, şiir olabilecek olanın, olmayandan ayıran tanımıdır. Tam bir manaya delâlet etmesine karşın, ifâde açısından ondan daha belîğ ve daha veciz bir ifâde yoktur”* tarzındaki ifâdelerinden sonra tanımını; *“Şiir, vezinli, kâfiyeli ve anlamlı bir sözdür.”³²* şeklinde yapılabileceğini belirtir. Kudâme'ye göre şiirin tanımı, anlama delâlet eden vezinli ve kâfiyeli bir söz olmasıdır ve şiirin üzerine oturduğu unsurlar ise, vezin, kâfiye ve anlamdır. Bu mantıkî tanım, İbn Mâlik'in **Elfiyye**'si gibi bütün manzum çalışmaları kapsamakla birlikte şiirin bütün unsurlarını içermemektedir.

Yukarıda şiirle ilgili tanımlarını sunduğumuz âlimlerden başka konuya ilgi duyan, Ebû Tammâm'ın **Hamâse**'sine yazdığı şerhin mukaddimesinde şiirin tanımlarına yer veren âlimlerden biri de, dilci Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî (421/1030)'dir. el-Merzûkî, burada, şiirin unsurlarını açık bir şekilde tanımlamış ve konuyu şöyle özetlemiştir: *“Onlar yani, Arap şâirler, anlamın doğruluğu ve kalitesine, lafzın güçlülüğü ile düzgünlüğüne, betimlemedeki tutarlılığa, ... benzetmedeki karşılaştırmaya, veznin uygun olması kuralı göz önünde bulundurularak yapılan seçime göre nazmın cüzlerinin uyumluluğuna, musteâr minh ile musteâr lehin uygunluğuna, lafzın anlam ile münasebetine ve kâfiyeler arasında tenafürün olmaması konularına dikkat etmişlerdir. İşte bu yedi konu, aynı zamanda şiirin unsurlarını oluşturmaktadır”³³.*

O, düz yazı ve şiirden bahsettiği bölümde şiirin tanımını şöyle yapar: *“Sonra şiir, tanımının, **bir anlama delâlet eden vezinli ve kâfiyeli bir lafızdır** şeklinde yapılmasıyla nesirden ayrılmıştır”³⁴.*

Adı geçen eserinde yaptığı bu tanımdan açıkça anlaşılan, Kudâme'ye göre şiirin unsurları üç şeyden ibaret olup, bunlar: **vezin**,

³¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Basâ'ır ve'z-zehâ'ır**, II/108.

³² Ebû'l-Ferac Kudâme b. Cafer, **Nakdu's-şi'r**, thk., Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, (Beyrut, trs.), s. 63.

³³ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, **Şerhu Hamâseti'bni Tammâm**, şrh., Çarîd eş-Şeyh, (Beyrut 1424/2003), s. 10.

³⁴ el-Merzûkî, **Şerhu Hamâseti'bni Tammâm**, s. 10.

kâfiye ve **manâdır**. Görüldüğü gibi burada, el-Merzûkî, Kudâme'nin tanımına aykırı bir şey söylememiştir. Onun üzerinde durduğu konu, şiirin tanımı olmayıp, unsurlarını ve şiirle nesir arasındaki farkları ortaya koymak ve şiirin nesirden daha üstün olduğuna dâir delilleri sunmak olmuştur.

Burada, şiir konusundaki düşüncesi diğer şâirlerinkinden farklılık arz eden birisi vardır ki o da Ebû 'Ubâde el-Velîd b. Ubeyd'dir (284/898). O, Ebû Temmâm'ın şiiri mantık ilmi ölçülerine göre tanımlamasına şiddetle karşı çıkar ve şöyle der:

“Bize mantığın tanımlarını dayattınız – hâlbuki şiirin yalanı doğruya ihtiyaç duymaz.

İrticalen konuşan, mantıkla, türüyle ve sebebiyle ilgilenmez.

Şiir, bir esintidir, ona işâret yeterlidir. Sathî sözün ise uzun girizgahları olmaz”

Ona göre şiir, tatvîl ve mantık kuralları üzerine değil, îcâz ve işâret esasları üzerine kuruludur. Ayrıca şiirde yalan bulunabilir ve bu da şâirin hayal ve tasavvuru demektir.

Şiir konusunu **el-Vısâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih** isimli eserinde ele alan ve üzerinde imâl-i fikirde bulunan tenkitçilerden birisi de el-Kâdî Ali b. Abdulazîz el-Curcânî'dir (366/977). O şiiri şu sözleriyle tanımlamıştır: *“Şiir, karakterin, rivâyetin ve zekânın birleştiği Arap toplumunun bilgi birikimlerindenidir. Ancak daha sonra uygulama ve deneyim onun önemli unsurlarından ve her bir nedeni için güç kaynağı olmuştur”*³⁵. el-Curcânî'ye göre şiirin unsurları, **karakter**, **rivâyet**, **zekâ** ve **alıştırmadır**. Zira o, şiiri, temeli karakter olan bir ilim olarak görmüştür.

Hicrî beşinci asırda İbn Reşîk el-Kayravânî (456/1064), **el-'Umde fî mahâsini'ş-şi'r** isimli eserini kaleme almış ve orada **Şiirin Tanımı ve Yapısı** adlı bir konu açmıştır. İbn Reşîk, burada şiiri şu sözleriyle tanımlamaktadır: *“Şiir, niyetten sonra dört unsur üzerine kurulur ki, bunlar: lafız, vezin, anlam ve kâfiyedir. Bu şiirin tanımıdır”*³⁶. Yazar, daha sonra bu sözü-nü açıklamak üzere şunları ilâve eder: *“Çünkü, sözler içerisinde kâfiyeli ve vezinli olanlar vardır. Ancak bunlar, şiir yazmak amacı ve niyetiyle söylenmedi-*

³⁵ Ali b. Abdulazîz el-Curcânî, **el-Vısâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih**, thk., Muhammed Ebûl-Fadl İbrhim-Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut 1427-2006), s. 15.

³⁶ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk, **el-'Umde**, I/119.

ği için şiir değildir". Görüldüğü üzere, İbn Reşîk, Kudâme'nin tanımına "niyet"i eklemiş bulunmaktadır. O, şiirde "niyet" konusunda fikir ileri süren bazı kişilerin sözlerini aktarmayı ihmal etmez. Bu nakillerden bir tanesi: "Şiir, dört rükün üzerine kurulmuştur: Övgü, yergi, nesib ve ağıt"³⁷ şeklindedir. Ancak bazı araştırmacılar şiirin mahiyeti ile amaçlarını birbirine karıştırmışlardır. İbn Reşîk, beytin ne olduğu konusunda da fikrini beyan eder ve şöyle der: "Şiirde beyit, binadaki kapı gibidir. Konumlandığı zemin karakter, içeriği rivâyet, unsurları ilim, kapısı ise alıştırmaya ve onda yerleşen ise anlamdır. İçinde oturulmayan evden hayır umulmaz. Amaçlar ve kâfiyeler, yapıların ölçüleri ve örnekleri ya da çadırın kazıkları ve iplerine dönüşmüştür. Şiirin güzelliklerinden geride kalan ise, olmaması durumunda ihtiyaç duyulmayacak olan tamamlayıcı süsüdür"³⁸. Daha sonra İbn Reşîk, el-Kâdî el-Curcânî'nin, şiirle ilgili şu tanımını aktarır: "Şiir, karakterin, rivâyetin ve zekânın bileştiği Arap toplumunun bilgi birikimlerindenidir. Ancak daha sonra uygulama ve deneyim, onun önemli unsurlarından ve her bir nedeni için güç kaynağı olmuştur"³⁹. Ardından İbn Reşîk, şiirin rükünleri ve amaçları konusunda da bir şeyler söyler. Bunlardan anladığımız kadarıyla İbn Reşîk, şiirin mahiyeti konusuna elle tutulur yeni bir şey ilâve etmemiştir.

Hicrî yedinci asırda, isabetli görüşleriyle tanınan edebiyat eleştirmeni yetişmiştir ki, o da Ebu'l-Hasan el-Kurtâcennî'dir (683/1285). O, belâğat, edebiyat ve hikmet konulu **Minhâcu'l-bulağâ ve sirâcu'l-'udebâ** isimli eserini kaleme almıştır. el-Kurtâcennî, Aristo ve Arap felsefesi görüşlerinden etkilenen bilginlerdendir. O, adı geçen eserinde açmış olduğu **Şiirin Mâhiyeti ile Hakikatine Götüren Bilgi** başlıklı konuda şunları kaydetmiştir: "Şiir, vezinli ve kâfiyeli bir sözdür. Güzel hayal içermesi, kendisine özgü taklid özelliğinin bulunması veya şâirin kelâmı iyi bir şekilde oluşturmaması, şiirin güçlü doğruluğu ya da güçlü şöhreti veya bunların tamamını içermesi nefsin şiiri sevmesi ya da sevmemesi için onu (şiiri) seven nefse sevdirmek ya da hoşlanmayan nefse tiksindirmek şiirin özelliğidir"⁴⁰. el-Kurtâcennî, şiiri, Kudâme gibi tanımlamıştır ancak o, "şiirin kişide bıraktığı etkiyi" şiirin özelliklerine eklemiş ve unsurlarını da "hayal" ve "anlatım" olarak belir-

³⁷ İbn Reşîk, **el-'Umde**, s. I/120.

³⁸ İbn Reşîk, **el-'Umde**, s. I/121.

³⁹ İbn Reşîk, **el-'Umde**, s. I/121-122.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Hâzım el-Kartâcennî, **Minhâcu'l-bulağâ ve sirâcu'l-'udebâ**, tkd., ve thk., Muhammed el-Hatîb İbnu'l-Havce, (Beyrut 2007), s. 71.

lemiştir. O, bu tanım ile, şiirde anlatım, doğruluk ve yalan gibi konulardan konuşulabilenliğini ileri sürmüş oluyor.

Şiir konusunda fikir beyan eski tarihçilerden birisi ise, toplum filozofu olan Abdurrahman b. Haldûn'dur (808/1406). O, **Mukaddime** isimli eserinde "**Şiir sanatı ve bu sanatı öğrenme yöntemi**" başlıklı konuda şiiri şöyle tanımlamıştır: "*Şiir, istiâre ve vasıflar üzerine kurulu, aynı vezin ve revâdeki cüzlerle ayrıştırılmış; amaç bakımından söz konusu cüzlerin öncesi sonrasından farklı olan ve Araplara özgü üsluplara göre icrâ edilen bir söz türüdür*"⁴¹. İbn Haldûn, daha sonra şiirin kendisi demek olan unsurları açıklar ki ona göre şiir, bir sanattır ve bu sanatın da kendine ait şartları vardır. Onun konuyla ilgili şu sözlerini de eserinde okuyoruz: "*Şiir, icrâ etmenin ve ona âit sanatı iyi bir şekilde yerine getirmenin birtakım şartları vardır ki, bunların birincisi: İnsanda, şiirin, üzerine kurulabilecek bir melekenin oluşması için Araplara ait şiir külliyatlarının ezberlemesidir*"⁴². Bu cümlelerden anlaşılan, ona göre şiir söyleme/yazma melekesi, ancak Arap şiirini ezberlemekle elde edilebilir ve şiir sanatı da birtakım şartlara dayanır. Buna göre İbn Haldûn şiiri, sadece içerik, unsur ve sanat açısından tanımlamıştır.

Çağımızda, bahirlere dayalı şiirden vazgeçirmek ve şiir türü konusunda yeni görüşler ileri sürmek için çalışmalar ele alınmıştır. **Kadâya'ş-şi'ril-mu'âsır** isimli eserinde konuyu ele alan ve bu alandaki ilklerden birisi, Nâzık el-Melâ'ike'dir. O, adı geçen eserinde **Serbest Şiire** çağrıda bulunmuştur. Bu şiir türü, beyit gibi iki mısra üzerine değil de tek mısra esasına dayanıyor olması nedeniyle klasik şiirden farklılık göstermektedir. Bu şiir, klasik şiirdeki gibi birbirine eşit tef'ilelere göre icrâ edilmekle birlikte kasîdede olduğu gibi tek bir kâfiye bağlılık gibi bir zorunluluk yoktur. Bu özelliklerinden dolayı bu şiir türü, **Tef'ile Şiiri** olarak adlandırılmıştır ve bunda da klasik şiirin Habab, Kâmil, Remel ve Mutekâreb gibi bahirleri kullanılır.

Şiirin bu türü, Arap coğrafyasında uzun bir süre kullanıldı ancak daha sonra, önce **Mecellelu Şi'r** çevresinde ortaya çıkan ve çok geçmeden bütün Arap coğrafyasına yayılan **Kasîdetu'n-nesr** adı altında başka bir tür ortaya çıktı.

⁴¹ Abdurrahman İbn Haldûn, **Mukaddime**, thk., Abdurrahman eş-Şeddâdî, (ed-Dâru'l-beyzâ' 2005), s. III/284.

⁴² İbn Haldûn, **Mukaddime**, III/285.

Nâzık el-Melâike'ye göre şiirin tanımı nasıldı? O, **Kadâya'ş-şî'ril-mu'âsır** isimli eserinde şiirin unsurlarından söz etmekte ve bunların; **konu, şekil, ayrıntı** (tarzlar) ve **vezin** olduğunu belirtmektedir⁴³.

Şiiri ve mâhiyetini tanımlayan son dönem edebiyat eleştirmenlerinden birisi de, **Mâ huve'ş-şî'r** isimli küçük hacimli eserinde konuyu ele alan Nızâr el-Kabbânî'dir. Şâir el-Kabbânî, bu eserinde, şiirin mâhiyeti dışında hemen hemen her şeyden söz etmiştir. O, esrinde şiiri betimsel ve duygusal tanımlarla anlatır. Bu nedenle o, bize bir ölçü çerçevesinde sayılabilecek bir tanım sunmamıştır. Onun şiir tanımlarından bazıları şöyledir:

“ 1- Şiir, geçmiş bütün dilleri ortadan kaldıran ve şeklini yeniden oluşturmuş Arap dilinin ta kendisidir.

2- Şiir, bütün akılları dumura uğratan, sıra dışı söz ve bütün düzenleri alt üst eden başkaldırıdır.

3- Şiir, şiddet kullanılmadan ve kan akıtılmadan, insanlığın kendisine karşı varlığını ortaya koyabildiği kültürel değişimdir.

4- Şiir, kanun tanımayan ve adâletin zirvesini temsil eden sanattır. ...”⁴⁴. Bu tanımlar, şiiri anlatmaya çalışan Nızâr, geleceğin şiirinin, **Nesir Kasidesi** olacağını söyleyenlerdendir⁴⁵.

Şiirin tanımını ele alan çağdaş şâir ve eleştirmen Adonis'tir. O, **Zamanu'ş-şî'r** isimli eserinde şiir konusunda: “Yeni şiir için yapabileceğimiz en iyi tanım, onun, bir rüya olduğudur. Rüyanın tabiatında ise hâkim olan kavramların dışına sızma vardır. Bundan dolayı bu şiir, eşyanın düzeninde ve ona bakış sisteminde değişiklik demek olup, bu konuda göze ilk çarpan şey, eski şiirin şekil ve metotlarına başkaldırmadır”⁴⁶. Aynı eserin başka bir yerinde **Şiire bakışınız nasıldır?** şeklindeki bir soruya cevâben şunları söylemektedir: Bu sorunuzla şiirin mâhiyetinin belirlenmesini kastediyorsanız, sorunuz cevaplandırılmayacak türdendir. “Çünkü, her cevap, bazı kurallara ve ölçülere bağlıdır. Şiir ise kuralları ve ölçüleri yok sayan bir eylemdir”⁴⁷. Şiirdeki son akımı destekleyenlerden biri de Adonis'tir. O, şiirin tanımı-

⁴³ Nâzık el-Melâ'ike, **Kadâya'ş-şî'ril-mu'âsır**, (Mektebetü'n-nahda 1967), s. 202.

⁴⁴ Nızâr el-Kabbânî, **Mâ huve'ş-şî'r**, yy, ts., s. 33.

⁴⁵ Nızâr el-Kabbânî, **Mâ huve'ş-şî'r**, s. 115.

⁴⁶ Adonis, **Zamanu'ş-şî'r**, (yy., ts.), s. 9.

⁴⁷ Adonis, **Zamanu'ş-şî'r**, s. 312.

nın eksik olması, mahiyetinin, kavramlarının ve âlem, insan ve ifadenin yorumlandığı bakış açılarının basitliği nedeniyle, Arap coğrafyasındaki bu akımı eleştirenleri tenkit eder⁴⁸.

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı üzere, Arap tenkitçiler ile şâirler, şiirin mâhiyeti konusunda etraflı bir tanım geliştirememişlerdir. Onlardan bazıları şiir, karaktere - ki bu mâhiyetin tanımına yakın bir tanımdır - bazıları ise bu karaktere sanatı eklemişlerdir.

* * *

Arap olmayan eleştirmen ve araştırmacılardan şiir konusunda fikirlerini açıklayanlardan biri, konuyu, **Şiir Sanatı** olarak da bilinen **Şiir** isimli eserinde ele alan Yunanlı filozof Aristo'dur. O, şiiri "**taklit**" olarak tanımlamakta ve amacının "**arındırma**" olduğunu belirtmektedir. Ancak Aristo söz konusu eserinde trajediden bahsetmektedir. Onun bu eseri, komedi kısmı kaybolduğundan, günümüze eksik olarak intikal etmiştir. Aristo'nun üzerinde durduğu konu, kendi döneminde yaygın olan tiyatro sanatıdır. Söz konusu eser, batılı eleştirmenler ile felsefeciler, batı felsefesi, özellikle filozof İbn Rüşd, İbn Sînâ ve el-Fârâbî üzerinde etkili olmuştur.

İbn Rüşd, Aristo'nun kitabını, Süryanca'dan Arapça'ya tercüme edildikten sonra, özetlemiş ve onun şiir konusundaki sözlerine açıklık getirerek, şiirle ilgili ifadelerin hayalden ibaret olduğunu belirtmiş ve benzerlik/taklitçilik nazariyesine açıklık getirmiştir.

el-Fârâbî'ye gelince, o da, Aristo'nun fikirlerini **Kavânînu sînâ'âtî's-şi'r** isimli eserinde özetlemiştir.

İbn Sînâ'nın, Aristo'nun düşüncelerinden yararlanarak kaleme aldığı **Şiir Sanatı** isimli bir eseri mevcuttur. İbn Sînâ'nın tanımına göre şiir, "*Araplara göre kâfiyeli ve birbirine eşit vezinli sözlerden oluşan hayali bir kelâmdır.*"

Şiir konusunda, Batılı filozoflardan Kant ve Hegel'in yanında, bu çalışmanın sınırlarını zorlayacak kadar, birçok kişi fikir beyân etmiştir. Bunların bir kısmı, Klasik, Romantizm, Sürrealist, Sembolizm, Sosyalist, Pozitivist ve diğer akım taraftarlarıdır.

⁴⁸ Adonis, **Zamanu's-şi'r**, (Mukaddime).

Bazı Batılı edebiyatçıların tanımları şiirin mâhiyetine değil, onu betimleye yöneliktir. Ressam Leonardo da Vinci, “Şiir, hissedilen fakat görülebilen bir şekildir.”, G. Mor: “Şiir hakkında yapabileceğim en iyi tanımım, o, şâirin kişiliğinin dışında icat ettiği şeydir.”, Worth: “Şiir, dinginlik esnasında hissettiğimiz heyecanın kaynaklık ettiği güçlü duyguların kendiliğinden taşmasıdır.” ve Shelly: “Gölgede oturan şâir, kişisel yalnızlık hissetmesi nedeniyle güzel şarkılar terennüm eden bülbüldür.” demektedir.

* * *

Geçmişte ve günümüzde şiir hakkında söylenenleri sunduktan sonra şu soruları sormamız gerekmektedir. Verilen tanımlar arasında şiirin ne olduğuna dâir kapsayıcı bir tanım var mıdır? Bunun cevabı tabii ki olumsuzdur. Sanki şiir, tanımlamaz bir şeydir ve ancak tanımı, bütün unsurlarıyla mümkündür.

Burada verdiğimiz bazı tanımlarda “**karakter**” kelimesi geçmektedir. Bu terimle ilgili ayrıntılı bilgi vermekte fayda vardır. Söz konusu “**karakter**”i neden bütün insanlarda göremiyoruz şeklindeki bir sorunun cevabı, çünkü şiir (yazmak), insanların bir kısmına bahşedilen “fitrî bir yetenektir” olur. Şiir, insanların eğitimle öğrenebilecekleri ve neticesinde şâir olabilecekleri bir ilim değildir. Söz konusu yetenek, şâirin varlığının bir parçası ve genlerinden biridir. Kendisinde bu genin bulunmadığı kişinin şâir olması mümkün değildir ve bir kişinin, şâir olabilmesi için de şâir(lik yeteneğiyle donatılmış) olarak yaratılması gerekmektedir. Bu durum, şâirin, toplumundaki yüksek konumu; bazı insanların, “her şâirin kendisine şiirin sözlerini fısıldayan bir şeytanı vardır” şeklindeki inancı; bazı şâirlerin, “kendisine şiir sözlerini fısıldayan bir şeytanın olduğu iddiası” ve hatta bir kısmının, bu tür şeytanlarına bazı isimler vermeleri gibi, birçok konuda bize fikir vermektedir. Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, bir risâlesinde şâirlerin şeytanlarından bahsetmekte⁴⁹ ve şöyle demektedir: “Araplar arasında, her şâirin, kendisinin anlayacağı dilde konuşan bir şeytanı olduğu inancı yaygındır. el-'A'shâ, بُعِدَا لِلغَوِيِّ المذمَّمِ «جهنم» - ودعوا له «مسحلا» خليلي دعوت خليلي : “Başkalarının Cihunnam ismiyle çağırdıkları dostuma, kötülenmiş akılsızlıktan uzak kalması için ona Mıshal adını verdim” anlamındaki beytinde de geçtiği gibi

⁴⁹ Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Risâletu'l-gufrân*, şrh., Kâmil Kilânî, (Mısır, trs.), s. 478.

şeytanını **Mıshal** olarak adlandırmıştır*. *İbn Dureyd'in şeytanının adı ise Ebû Zâciye'dir*"⁵⁰.

Bazıları, bu konuda ileri giderek şeytanlarını eril ve dişil olarak sınıflandırmışlardır. Recezci el-'Accâc'ın, el-Mirbed'e geldiğinde ve matlai قد جَبَرَ الدِّينَ الْإِلَهَ فَجَبَرَ "Din, Allah'ın zorunlu kılmasıyla zorunlu olmuştur" beyitle başlayan urcûzesini okuyup durum, Ebu'n-Necm'e bildirildiğinde ise İني وكلُّ شاعرٍ من البشر - شيطانُهُ أنتي وشيطاني ile başlayan ve ذَكَرَ : "Ben ve bütün şâirler insantz. Onların şeytanı dışı benimki ise erkektir" şeklinde devâm eden urcûzesini inşâd ettiği rivâyet edilmektedir.

Şâirlerin, kendilerine şiir sözlerini fısıldayan şeytanları olduğu şeklindeki iddiaları, doğuştan getirdikleri "yetenek"le açıklanabilir. Zîra Ebu'l-'Alâ, **Risâletu'ş-şeyâtîn** isimli eserinde eski şâirlerin şiirlerini içgüdü ile söylediklerini belirtmektedir⁵¹.

Bundan dolayı birçok edebiyatçının, araştırma yapma, çok sayıda kitap ve makâle yazma konusunda mâhir olmalarına rağmen şâir olmadıklarını görüyoruz. Mesela eski edebiyatçılarımızdan el-Câhız'ın birçok eser telif ettiğini ancak şiir söylemediğini, aynı şekilde eşsiz edebiyatçı Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve diğerlerinin de aynı özellikte olduklarını görüyoruz. Çağdaşlardan büyük edebiyatçı Tâhâ Huseyn, edebiyatçı ve tarihçi idi ancak şâir değildi. Aynı şekilde âlim Ahmed Emin de. Edebî becerinin yanında şiir kabiliyetine sâhip olanlar oldukça azdır. Bunlardan birisi ise, büyük yazar olan Abbas Mahmud el-Akkad, önemli bir edebiyatçılığının yanında aynı zamanda iyi bir tarihçi ve şâirdi.

Şiirin, doğuştan gelen fitrî bir kabiliyet işi olması nedeniyle, Nu'mân b. el-Munzır'ın huzuruna çıkarak er-Rebî' b. Ziyâd el-'Absî'yi hicveden şiiri söylen Lebîd b. Rabî'a gibi, bu kâbiliyeti sayesinde, gençlik dönemlerinde şiir inşâd edenleri de görebiliyoruz.

Şiir, güzel sanatlardan biridir. Bu sanatların bazıları, araçları bakımından diğerlerinden farklılık gösterir. Şiirin aracı lafız, mûsikîninki melodi ile ses ve resminki çizgiler ile renklerden ibarettir. Bu sanatların tamamının doğuştan var olan kabiliyete bağlı olması, büyük Alman mü-

* el-Ma'arrî, **Risâletu'l-gufrân**, s. 479. [Çev.]

⁵⁰ el-Ma'arrî, **Risâletu'l-gufrân**, s. 480.

⁵¹ el-Ma'arrî, **Risâletu'ş-şeyâtîn**, s. 481.

zisyeni Johann Sebastian Bach'ın, ki küçük yaşlarda mûsikî yazmakla temayüz etmiştir- ve Avusturyalı Wolfgang Amadeus Mozart'ın, mûsikîde temayüz etme sırları hakkında bize bilgi vermektedir. Aynı şekilde, şiirin ve diğer sanatların kabiliyete bağlı olması, şiir yeteneğinin, bu yeteneği nesilden nesile aktaran fertlerin bulunduğu mükemmel bir âile ortamında ortaya çıkabileceği gerçeğini de göstermektedir. Buna, Zuheyr b. Ebî Sulmâ âilesi ile, bu âileden Züheyr'in oğlu Ka'b, Ka'b'ın oğlu 'Akabe ve 'Akabe'nin oğlu şâir idie ve Cerîr b. el-'Atıyye âilelerini örnek verebiliriz. Şiir yeteneği genetiksel olabileceği gibi sanatsal da olabilir. Mesela Bach'ın üç çocuğu vardı ve bunların hepsi mûsikî alanında kendilerini ispatlamışlardı.

Ancak, sadece şiirsel yetenek, bir kişinin şâir olması için yeterli midir? Elbette ki hayır. Bir kişinin şâir olabilmesi için şiirsel yeteneğin yanında sahip olması gerek başka şeyler de vardır. Öncelikle şâirin, âit olduğu milletin dilini iyi bilmesi gerekir. Çünkü şiirin aracı, sözcüklerdir. Bir kişide yeteneğin yanında dil de iyi olursa onun şâir olması mümkündür. Ancak ne dil ne de yetenek, iyi bir şiir için yeterlidir. Bunun için şâirin, döneminde geçerli olan, arûz, Klasik Arap şiirinde kullanılan kâfiye gibi, şiir ile ilgili kurallara hâkim olması, aynı şekilde, meleke kazanması ve yeteneğinin ortaya çıkması için de çok miktarda şiir ezberlemesi gerekmektedir. Parlama ve ışması için usta, madeni cilaladığı gibi, iyi şiir söylemeyi / yazmayı arzulayan şâirin de öncekilerin şiirlerinden epey bir miktar ezberlemesi zorunludur.

Yeteneğin dille bağlantılı olmasını, Arap olmadığı halde Arapça şiir yazan şâirlerin varlığı göstermektedir. Bu insanlar, Araplarla beraber yaşamışlar ve Arapça'yı bu sayede ilerletmişlerdir. Emevî döneminde, Hindistanlı anne babanın çocuğu olarak dünyaya gelen ve iyi bir şâir olan Nusayb isminde birisi yaşamıştır. Bu şâir, Emevîlerin övgücüsü idi ve el-'Asma'î de, onun şiirinin iyi olduğunu kabul etmiştir⁵². Aynı şekilde başka bir şâir ise Hindistanlı olmasından dolayı dilinde pelteklik bulunmasına rağmen iyi bir şâir olan Ebû 'Atâ es-Sindî'dir⁵³. Burada zikredebileceğimiz üçüncü bir şâir ise, İran asıllı İsmail b. Yesâr'dır⁵⁴.

⁵² Ebûl-Ferac el-İsfahânî, **el-'Ağânî**, thk., İhsân Abbas, İbrahim es-Se'âfin, Bekr Abbas, (Beyrut 1429/2008), I/214-244.

⁵³ el-İsfahânî, **el-'Ağânî**, XVII/234-245.

⁵⁴ el-İsfahânî, **el-'Ağânî**, IV/285-299

Abbasî döneminde de Arap şiirini iyi şekilde icrâ eden ve büyük şöhret kazanan İran asıllı birçok şâir yaşamıştır. Beşşâr b. Burd, Ebû Nu-vâs, Rum asıllı Ali b. el-Abbâs b. Cureyc İbnu'r-Rûmî bunların meşhurlarından bazılarıdır.

Bazen şiir kabiliyeti, şâirden gidebilir. el-Ferazdak'ın, şöyle dediği rivâyet edilmektedir: *“İnsanların, benim meşhur şâirlerden biri olduğum konusunda şüpheleri yoktur. Ancak bazen öyle anlar gelir ki, azı dışarımdan birini çekmek, bana, bir beyit söylemekten daha kolay gelir”*⁵⁵. Benzer bir söylenti de şâir Nusayb'dan rivâyet edilmiştir. Bir keresinde kendisine, şiir söylemek istediğiniz halde, size zor geldiği anlar olur mu? şeklinde yöneltilen bir soruya; *“Allah'a yemin olsun ki, Evet. Bu durumda atımın hazırlanmasını emreder, ona biner, sonra ıssız patika yollarda gezinir ve güvenli yerlerde mola veririm. Bu gezinti, beni harekete geçirir, ve şiir kabiliyetimin önündeki engeli kaldırır”*⁵⁶.

* * *

Buraya kadar anlatılanları şöyle özetleyebiliriz: Şiirin tanımı, yetenek ve dil gibi iki önemli unsura dayanmaktadır. Şiirin iyi icrâ edilebilmesi için, şiir kasîdelerinin ezberlenmesi, arûz, nahiv ve sarf kurallarının bilinmesi gibi ek şartlar da ileri sürülmüştür. Arap edebiyatında klasik şiir; vezin ve kâfiye gibi iki kural üzerine oluşturulmuştur. Ancak pek çok çağdaş şâir, bu kurallardan vazgeçerek, önce **Serbest Şiir** veya **Tef'ile Şiiri**, ardından **Nesir Şiiri** türlerini icat etmişlerdir. Son şiir türünün ortaya çıkmasından sonra, vezin ve kâfiyeye uyma zorunluluğu olmaması nedeniyle, birçok şâir türemiş ve bunun sonucu olarak şiir, düz yazı biçimini almıştır. Bu durum, şiir kabiliyeti olmayanlara; cılız, saçma, anlamı olmamasına rağmen şiir olarak adlandırılan, anlam delâletinden ve yaratıcılık görselliğinden yoksun olmaları nedeniyle okunduğunda hiçbir şey anlaşılmayan söz söylemelerine imkân sağlamıştır.

Biz, burada **“Düz Kasîde”** konusunda iyi olan ve kaliteli şiirler ortaya koyanları görmezlikten gelemeyiz. Fakat bunların sayısı, bir elin parmaklarını geçmez. Diğerleri ise iyi şiir sihirbazlığı yapmaktadırlar.

Şiir yeteneği iki unsura dayanmaktadır: Dilin kullanımı ve hayal. Yetenek sâhibi şâir, düşüncelerini ve duygularını ifâde edebilecek lafız-

⁵⁵ el-İsfahânî, **el-'Ağânî**, XXI/256.

⁵⁶ el-İsfahânî, **el-'Ağânî**, I/237.

lardan faydalanır, ona yaratıcı hayali görsellik konusunda yardımcı olur ve böylece şiiri, lafızları ve görselliği ile okuyucuda etki bırakır. Çünkü şiir, ifadedir, betimledir ve ritimdir. Şiir, bu şartları taşımadığında, İbn Mâlik'in **Elfiyye**'si gibi, sadece manzum bir eser olur, şiir değil.

KAYNAKLAR

el-A'ŞÂ, Meymûn b. Kays, **Dîvânu'l-A'şâ'l-kebîr**, yy., ts.

ADONÎS, **Zamanu's-şî'r**, yy., ts.

el-CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, **el-Beyân ve't-tebyîn**, thk., Abdusslem Muhammed Harûn, Kahire 1418/1998.

el-CUMAHÎ, Muhammed b. Sellâm, **Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ**, şrh., Mahmûd Muhammed Şakir, Cidde, ts.

el-CURCÂNÎ, Ali b. Abdulazîz, **el-Vısâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih**, thk., Muhammed Ebûl-Fadl İbrhim-Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut 1427-2006.

KARAMAN, Hayrettin ve diğerleri, **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli**, TDV, İstanbul 2010.

el-ISFAHÂNÎ, Ebûl-Ferac, **K. el-'Ağânî**, thk., İhsân Abbas, İbrahim es-Se'âfîn, Bekr Abbas, Beyrut 1429/2008.

ABBAS, İhsan, **Târîhu'n-nakdı'l-'edebî 'inde'l-'Arab: Nakdu's-şî'r fi'l-karnı's-sânî hattâ'l-karnı's-sâmın mine'l-hicre**, Ürdün 1986.

İBN HALDÛN, Abdurrahman, **Mukaddime**, thk., Abdurrahman eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-beyzâ' 2005.

İBN KUTEYBE, **eş-Şî'r ve's-şu'arâ**, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1377/1958.

İBN REŞÎK, Ebû Ali el-Hasen, **el-'Umde fî mehâsini's-şî'r, ve âdâbih ve nakdih**, thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1401/1981.

İBN TABÂTABÂ, Ebu'l-Hasan, Muhammed bi Ahmed el-Alevî, **'İyâru's-şî'r**, thk., Abdulazîz b. Nâsır el-Mâni, yy., ts.

el-KURTÂCENNÎ, Ebu'l-Hasan Hâzım, **Minhâcu'l-bulağâ ve sirâcu'l'udebâ**, tkd., ve thk., Muhammed el-Hatîb el-Havce, Beyrut 2007.

KUDÂME b. Cafer, Ebû'l-Ferac, **Nakdu's-şîr**, thk., Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut, trs.

el-MA'ARRÎ, Ebu'l-'Alâ', **Risâletu'l-gufrân**, şrh., Kâmil Keylânî, Mısır. trs.

el-MERZÛKÎ, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, **Şerhu Hamâseti'bni Tammâm**, şrh., Ğarîd eş-Şeyh, Beyrut 1424/2003.

NÂZİK el-MELÂ'İKE, **Kadâya's-şîrîl-mu'âsır**, Mektebetu'n-nahda 1967.

el-KABBÂNÎ, Nızâr, **Mâ huve's-şîr**, yy, ts.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed el-Abbâs, **el-Basâ'ır ve'z-zehâ'ır**, thk., Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1408/1988.

İSPANYA'DA İSLAM VE HRİSTİYAN MANEVİYATI: TEMASLAR, TESİRLER, BENZERLİKLER*

Francisco de Borja de Medina **

Çeviren: Rıza BAKIŞ ***

Özet

İspanya'da üç tek tanrılı dinin –özellikle Hıristiyanlık ve İslam'ın- dokuz yüzyıl bir arada bulunuşu çok sayıda temaslar, karşılıklı etkilenmeler ve inkâr edilemez benzerlikler ortaya çıkarmıştır. Yazar, Kastilyalı III. Ferdinand'ın toleranslı/hoşgörülü siyaseti örneği ile tarihi arka planı bize hatırlatmaktadır. Ortaçağ'da hem Hıristiyan hem de Müslüman topraklarda bütün inananlar ve cemaatler için hoşgörü vardı; ancak hoşgörüsüzlüğün ilk tohumları Muvahhidler Devleti'nin siyasetinden sonra ortaya çıkıp gelişti. Bu yüzyıllarda Endülüs kültürü Avrupa'ya meşhur tercüme faaliyetiyle Arapaça'dan Latince'ye aktarılmıştı. Bütün bu etkenler İspanya'nın oluşumunu tatmin edici bir şekilde tanımlamayı zorlaştırmaktadır. A. Castro –C. Sanchez – Albornoz verilebilecek ihtilafli yorumları göstermektedir.

Bu siyasî ve kültürel kontekst içinde İslam ve Hıristiyan mistisizmi birçok temas geliştirdiler. İbn Meserre, İbn Arabî ve Şazeli sufizmi önemli olduğu gibi, İbn Abbad da şüphesiz Crosslu Aziz John'u etkilemiştir. Miguel Asin Palacios'a göre bazı bilgilerin "Hıristiyanlaştırılmış İslam"dan söz etmesi gibi gerçek bir "kültürel

* Çevirisi yayımlanan bu makale, Lisans mezuniyet tezi olarak tercüme edip değerlendirmesini yaptığımız bir metindir.

** Fr. Francisco de Borja de Medina, s.j., Uzun yıllar "İsa cemiyeti Tarih Enstitüsü" ile bağlantılı olarak İspanya'da Hıristiyan-Müslüman ilişkileri tarihi meseleleri üzerine özellikle 16-17. yüzyıllar arası çalışmalarını yayınlamıştır. Islamochristiana'daki makalelerini Kasım 1991'de Gregorian Üniversitesi'nde verilen "Yunus Emre: İslam ve Hıristiyanlıkta Mistisizm" sempozyumunda sunulmuştur.

*** Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilimdalı Öğretim Üyesi

düzeltilme" biçimi vardı. İslam ve Hıristiyan mistisizmleri arasındaki ilişkileri ve aktarım kanallarını açıklamak için birçok hipotezler ortaya konmuştur: Bu ikili yaklaşımda bir yanda Crosslu Aziz John ve diğer yanda Roman Llull akla gelmektedir. İslam – Hıristiyan senkretizmi Granada'nın önde gelen kitaplarında da ele alınmaktadır. Bunun sonuçları Ortaçağ İspanya'sındaki İslam ve Hıristiyanlık arasındaki karşılıklı etkilerin temel yönlerinin ciddi bir araştırmasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, hoşgörü, kültür iadesi, Hıristiyan senkretizmi.

Islam and Christian Sprituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities

Abstract

Nine centuries of coexistence of three Monotheistic religions in Spain, and especially of Christianity and Islam, have generated numerous contacts, mutual influences, and undeniable similarities. The Author reminds us of the historical background through the example of the broad-minded policy of Ferdinand III of Castile. In the Middle Ages, there was tolerance for all believers and concerts in both Christian and Muslim lands, but the first seeds of intolerance appeared with and developed after the Almohad policy. During these centuries, Al-Andalus culture was transmitted to Europe through the well-known phenomenon of translations from Arabic into Latin. All these factors render it difficult to describe satisfactorily the "making" of Spain. A. Castro- C. Sanchez-Albornoz illustrate the conflicting interpretation which can be given.

In the political and cultural context, Muslim and Christian mysticisms developed many contacts. Ibn Masarra, Ibn 'Arabi Sadili Sufism were important just as Ibn 'Abbad certainly influenced St. John of the Cross. According to Miguel Asin Palacios, there was a real form of "cultural restitution" just as some scholars could speak about a "christianized Islam". Many hypotheses have been proposed to explain the relations between Islamic and Roman Llull on the other are considered under this double approach. The problem of Muslim-Christian syncretism is also dealt with through the Lead Books of Granada. The conclusions propose a serious survey of the main aspects of reciprocal influences between Islam and Christianity in Medieval Spain.

Key Words: Sufism, toleration, cultural restitution, Christian syncretism.

Giriş

İspanya'daki üç din ve kültürün -Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik- dokuz yüzyıl boyunca bir arada var oluşu İspanya tarihi ve karakteri

üzerinde iz bırakmıştır. Bu karşılıklı etkileşimleri açıklama girişimleri arasında Americo Castro'nun gösterdiği, İspanya milli karakteristikleri içinde İslam unsurunun ağırlık kazandığı noktasındadır. Diğer bir yaklaşım ise, bu unsurun varlığını kabul etmekle birlikte, Castro'nun görüşlerine İspanya tarihinin taraflı ve yanıltıcı bir yorumu olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Ortaçağ tarihçisi olan Claudio Sanchez – Albornoz'un başını çektiği eğilim, İspanya'nın oluşumunda Leon'un Hristiyan krallığının Hispanoroman – Vizigoth krallığının bir mirasçısı olarak oynadığı rolü vurgulamaktadır.

Manevi yönler açısından Endülüs Sufî ve Şazeli yazarları tarafından kullanılan kelimeler ve sembolik ifadelerdeki benzerlikler 16. yüzyıl Hristiyan İspanyol mistiklerinin ve özellikle Kross'lu Aziz John'un dil ve sembollerinde görülmektedir. 11.Yüzyıl Mursiya'lı sufî İbn Arabî ve 14. yüzyıl Ronda'lı Şazel İbn Abbad Karmel'li reformcu ile daha çok benzerlikler gösteren Endülüs mistikleri arasındadır. Azize Teresa'nın manevi yapısına gelince onun benzerlikleri 9.yüzyılın Bağdatlı sufî Ebu'l - Hasan en-Nuri ve 16.yüzyılda Ahmet el Kalyûbi tarafından derlenen dini hikâyeler koleksiyonu Navadir'e çarpıcı şekilde yakındır.

Konu o kadar geniştir ki, kısa ve öz olması gereken bir makalede ele alınması mümkün değildir. Ben sadece görüldüğü kadarıyla iki karşıt kültür olan İslam ve Hristiyanlıktaki mevcut manevi yönlerin muhtemel bir ilişki durumunu ortaya koymayı öneriyorum. Temel noktaları bakımından bilginlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen bu ilişki, hem genişliği ile hem de özel ayrıntılarıyla büyük oranlarda tartışılmıştır.

Ben önce Hristiyan ve Müslüman İspanya arasındaki bu kültürel iletişimin geliştiği tarihi kontekstin bazı özelliklerinden kısaca bahsedeceğim. Böylece aralarında maneviyatın da bulunduğu muhtemel karşılıklı etkileşimleri sıralamış olacağım. Son olarak da bilginlerle daha çok münasebet içinde bulunan bahsi geçen İspanyol mistikleri, Karmel tarikatının reformistleri; Azize Teresa ve Kross'lu Aziz John'a özel bir ilgi göstererek meseleyi açıklığa kavuşturacağım.

Tarihi Arkaplan

Hristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların dokuz yüzyıl bir arada yaşamaları veya birlikte var olmaları en azından İspanyol yaşamının bütün alanlarına damgasını vurmuştur. Bu durum manevi tecrübelerin en geniş yelpazesinde görülmektedir. Dokuz yüzyıl boyunca dedim;

çünkü ben süreyi büyük çoğunluğu gizli ve aşıkârca Müslüman olan Moriscoların sürüldüğü 1609-1614 tarihine kadar uzatıyorum.¹

Guasalquivir ırmağı tarafından sulanan Kordova (1236), Jaen (1246), Sevilla (1248) isimli üç Müslüman krallığın fatihi –ki son saldırıda (1247-1248) Granada'nın Nasri Kralı tarafından beş yüz süvari ile desteklenmiş- Katiyalı III. Ferdinand'ın (Aziz Ferdinand) mezar kitabesi on üçüncü yüzyıldaki birlikte yaşayışın bir sembolü olabilir.²

Ferdinand 1252'de Sevilla'da öldü. Onun kabri Katedralin Kraliyet Şapeli'ndedir; orada her iki tarafta ikişer tane olmak üzere dört tane kitabe levhası bulunmaktadır. Sağ taraftaki kitabeler Latince ve Kastilyaca, sol taraftakiler ise Arapça ve İbranicedir. Kitabenin yazarı "Bilge" olarak tanınan Ferdinand'ın oğlu ve halefi X. Alfonso'dur.³

Kitabenin metni temelde aynı, ancak her dil, Ferdinand'ın ölüm tarihini belirlemede kendi yöntemini kullanıyor; İnkarnasyon yılı (1252 yılı Mayıs ayının son günü), İspanya çağı (1290 yılı Mayıs ayının son günü), Hicrî yıl (650 yılının Rebiulevvel ayının 21. Cuma gecesi); dünyanın yaratılış yılı (5012 yılı Sivan ayının 22. günü Cuma gecesi).

Bu üç halk dili versiyonunda Latince versiyonunun bazı tabirleri Müslümanların hassasiyetini zedeleyebileceği için kaldırılmış veya değiştirilmiştir. Örnek olarak ["düşmanlarının kibrini veya yüzsüzlüğünü tamamen parçalayan ve yok eden O"] ifadesi basitçe "Bütün düşmanlarını parçalayan ve yok eden O" şeklinde değiştirilmiştir. Aynı şekilde yeniden bir Hıristiyan fethi olarak Sevilla fethine atfedilen ["Sevilla'yı dinsiz kâfirlerin elinden aldı ve Hıristiyan kültürüne kazandırdı."] ibaresi kaldırılmıştır.

Hıristiyanların ölümü tasvir şekli de "(Sevilla'da) tabiattan doğan borcunu ödediği ve Rabb'e göç ettiği" ifadesi de kaldırılmış.

¹ P. Longas, *La vida religion de los moriscos*. Estudio preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M., Granada 1990. Aynı şekilde bir de benim makaleme bakınız, "La Compania de Jesus y la minoria morisca. 1545-1614". *Archivum Historicum societatis Iesu* [AHSI], 58 (1988), ss. 3-136.

² Bkz. M.A. Ladero Quesada, Granada. *Historia de un an pais Islamico* (1232-1571) (3.baskı), Madrid, 1989, s. 127.

³ Bu çalışma direkt olarak orijinal yazmasına dayanmaktadır. Bunu Roma Pontificium Şarkiyat Enstitüsünden Baba Halil Samir ile Beyrut St. Joseph Üniversitesi'nden Baba Samir Kürhi'ye borçluyuz. Metnin Arapçası çok güzel kufi karakterle yazılmıştır. Hebrew'in metni için Bkz: F. Cantera, "La epigrafia hebraica en sevilla", *Sefaret*, 9(1951), ss. 370-389.

Arapça ve İbranice kitabeler her dine uygun duaları içeriyor. Arapçada "Allah ondan razı olsun." veya "Allah rahmet etsin", İbranicede "Ruhu Aden cennetinde olsun" duaları yer alıyor. Kastilya versiyonu ise, herhangi bir özel formül kullanmıyor.

Kitabedeki her dil, üç kültür ve din için ortak ülkesi olan Latince adıyla *İspanya* ülkesi için kendi mahalli lehçedeki karşılığını kullanıyorlar; Espana, Endülüs, Sefarad. Bu nedenle İspanya Yahudilerine Sefardim, Müslümanlara da Endülüsliler denilmiştir [İspanyolca Andalusia'nın çoğulu Andalusies'dir].⁴

Ölmüş Kral'ın meziyetleri tek tek doğuya ait bir şekilde ve herkes tarafından kabul edilecek biçimde yüceltiliyor:

"En sadık, en güvenilir, en cömert, en yakışıklı, en nazik (Arapçasında burada üç klasik sıfat kullanılmış; en merhametli, en yumuşak, en şefkatli), en alçakgönüllü, en dindar. Allah'a en çok hizmet eden, bütün düşmanlarını parçalayan ve yok eden, bütün dostlarını yücelten ve şereflelendiren, bütün İspanya'yı fetheden, Toledo, Leon, Galiçya, Sevilya, Kordova, Murcia ve Jaen'in hükümdarı çok şerefli Kral Don Ferrando burada yatmaktadır."⁵

Kitabede şereflerini yücelttiğinden bahsedilen dostlardan birisi; 1240'da kendini Granada'da Müslümanların emiri ilan eden Jaen Krallığı'ndaki Arjona'nın Müslüman hükümdarı Muhammed ibn-i Yusuf İbn-i al-Ahmar'dır. Kastilya ordusu 1245'te Jaen'i kuşattığında o, Ferdinand'a teslim oldu ve Kastilya Kralı'na tabi olmayı teklif etti. Ferdinand, Muhammed'e kendisine teslim olması karşılığında (Jaen Antlaşması 1246) Onu himayesine almak ve Granada Krallığını devam ettirmekte yardımcı olmayı teklif etti. Bu, şu anlama geliyordu; "tributum" (*Parias diye adlandırılan*) bir vergi ödemenin yanında "axilium" ve "consilium" yani Kastilya Kralına asgari yardım sağlamak ve istediğinde devlet işlerinde danışmanlık yapmak bu anlaşmaya dâhildi. Bu durum yukarıda da işaret etti-

⁴ İspanyolca'da Andalusia(Andalusia) kelimesi hâlihazırda 8 Endülüs bölgesine işaret eder. Günümüz İspanyasının güney kısmını kapsayan 8 Endülüs bölgesi İspanyolcada Endülüslü bölgesi olarak gösteriliyor. Andalus; söylenen bölgelere işaret ediyor ve Al- Andalus ile ilişkilendirilir. (Bkz. Diccionario de la Lengua Espanola. Real Academia de la Lengua 20. Baskı Madrid, 1982.) İngilizcede böylesi lengüistik ayrılık yok gibi.

⁵ Burada Latin ve Kastilya metinlerinden bazılarını veriyoruz. Latin: HIC: IACET: ILLVSTRIS-SIMMVS: REX: FERRAND: CASTELLE: ET v.s. Kastilya: AQVI: IAZE: EL: REY: MUY: ONDRADO: DON: FERRANDO: SENOR: DE...

ğımız gibi Ferdinand'a Sevilya kuşatması için I. Muhammed 500 süvarilik bir askeri destek ve daha sonra 1262'de Ferdinand'ın halefi X. Alfonso'ya Jerez, Arcos, Medina Sidonia, Lebrija ve Niebla'yı almak için askeri destek sağlamıştı. ⁶

Diğer tarafta, önceki yıllarda aynı Muhammed ibn-i Hud'la Endülüs'e egemen olmak için (1232-1246) savaşa girmişti. 1233'te Sevilya, Kordova, Karmona'yı almak için akrabası ve müttefiki Ebu'l Hasan "Ali ibn Askilula"nın komutasında Hıristiyan ve Müslüman askerlerden oluşan bir ordu göndermişti. ⁷

Daha sonra 1310'da Muhammed'in torunlarından I. Nasr Kastilya Kralı'nın vasalı olarak IV. Ferdinand tarafından hazırlanan bir fermanı "Don Nazar, Granada Kralı, Kral'ın vasalı" olarak imzalar. Dragon Kralı II. Jame'nin bir belgesinde Nasr kendisini yarımadanın Hıristiyan kralları üslubu ile tanıtır: "Don Nazar Allah'ın lütfuyla Granada'nın, Malaga'nın, Almerya'nın, Ronda'nın, Guadixi'nin Kralı ve Müminlerin Emiri... Kastilya Kralı'nın Vasalı."⁸

Yaklaşık 1360'ta Kastilyalı I. Pedro (1350-1369) vasalı Granada Kralı V. Muhammed'e (1354-1391) 1332 dolaylarında Pedro'nun babası XI. Alfonso tarafından kurulan tarikatın nişanesini verir. Elhamra'da Band tarikatının arması Lions'un etrafını büyük boyutlu olarak süslemektedir. Pedro tarafından gönderilen Toledanlı Mudejar (Hıristiyanlarca ele geçirilmesinden sonra İspanya'da kalan Müslümanlar.çn) sanatçıları Elhamra'da çalıştığından Muhammed tarafından gönderilen Granadalı mimarlar tarafından yapılan Sevilya'daki Kral Don Pedro'nun çağdaş El Cezerini de süslemektedir. Elhamra'da Band tarikatının armasının Ebu Yusuf el Mansura Kastilya üzerindeki zaferi ve Müslüman Endülüs'ün kontrolünü kazandıran Alarkos Muharebesinde (1195) Muvahhidlerin sancakları üzerindeki şiar olan ["Allah'tan başka galip yoktur."] Nasr hanedanı şiarı ile süslenmiş olduğu dikkat çekicidir.⁹

⁶ Ladero Qaseda, *Granada Historia*, ss. 125-129.

⁷ A.g.e, ss.125-126.

⁸ A. Castro, *Espana en su Historia: moros, judios y cristianos* (3.baskı), Barcelona 1984, s. 340.

⁹ Ladero Quesada, *Granada. Historia*, ss. 42,102,118. Granada'nın Elhamrasında II. Muhammed'in ve Sevilya'nın El Cezeri'nde I.Pedro tarafından inşa edilen muhitler arasındaki tezyin paralellğine aslanların muhitinin tanımı için Bkz. B. Pavob Maldonado. "escudos y reyes en el cuarto de los Leones de la Alhamra". *Endülüs*, 35 (1970), ss.179-197.

Kastilya'nın vasalı olarak Kastilya dâhil Hristiyan komşularıyla tekrar tekrar görünen çarpışmalara karşı koymayan Granada İslam Krallığı yarımadanun krallıklarından biri olarak -diğerleri Leon-Kastilya, Aragon, Portugal ve Navarre- iki buçuk yüzyıldan fazla bir süre var olmayı ve Endülüs, İspanya'nın siyasi, askeri meselelerinde pay sahibi olmayı başarmıştır.

Müsamaha-Hoşgörü

Hristiyan Krallıklarda "mudejar" adlı İslami topluluklar olduğu gibi İslam topluluklarında "mozarabic (araplaştırılmış)" olarak bilinen Hristiyan topluluklar ve aynı şekilde her iki tarafta din değiştirmeler bulunuyordu. Müslümanların kontrolü altındaki topraklarda İslam'a geçişler ve Hristiyan krallıklarda da Hristiyanlığa geçenler (Tornadizos) oluyordu. Yahudi topluluklar her iki toplumda da yaşıyordu ve diğer ikisine de-Hristiyan, İslam- geçişler oluyordu. Yahudiler oldukça Araplaşmışlardı.¹⁰

Gerginlikleri ve zorluklarına rağmen bu hoşgörü on üçüncü yüzyılda X. Alfonso tarafından yedinci "Partidas" bölümünde Kastilya'nın toplanmış kanununda resmi olarak kabul edilmektedir.

Alfonso yasası iki dinde de ortak olan başkalarını kendi dinine davet etmeyi reddetmektedir. Ancak bu davet bir kişisel özgürlük perspektifi içinde anlaşılmaktadır. İkinci kanunun 25. babının 7. kısmında:

"Hristiyanlar güzel sözler ve uygun nasihatlerle mağriplileri (moor) bizim dinimize inanmaları için çalışmalı, ancak ne kuvvet ne de baskı ile olmamalı; çünkü Rabbimiz onları O'na iletcek olsa ve zorla inandıracak olsa, istese onlara baskı yapardı, çünkü bunu yapabilecek kudrete sahiptir. Ne var ki O (Allah) korkudan kaynaklanan bir ibadetten değil fakat isteyerek ve baskısız bir ibadetten hoşnut olur. O, onlara ne baskı yapmak ne de güç kullanmak istemediğinden biz de herhangi birinin onlara baskı yapmasını veya kudret kullanmasını yasaklıyoruz."¹¹

¹⁰ Hristiyan hispano roman topluluğunun özellikle kırsal kesimdeki büyük kısmı islamize olmuştu. Diğer tarafta Ebro vadisinde ve Galiçya'daki Vizigoth aristokratik aileler din değiştirmişlerdir. Ve onların halifeleri yarı bağımsız veya tayfa krallıkların başı olmuşlardır.

¹¹ *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono (sic) nuevemante glossadas por el licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Magestad. Salamanca. Por Andera Portonaris, 1555 [tekrar basım (3), Madrid (Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado) 1985].*

Bazıları aslında Tanrı'nın davranış şeklinden mülhem Kastilya Kralının hoşgörü politikasında kitap ehli bakımından Kur'an'ın bir etkisini görmektedir.¹²

Ancak bir yüzyıl önce Afrikalı işgalciler olan Murabıtlar bunun üzerinde Muvahhidler Endülüs'e hoşgörüsüzlüğü getirmişlerdir. 1147'de Muvahhidlerin halifesi Ebu Muhammed Abdü'l-Mümin el Kaim bütün Yahudilerin ölüm tehdidi ile İslam'a girdirilmelerini emretmiş, onlar da Hıristiyan topraklara kaçmışlardır. Daha önceleri 1147'de Murabıtların halifesi Ali İbn-i Yusuf Araplaşmış olanları Fas'a sürmüştü.¹³ Benzer hoşgörüsüzlük politikası Kastilya ve Aragon'da 15.yüzyılın sonunda Kraliyet kanunuyla önceleri 1492'de Yahudilerle ilgili olarak ve daha sonraları Müslümanlara yönelik üç aşamadan, ya Hıristiyanlığa girmeye ya da sürülmeyi tercih etmek zorunda bırakıldığında ortaya konmuştur. 1499-1501'de Granada Krallığında Mudajar'a yönelik ve 1523'te Aragon Krallığındakilere yönelikti.

Bu radikal tavır değişikliği Granada Katedrali'inde yer alan Kraliyet şapelindeki Katolik krallar Ferdinand ve İabella'ya ait Sepulchral kitabesinde görülmektedir. Sevilya'daki Ferdinand'ın kitabesine tamamen zıt Latince olarak tek dilde, İslam'a ve Yahudiliğe karşı baskıcı davranış hariç herhangi bir övgü içermeyen kitabe şöyledir:

“İslam inancını söküp atan ve sapık inatçılığı yok eden herkesin Katolik olarak andığı karı-koca Aragon'lu Ferdinand ve Kastilya'lı İabella bu mermer taş mezarda metfundur.”

Barış ve mütareke dönemlerindeki karşılıklı kişisel ilişkilere gelince Hıristiyanlar ve Müslümanlar birbirlerini ziyaret eder, ticarete bulunur, kız alıp verir, kralları savaşlarında birbirlerini destekler ve çalkantılı dönemlerde birbirlerinin ülkelerinde iltica veya sığınak ararlardı.

Endülüs Kültürü ve Avrupa'ya Taşınması

Endülüs kısa zamanda Avrupa'da çok önemli bir kültür merkezi ve aynı zamanda İslami Doğu ile Hıristiyan Batı arasında köprü olmuştur. Kurtuba'da 8.yüzyılda Emevi hanedanı tarafından geliştirilen parlak

¹² A. Castro, *La realitat historica de Espana*. Bu çalışma ilk olarak 1954'te yayımlandı. 1962'de tekrar gözden geçirildi. Biz bu yenilenen versiyonun 7.baskısını kullanıyoruz. Mexico 1980, ss. 429-435. C. Cuevas, *El pensamiento del Islam Contenido e Historia. Influencia en la Practica espanola*, Madrid 1972, s. 256.

¹³ L. Garcia de Vadevellani, *Historia de Antiqua y Mediaval* (3.baskı), Madrid, 1988, s. 422.

medeniyet yarımada Hıristiyan krallıkları cezp etmiş ve bunlar İslam sanatı, kelime dağarcığı, askeriyesi, hukuki organizasyonu, bilimleri, felsefesi ve edebiyat v.s.den etkilenmiştir. Kurtuba hilafeti çözümlü dağıldığında bu durum 11. ve 12. yüzyıllar boyunca Taifa krallıklarında devam etmiş ve oradan Lion-Kastilya sarayına geçmiştir.

Kastilya kralı VI. Alfonso tarafından 1085'te tekrar işgal edilen Vizigot krallığının başkenti Toledo, İslam kültürünü yarımada ve Avrupa'ya yaymada en önemli merkez haline gelmişti. Kraliçe Kostanza'nın ölümünden sonra Sevilya'nın Abbadi kralı Muhammed ibn-i Abbad el-Mutemid'in gelini, cariyesi Zaide ile evlendi. Arap kıyafetleri giymiş Müslüman ve Yahudi âlimler vardı. Sarayı bir Müslüman sarayı gibiydi. ["Bütün İspanya'nın imparatoru (Bütün İspanya milletine hükmeden imparator) iki milletin imparatoru"] unvanlarını aldı.¹⁴ 13.yüzyıl hala Toledo'daki Araplaşmış olanlar hem Arap hem Hıristiyan isimler taşıyor, Arapça konuşuyorlar, vasiyetname ve ticari belgelerinde Arapçayı kullanıyorlar, din adamları ya çok az, rahipler çok az veya hiç Latince bilmiyorlardı.¹⁵

Daha sonra VII. Alfonso (1126-1127) Leon'da "İspanya imparatoru" tacını giydi. Toledo'ya girdiğinde "üç dinin imparatoru" olarak karşılanmış ve üç topluluğu içine alan bir alay ona eşlik etmiştir; Hıristiyanlar baş piskopos cübbesi ile bir Haç, Müslümanlar Kur'an ve Yahudiler de Tevrat¹⁶ taşıyorlardı. Aragon'da kral I. Pedro (1094-1104) kraliyet dokümanlarını her zaman Pedro ben Sancho olarak Arapça imzaladı.¹⁷

VII. Alfonso'nun yönetimi zamanında Archbishop Don Raymundo tarafından Toledo'da kurulan tercüme okulu sayesinde Avrupa en meşhur Arap bilimsel eserleriyle tanıştı; matematik, astronomi, tıp, kimya, fizik, tarih, felsefe, metafizik, psikoloji, mantık, ahlak ve siyasal teori ve bunun yanında Arap filozoflarının Yunan-Latin eserleri hakkındaki açıklamalar yer almaktadır.

Bir asır sonra X. Alfonso (1252-1284) ile doğu Arap bilimi 11. ve 12. Asrın Endülüs kültür hazineleri ile birlikte batıya girdi. Kral, etrafına

¹⁴ A.g.e, 2, ss. 353-354.

¹⁵ A.g.e, s.506.

¹⁶ Castro, *La realitat historica de Espana*, ss.62-64; L. Suarez Fernandez, *Del Imperio Hispanico a las Monarquias*, in *La Eespana de los Cinco Reinos* (1085-1369). *Historia General de Espana y America IV*, (2. baskı), Madrid, 1990, s. 33.

¹⁷ Garcia de Valdeavellano, *Historia de espana* 2,s. 506.

Müslüman, Yahudi ve Arap âlimlerini toplamış ve Toledo'daki tercüme işini sistematikleştirmiş ve Kastilya dilini bir kültür aracı olarak kullanmıştır. Tercüme bir fukaha, haham ve rahipler ekibi tarafından yapılıyor; Kur'an'ı, Gazali, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd'ün vs.nin eserlerini tercüme ediyorlardı. Kastilya diline tercüme edilen eserler arasında bir doğu fablaları koleksiyonu olan Kelile ve Dimne ve Peygamberin İsrâ olayı (İsrâ, 17/1) yer almaktadır. Bu daha sonra Kastilya dilinden Latince ve Fransızcaya çevrilmiş ve Dante'nin İlahi Komedyası'nı etkilemiştir. Avrupa'nın her yerinden âlimler Toledo'ya gelmiş ve tercümelerde yardımcı olmuştur.¹⁸

Alfonso, Sevilya'da bilimlerin öğretimi için Latince ve Arapça bir çeşit Ortaçağ Üniversitesi (Studium Generale) kurmuş ve Muhammed el Ricotî'ye Mursia'da Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyanların öğretim göreceği bir okulun yönetimini vermiştir.¹⁹

18.yüzyılın son çeyreğinde İtalya'da sürgün olan eski Cizvit Juan Andres, *Karşılaştırmalı Edebiyat* adındaki ansiklopedik eserinde "Dell origine, progressi e stato attuare d'ogniletterature (7v.1782-1799)" Ortaçağ Avrupa kültürünün, İspanya Araplarına neler borçlu olduğu hakkında bir fikir vermektedir. İtalya'da sıkça basılan eseri kısa zamanda İspanyolcaya, Almanca ve Fransızcaya tercüme edilmiştir.²⁰

O, edebiyatta ozanların kafiye ve ölçüsünün Arap orijinini savunuyordu ki bu provansel şiiri en yakın selefi olarak gören bütün Avrupa şiiri için ortak bir orijini savunmaya denk bir şeydi.²¹

İspanya'nın Teşekkülü: A. Castro'ya Karşı C.Sanchez-Albornoz

Bu ise sorunun şekli yönüdür. Üç kültürün neredeyse bin yıl bir arada var olması İspanya'nın şekillenmesi ve varlığını etkilemiştir. Bu bariz gerçek zamanımızda bu kültürlerden her birinin İspanya'nın şekillenmesi-

¹⁸ A.Gonzalez Paelncia, *El İslam y Occidence (Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en el acto de la recepcion del autor el 31 de Mayo de 1931)*. L. P. Harvey "Mütercimlerin Alfonso Okulu: Arapçadan Kastilyacaya çevrilenler kastilyan –Alfonso Hikmetinin başkanlığı altında yapılmıştır. (1221-1252-1284)" 1(1977), ss.109-117.

¹⁹ O zamanın İspanyasında değişik kültürler arasındaki ilişkiye genel bir bakış için Bkz. *La cultura Espanola de la plenitud medieval*, in *La Espana de los Cinco Reinos (1085-1369) Historia General de Espana y America*, IV, ss. 259-365.

²⁰ Bu geniş çalışma bir bestsellerdir:1783'den 1844'e değin 15 baskı yapmıştır. İspanyolca versiyonunun Madrid'teki Royal Press'te resmi metni, Estudios Reales de San Isidro'dadır.

²¹ Gonzalez Plancia, *El İslam y Occidente, Moros y Cristianos Jesuitas* da ss. 3-6; M. Batllori, *la Cultura Hispano-Italiana de los Jesuitas Expulsos*, ss. 36-38, 523-534.

ne getirdiği katkıları belirleme ve ölçme konusunda ateşli polemiklere yol açmıştır.

Hala bu polemikğin içindeyiz; A. Castro'nun *Espana en su Historia. Cristianos, Moros y Judios (Buenos Aries 1948)*²² eseriyle başlatılmış ve C. Sanchez-Albornoz'un *Espana en su Historia*'sının sahneye çıkmasıyla daha geniş alana yayılmıştır.

Birkaç baskısı olan *La Realidad Historica de Espana (Mexico, 1954)*'sında ifade edilen Castro'nun tezi, İspanya yapısında hayatın bütün safhalarında üstünlüğü İslam etkisine vermektedir.²³ Ona göre İspanyalılar 711'deki Arap işgaline kadar yoktu. Uygulamada Roman-Vizigot tarafından etkisini sürdürmektedir. Castro *Espana en su Historia*'sında Yahudilere Kastilya edebiyatının oluşmasında temel bir katkı atfetmekte ve 15.yüzyıldan itibaren 16.yüzyılda Yahudilikten Hristiyanlığa geçenler ("conversos" veya yeni Hristiyanlar olarak isimlendirilir) ile devam edecek olan dini hayatın birçok yönleri üzerindeki bir etkiye atfetmektedir.²⁴ Castro'ya göre din değiştirenler Kastilya'nın manevi yenilenmesini harekete geçirenlerdir.²⁵

Castro'nun ifadeleri, tamamen reddetmekten, tamamen kabul etmeye varan çok çeşitli tavırlara sebep olmuştur. Bu daha çok tarihçiler arasında yaygındı; tavırlar kutuplaştı; eleştirmenler bir veya diğer aşırı uç etrafında toplandı. Başkaları ile birlikte Ramon Menendez Pidal, Leo Spitzer Marcel Bataillon, Eugenio Assensio, Castro'nun radikal görüşlerine ya muhalefet etmek ya da onları düzeltmek için bu tartışmaya dâhil oldular. Jose Luis Gomez-Martinez Americo Castro y El-Origen de los espanoles: historia de una polemica (Madrid, 1975)'deki polemikğin değişikliklerini araştırdı.²⁶

Castro'nun *Espana en su Historia*'sının İspanya'nın teşekkülünde²⁷ hayati bir dönemin geçmişi en karışık ve sistematik inceleme girişimi

²² Biz üçüncü baskıyı kullanıyoruz: Barcelona 1984.

²³ Biz 1962'de tekrar gözden geçirilen 7.baskısını kullanıyoruz. Bkz. 12.dipnot.

²⁴ Castro, *Espana en su Historia*, ss. 531-550.

²⁵ Id., *Especdos del vivir hispanico*, Madrid, 1987, ss. 47-103.

²⁶ Gomez-Martinez, *Americo Castro*, s. 203.

²⁷ Burada biz karışıklıktan kaçınmak için *Spanish* yerine *Hispanic*'i kullandık. Zira bu Endülüs-İspanya'nın bir kısmını teşkil eden günümüz Portekiz'ini ima eder. Ve Peninsula yarımadasının diğer Hristiyan kraliyetleri gibi bağımsız bir kraliyetin oluşmasında benzer bir süreç takip edilmiştir. Müslüman İspanya'nın Vizigoth krallığı ve Roma-Hispania'sının yerine geçen (Leontastile, Aragon, Navarre) gibi.

oluşturduğu ifade edilmiştir. Marcel Batallion'un ifade ettiği gibi Castro, Müslüman İspanya olaylar tabakasını keserek tarihi dikey yapmış, İspanya-Avrupa ilişkilerinin yatay tarihini ihmal etmiştir.²⁸ Ortega y Gasset, bir Alman unsuru olan Gotların, İspanya tarihi ve karakterlerinin oluşumunda temel etmen olduğunu ileri sürmüştür. Sanchez-Albornoz ise, Roma-Vizigot krallığının varisi Hıristiyan Asturias – Leon krallığının üzerindeki İspanya tarihi ve halkının karakterlerinin oluşumunda esas etken olarak ısrar etmiştir.²⁹ Bu krallık, İslam'ı çıkaracak ve Müslümanlar tarafından terk edilen Endülüs topraklarının büyük bir kısmına tekrar Hıristiyanları yerleştireceklerdir.³⁰

İslam ve Hıristiyan Mistisizmi

Castro'nun polemik eserinden birkaç yıl önce Miguel Asin Palacios Endülüs'ün Müslüman mistik yazarları üzerindeki araştırmalarında 12. yüzyılın sufi öncüleri ile 16.yüzyılın Hıristiyan İspanyol mistiklerinin ve özellikle Karmel tarikatının reformcuları Azize Teresa ve Kross'lu John, doktrin ve dildeki benzerliği ortaya koymuştur.³¹

Asin'e göre, Endülüs mistikleri kendi duyarlılıklarıyla doğu sufiizminin doktrin ve metotlarını geliştirmiş ve kendilerine ait bir okulun doğmasına neden olmuşlardır. Bir derecede orijinalliğe sahip ilk sufi, Asin'in 1914'deki çalışmasının hasrettiği Almeria'lı 11.yüzyıl Endülüslü İbn Meserre (833-931) idi.³² Öğrencileri tarafından yayınlanan İbn Meserre'nin öğretisi Endülüs mistisizminin doktrinal temelini oluşturmuştur.

Kısmen bu okuldan ilham alanlardan birisi de Mursialı İbn Arabî'dir (ö.1240). Asin, İbn Arabî'nin hayatı ve eserleri hakkında *Boletin*

²⁸ M. Batallion, "L'Espagne Religieuse dans son histoire", *Bulletin Hispanique*, 52 (1950), 5-26. Castro'yu eleştiren Batallion'un önemli makalesinin son zamanlardaki basımı; Erasme et Espagne, Nouvelle edition (3.baskı)dadır.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *Espana Invertebrada*, Madrid, 1964, s.142. (quotet in Gomez-Martinez, Americo Castro, s.29)

³⁰ C. Sanchez-Albornoz, *Espana: un enigma historico*, Buenos Aires, 1, ss. 134-135, 237. 1991 Barcelona'da dört ciltlik yeni bir baskısı vardır. J. Millas Vallicrosa, Sanchez-Albornoz ve Castro arasında önemli bir yaklaşım pozisyonundadır. Prof. Millas İspanya tarihi yazmada Hıristiyan Roma rolü üzerinde ısrar eder. "La Roma cristiana y el autentico ser de Espana", *Nuevos estudios...*, (Bkz. 17. Dipnot), 1, s. 31-48. E. Asension, onun, *La Espana imagianada de Americo Castro*, (Barcelona, 1976), Castro'nun görüşlerini dolaylı olarak sert biçimde eleştirir.

³¹ M. Asin Palacios "un Precurso Hispona Müslüman de san Juan de Cruz" Endülüs 1933, s. 7-39.

³² Id., *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, İngilizce tercümesi İbn-i Meserre'nin mistik filozofisi ve onun taraftarı Elmer H. Douglas ve Howard W. Yoder tarafından yapıldı.

de la real Academia de la Historia (1925-1928)³³ daha geniş çalışma olan *El İslam Cristianizado*'nun (1931)³⁴ bir ön basamağı olan dört makale yazmıştır. Başlığın kendisi tezin görüşünü yansıtmaktadır.³⁵ *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922)³⁶de sufizmin özerk orjinini savunan Louis Massignon'un aksine Asin, benzeşmeleri kültürel imara (cultural retitution) dayandırmaktadır.

Asin'in hipotezine göre, İslam kendini iki yönlü olarak göstermektedir: doğunun klasik ve Hristiyan meşruiyetini Avrupa'ya ileten yönü ve kendi yapıcı çabasıyla bu hazineyi artıran diğer yönü. Çünkü doğu dininin Helenistik ve Patristik hazinelerinden aldığı emanetleri fazla değerle batının Hristiyan alacaklarına iade edilmiştir.³⁷

1919'da Asin İslam mistisizmi üzerindeki muhtemel Hristiyan etkileri hakkındaki araştırmasının ürünü olarak içinde Müslüman tasavvuf yazarlarının İsa'ya atfettikleri söz ve davranışları içeren 233 metnin toplandığı *Logia et Agrapha D. Jesu*'yu³⁸ yayınladı.

Diğer tarafta yine 1919'da Asin, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*'da³⁹ Dante'nin şaheserlerindeki İslam'dan yaptığı alıntılar Eski ve Yeni Ahit kaynaklarının ölümden sonraki hayat hakkında İslam öğretilerinden yaptıkları ödünç alıntıları vurgulamaktadır.

Benzer şekilde sufî mistisizminin kısmen uzak orijini doğunun Hristiyan monastisizmi ve çöldeki manevi hayat da olabilir. Asin bunu temel eserlerinden bir olan *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*'da (Madrid, 1934-1940)⁴⁰ açıklamaktadır. Bu iki akımın İslam'da karşılıkları vardır; Gazali tarafından temsil edilen Ortodoksluk ve Mursiyalı Arabi'nin dâhil olabileceği heterodoksluk. İspanyol mistiklere olan ben-

³³ Dört deneme "El místico Murciano Abenarabi (Monografias y Documentos) adlı kitabın genel ismi altında başarılı olarak yer almaktadır.

³⁴ M. Asin Palacios, *El İslam Cristianizado, Estudio del "sufismo" a traves de las obras de Abenarabi de Murcia*, (3.baskı), Madrid, 1991.

³⁵ Asin'in öğrencisi Miguel Martinez Cruz delilleri ile birlikte İslam üzerindeki Hristiyan etkisinin olduğunu söyleyenlerin en başında gelir. Ancak, *El İslam Cristianizado* adlı kitabı mütalaa etmek gerekir.

³⁶ Bkz. Başlıca "c) *Le milieu hebreo chretien*", ss. 51-55.

³⁷ M. Asin Palacios, "Un precursor hispano-musulman..." *Huellas del İslam*, s. 266, 1.baskı, *El İslam cristianizado*, s.7-13.

³⁸ Id., *Logia ed agrapha domini Jesu, Apud moslemicos escritores praseritum, asceticos, usitata, Patrologia Orientalis*, İngiliz versiyonu J. Ropson tarafından, İsa ve İslam, Londra 1929.

³⁹ M. Asin Palacios, *La Escato Logia Musulman en la Divina Comedia, Seguida de la historia y critica de una polemica* (3. baskı), Madrid 1961.

⁴⁰ Id., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934-1941, I, s.8-19, II, s.12-13.

zerlikler her iki yönüyle bu Hıristiyan orijinin bir sonucudur.⁴¹ Asin şu sonuca varmaktadır: “los sufies fueron los continuadores, dentro del İslam la espiritualidad cristiana del monacato oriental que pudieron conecor bien de cerca.”⁴²

El İslam Cristianizado'da Asin, başka yönlerin yanında Mursiyalı İbn Arabî'nin manevi doktrinini ve metodunu incelemekte ve bunu 16. yüzyılın İspanyol mistik yazarları ile çakışan yönlerini ortaya koymaktadır. Mükemmelliğe ulaşmadaki araçlar arasındaki örneğin, vicdanın incelenmesini ve Allah'ın varlığını ortaya koymaktadır. Hıristiyan monastik kökenli vicdanın incelenmesi İslam'da Gazali ve İbn Arabî tarafından mükemmelliğe ulaştırılmıştır. Asin, Loyala'lı Aziz Ignatius'un metodundaki araştırmalarda benzerlikler bulmaktadır. Allah'ın varlığı konusunda ise, Azize Teresa ve Kross'lu Aziz John'da benzerlikler bulmaktadır.

Asin aynı zamanda “Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz”da İslam mistisizminin Karmel reformu üzerindeki diğer Endülüs mistiği Rondalı ibn-i Abbad (ö.1389) aracılığıyla olan etkisini incelemiştir. 1933'te *El Endelüs*⁴³ ve *Huellas del İslam*⁴⁴ olarak basılan Hıristiyan yazarlar üzerindeki İslam etkisinin araştırmalarının bir derlemesi olan eserde Asin, Rondalı Abbad'ın doktrinini gözden geçirmektedir. Benzetmelerini Kross'lu Aziz John'daki (ruhun karanlık gecesi)'nin sistematığı ile analiz etmektedir. Asin, benzerliklerin basit tesadüfle veya aynı psikolojik ruhi tecrübeden doğan fonksiyonel paralelizm ile açıklamayacak kadar bariz olduğunu düşünmektedir.

Muhtemel nakil yollarını takip ederken Asin, cazip bir hipotez önermektedir: İslam tasavvufunun üstatlarının Moriskolar aracılığıyla heterodoks ve Ortodoks 16.yüzyıl İspanyol mistikleri üzerindeki etkisidir.

Moriskolar sınır dışı edilme tehdidi altında vaftiz edilen Mudejar idiler. Moriskoların büyük çoğunluğu İslam inancını ve fiiliyatını korudular. Bunlar en azından Endülüs tasavvuf geleneğinin korunduğu Tunus'taki Şazelîlerle temaslarını sürdürüyorlardı.

⁴¹ Id., *El İslam Cristianizado*, s. 13-14.

⁴² Id., *La espiritualidad de Algazel...*, 2, s. 13.

⁴³ Id., “Un precursor hispanomusulman de San Juan Dela Cruz”, *Al Andalus*, I, (1933), s.7-79.

⁴⁴ Id., *Huellas del Islam*, sS.235-304, Bkz: dipnot 30.

Asin, bu konuyu 1944’te ölümü ile yarım kalan bir eserde işlemeye devam etmektedir. Öğrencileri Asin’den kalan notları Endülüs’teki bir dizi makalelerle “Sadilies y alumbrados” başlığı altında yayımlamışlardır. Yakın zamanda bu malzeme Puerto Rican Hispanist Luce Lopez – Baralt tarafından bir girişle aynı başlıkla “Sadilies y alumbrados” (Madrid, 1990) yayımlanmıştır.

Asin, İspanya’da 16.yy içinde görülen ve “alumbrados”⁴⁵ olarak anılan heterodoks mistikler sorununa değinmektedir. Onların köklerini Şazeli üstadında görmektedir. Başka yönlerle birlikte zihinsel ve lâfzî duayı, “recogimiento” ve “quiteud” duası *Miguel de Molinas*’da mülâhaza Azize Teresa kalesi veya saraylarının sembolünü ele almaktadır. Ölümü dolayısıyla tamamlanamayan o eseri, yüzyıl İspanya’sının karşılaştırmalı mistisizm araştırmasının en önemli katkılarından birini teşkil etmektedir.

M. Asin’in “Kültür İadesi”

Başkaları tarafından Arap dili uzmanı teorisi⁴⁶ diye de anılan “kültür iadesi” hipotezi zorluklar ve aralarında yukarıda anılan Massignon’un da bulunduğu motiflerle karşılaşarak yol almıştır. *Helmut Hatzfeld, Estudios literarios sobre mistica espanola (Madrid 1955)* de Asin’in tezinin başlangıçta meydana getirdiği şaşkınlık ve muhalefeti gözden geçirmektedir.⁴⁷ Diğer tarafta gözlemcilerin çoğunluğu Hristiyan İspanyol mistisizminin hiçbir unsuru Arap kökenli olmasa da bu mistisizmin kaynaklarını ve modellerini belirlemeye çalışırken onları göz önünde bulundurmak gerekir.⁴⁸

Asin’in *El İslam cristianizado*’sunun yayınlandığı aynı yıl Angel Gonzales Palencia, *Real Academia de la Historia*’ya (31 Mayıs 1931)⁴⁹ üye olması vesilesi ile bir konuşma yapmıştır. Juan de Andress’in batıda İslam etkileri üzerindeki ipuçlarıyla başlayarak Avrupa ve İspanya’nın İslam’a borçlu olduğu bütün bilgi alanlarını ele almıştır. Konuşması adeta Asin’in İslam’ın Hristiyan mistisizmi üzerindeki etkisi tezinin bir yankısıdır. Bu konuşması ve daha 1937’de Granada Üniversitesi’nde

⁴⁵ *Al Andalus*, 9 (1944)’den 16 (1951)’e.

⁴⁶ Cuevas, *El Pensamiento del İslam*, ss. 219-222.

⁴⁷ H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre Mistica espanola*, Madrid, 1955, s. 36.

⁴⁸ Cuevas, *El Pensamiento del İslam*, ss. 220-222.

⁴⁹ A. Gonzales Palencia “El İslam y occidente” *Moros y Cristianos en Espana Medieval*’in içinde, Madrid, 1945, ss.1-59.

verdiği dersler –*Huellas Islámicas en el caracter espanol*-⁵⁰ İspanya'nın kültürel oluşumu üzerindeki İslam etkisinin anlaşılmasında bir kilometre taşı oluşturmuştur. *Huellas Islámicas*'ının ilavesinde altmış Arap yazarının Avrupa'da yayınlanmış 15.yy ve 16.yy.da Latince baskılarının listesini vermektedir. Her iki deneme bu konuyla ilgili başkaları ile birlikte Americo Castro, *Espana en su Historia*'sıyla polemikini başlatmadan üç yıl önce *Moros y Cristianos en Espana Medieval*'de yayımlanmıştır.

Asin'in tezinden hoşlanan Claudio Sanchez –Albornoz, onu özetlemiş ve *La Espana Musulmana*'da(1946,1986) kendisine mal etmiş ancak İslam üzerindeki Hıristiyan etkisini belki de fazla basitleştirerek ısrar etmiş. Bu, Castro ile olan polemikinde kendi görüşüne bir destek olmuştur. Sanchez –Albornoz şöyle demektedir:

“İslam kısa bir süre sonra Hıristiyanlığın derin etkisinde kalmıştır. Şazelî okulunun birçok sufisinin davranışları tamamen Hıristiyanî idi. Mistik pozisyonlarının kökeni çölün Kilise Babalarının ve Doğu mistisizminin Pavlusçu doktrininde aranmalıdır.”

15.yüzyılda bir Endülüs mistiği olan Rondalı İbn Abbad(ö.1394) İskenderiyeli İbn Ata, Allah'ın cümleleri hakkında bazı yorumlar yapmış; Rondı'nın mistisizminde bir tercihler listesi ve Kross'lu John'un yazacaklarına benzeyen ve aynı karizmatik Allah vergisini veya ilahi ayrıcalığı reddediş ve aynı Karmel mistiklerinde bulunan deneme sevgisi bulunmaktaydı.

Bu çarpıcı benzerlikler Asin'e iki İspanyol topluluk arasındaki bağ kurma izni verdi. Bu bağ 14. ve 15. yüzyılın Müslümanı ile 16.yüzyılın Hıristiyanı arasındaki bağdır.”⁵¹

Yukarıda değindiğimiz gibi Sanchez –Albornoz tarafından açıklanan bu hipotez belki de aşırı basitleştirilmesinden dolayı fazla taraflı olarak Louis Massignon'un savunduğu sufizmin kendine ait kökeni hakkındaki tezine ters düşmektedir. Massignon, sufizmin kurucusu araştırması, *La Passion de Hallaj* (Paris, 1922)'de İslam mistisizminin sadece Kur'an'a dayandığını söylemektedir.⁵² O, denemesinde Hıristiyanlıktan,

⁵⁰ A.g.e, ss. 61-99.

⁵¹ C. Sanchez – Albornoz, *La Espana Musulmana segun los autores islámicas y cristianos medievales*, (7. Baskı) Madrid, 1986, 2, s.558.

⁵² L. Massignon, *La Passion de Huseyin ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975. 3, *La doctrine de Hallaj*, s. 10.

Yahudilikten ve Mazdaizmden gelen insanların İslam'a katıldığını belirtmekte ancak, sufi doktrini ve deneyimini açıklarken bunların herhangi bir etkisinden faydalanmamızı reddetmektedir. Massignon: "C'est du Qur'an Constamment recite et medite et pratigue, que procede le mysticisme Islamique, dans son origine et son developpement."⁵³

Cizvit Paul Nwyia, bu durumu, başka sufi yazıları analiziyle de desteklemektedir.⁵⁴

İslam'ın Hristiyan Mistisizmi İle Olan İlişkisi

a) Kross'lu Aziz John

Daha önce bahsedilen Luce Lopez Barald son zamanlarda birkaç çalışmasını şiirsel ifadeler ve *San Juan de la Cruz y el İslam* (Mexico, 1985; Madrid, 1990)'daki Karmelli reformcunun sufizmin sembolojisi üzerindeki İslam etkisinin araştırılmasına hasretmiştir. Daha geniş bir alanı kapsayan denemesi, *Huellas del İslam en la literatura espanola*(1985)⁵⁵ bu çalışmayla aynı zamanda ortaya çıkmıştır.⁵⁶ İlk eserde Lopez Baralt şarap ve mistik sarhoşluk, karanlık gece, aşkın yaşayan alevi, su ve kaynak, dağın yükselişi konularını araştırmaktadır. Sonuncusunda Kross'lu Aziz John'daki⁵⁷ yalnız kuş ve Terasa'daki⁵⁸ iç kale veya konaklar konusunu ele almaktadır. "Saf aşk" ve "No me mueve mi Dios para quererte" isimli anonim sonenin yazarlığı meselesi ile ilgili olarak Lopez Baralt, sufiler arasında⁵⁹ saf aşk temasının Basralı Rabiâtü'l-Adeviyye (ö.801) ile ilişkili olduğu yönüne meyletmektedir.

b) Geçiş Yolları

Yazar Kross'lu Aziz John ve Azize Teresa'nın muhtemel geçiş yolları veya araç ilham kaynaklarını araştırmaktadır. Yollardan birisi Ortaçağ'da Gazali, İbn Sina gibi Müslüman yazarlar tarafından etkilenen Avrupa mistik edebiyatı olabilir. Ancak incelenen vakalardaki benzerlikler

⁵³ A.g.e, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmana*, s. 84.

⁵⁴ Bkz. Örnek için, P. Nwyia, *Exegese coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrut, 1970.

⁵⁵ L. Lopez-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura espanola. De Juan Ruiz a Juan Goytisole* (2.baskı), Madrid, 1989.

⁵⁶ A.g.e, *San Juan de la Cruz y el Islam*, ss. 227-283, 329-368.

⁵⁷ A.g.e., "Para la genesis del – Pajaro solitario- de san Juan de la Cruz", *Huellas del İslam*'ın içinde, ss. 59-72.

⁵⁸ A.g.e., "El simbolo de los siete Castillos concentricos del alma en Santa Teresa y en el İslam", Aynı yer, ss. 73-97.

⁵⁹ A.g.e., "anoma y posible filiacion espiritual islamica del sonete", aynı yer, s. 99-117.

orijinal İslam kaynağına daha yakındır. Diğer taraftan Kross'lu Aziz John üzerindeki muhtemel Yahudi yorumu etkisini ifade etmektedir. Her halükarda görünen benzerliklere rağmen eksik bağlantının şimdiye kadar bulunamadığını görmektedir.⁶⁰ Paul Nwyia, suffinin ve Şazeli'nin ve kısmen İbn-i Abbad'ın Kross'lu Aziz John'un üzerindeki etkisini kabul etmekte çok dikkatli davranıyor. 1957'de⁶¹ yayınlanan makalesi "*Abbad de Ronda et Jean de la Croix*"de Nwyia, Asin'in bu husustaki görüşlerini özellikle "rahatlık" ve "müşkülât" (sağlamlaştırma-zayıflaştırma) terminolojisi, altta yatan doktrin olan gecenin sembolü ve bütün karizmatik ayrıcalıkların reddi bakımından gözden geçirmektedir. Nwyia'ya göre, Rondi tarafından delil gösterilen metinler çok ilginç ancak anlamsal bağlarından dolayı model olarak değerlerini kaybediyor ve bağlantıdan ziyade benzerlikler veriyor.⁶²

Massignon, aynı ihtiyatlı yaklaşımı "*Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit*"de de göstermiştir.⁶³ Nwyia, Morisco çevresi üzerindeki Asin hipotezini reddetmekte ancak Nwyia'nın bolca alıntı yaptığı Jean Baruzi'nin⁶⁴ yaptığı gibi herhangi bir sonuca varmadan önce bu çevrenin ve Aziz John'un bununla olabilecek muhtemel bir ilişkisinin ciddi bir incelemesinin yapılmasını önermektedir.⁶⁵

Yakın zamandaki çalışmalar, Kross'lu Aziz John'u yeni Hıristiyan kökeni ile ele almış ve onu Yahudi ve Morisco soyundan farz etmiş ve bu nedenle annesi Catalina Avares tarafından Morisco çevresine yakın görmüşlerdir. Ancak bu çift köken ispatlanmamış⁶⁶, aynı şekilde İbn-i Abbad ve öğrencilerinininkine benzeyen Şazeli doktrininin Moriscolar üzerindeki bilginin hipotezi de tasdik görmemiştir.

⁶⁰ A.g.e, San Juan de Cruz y el İslam, ss. 314-315.

⁶¹ P.Nwyia, "İbn Abbad de Ronda et Jean de la Croix. A propos une hypothese Asin Palacios" *Endülüüs*, 22(1957), ss. 113-130.

⁶² A.g.e, ss. 117, 120-124.

⁶³ Massignon, "Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit", *Etudes Cermelitanines*, 23 (1938), 54-60, ss. 54-55.

⁶⁴ J. Baruzi, *Jean de le Croix et le probleme de l'esperçence mystique*, Paris, 1924. İspanyolca basımı: *San Juan Cruz y el problema de la experiencia mistica*, Valladolid Junta de Castilla y Leon. Consejeria de Cultura), 1991.

⁶⁵ Nwyia, "İbn Abbat de Ronda", s. 120.

⁶⁶ Örnek olarak bkz. Jose Gomez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de St. Teresa y de S. Juan de la Cruz*, Toledo, 1970.

Lopez Baralt'ın gösterdiği gibi, son zamanlarda Morisco "Aljamiado"(el yazması)⁶⁷ üzerindeki yapılan çok sayıdaki araştırmalar şu ana kadar Asin'in hipotezini teyit etmemektedir. İspanyol tasavvuf yazarlarıyla çağdaş olan Morisco, Endülüs'ün seleflerinin İslam mistik edebiyatını bilmiyor gibi görünüyorlardı.⁶⁸

c) Ramon Llull

Diğer taraftan İslam tasavvufunun başka Hristiyan yazarlar üzerindeki doğrudan etkisi inkâr edilemez. Örneğin J. Vernet "*Ceque la culture doit aux Arabes d'Espagne*" eserinde İslam'ın Franciscan Ramon Llull (1231-1315) üzerindeki etkisini göstermektedir.⁶⁹ Bu daha önce Julian Ribera tarafından 1899'da "Orignes de la filosofia de Raimunda Lullio" da ve Miguel Asin tarafından "Mohidin" adlı çalışmasında⁷⁰ savunulan tezdir. Ancak Asin bu etkiyi "El lulismo exagerado" da⁷¹ küçük göstermektedir. Başkaları Llull ve onunla geç Ortaçağ Hristiyan mistisizmi ve hatta ondan sonrakilerin üzerinde sufî etkisinin öneminden şüphe etmektedir.⁷²

Llull, Arapça biliyordu ve bazı önemli eserlerini Arapça yazmıştı. Avrupa'da doğu araştırmalarının yapıldığı okulların ve belli başlı Avrupa üniversitelerinde (Oxford, Paris, Bologna ve Salamanca) aynı zamanda Papa Curia'ya bağlı Arapça kürsülerinin kurulmasını teşvik etmiştir (1312). Şahsi okullarında doğrudan ilham kaynakları, Endülüs mistikleri ve özellikle Mursiyalı İbn Arabi idi. İslami dayanaklı eserleri: *Els cent noms de Deu, Libre de les, Blanquerna*'dır. Kendisi *Blanquerna*'da söylediği gibi bu son eserini sufî metoduna göre yazmış, *Oracions de Ramon* adlı eserinde zihni dua üzerinde İslami fikirleri almıştır.

Llull'un, İspanya'daki Fransisken Okulu üzerindeki etkisi o kadar büyüktü ki, tarikat onun doktrinini kabul etti ve kendi üniversiteleri olan

⁶⁷ *Aljamiado* alanında çalışmalar, Lopez-Baralt'ın işaret ettiklerine ilgi duyanları yoğun bir şekilde cezbettiler. San Juan de la Cruz y el İslam, ss. 315-316.

⁶⁸ Asin Palacios, *Sadiles y alumbrados, Estudio introductorio de L. Lopez-Baralt*, Madrid, 1990, ss.59-61. Lopez-Baralt, *San Juan de la Cruz y le Islam*, ss. 314-316, 328.

⁶⁹ J. Vernet, *Ceque la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, 1985, ss. 187-188,193,315,321-322,347,350.

⁷⁰ *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid 1899, cilt II, (C. Cuevas el Pensamiento del İslam, ss. 271-272).

⁷¹ *Cultura Espanola*, 1(1906), ss. 533-541 (Alıntı, Hatzfeldt, estudios, s.39).

⁷² Hatzfeldt, *Estudios literarios*, ss. 32,143. Cuevas, *El pensamiento del İslam*, ss.71-83. Lopez Baralt, *Sun Juan de la Cruz y el Islam*, ss. 369-377.

Miramar (Palma, Mallorca) ve Barcelona'da Llullizm kürsülerini kurdu. Franciscan Kardinal Francisco Ximenez'de Cisneros 1513'te Llull'un eserlerinin yayınlanması için para vermiş ve onun doktrini aynı Kardinal tarafından 1508'de kurulan Alcala Üniversitesi'nde tanıtılmıştır. II. Filip 16.yüzyıl son çeyreğinde Llull'un son eserlerinin Escorial'in Kütüphanesi için satın alınmasını emretmiştir. Llull'un düşüncesi 16.yüzyıl Franciscan tasavvuf yazarlarına Azize Teresa üzerindeki etkisi genel olarak bilinen Francisco de Osina'nın Tercer Abecedario espiritual'inde de olduğu gibi.⁷³

İslam– Hıristiyan Senkretizmi? Granada'nın Kaynak Kitapları

Sonuç olarak Granada Sacro Monte'nin önde gelen kitapları hakkında birkaç söz söyleyelim⁷⁴. Bunlar hem 16. ve 17.yüzyılların İspanyol ilahiyatçılarında İslam kültürü hakkında bilgi yoksunluğunu hem de taklitçilerin muğlak dini dili kanıtlamada mihenk taşıdır. Bunlar büyük ihtimalle iki Granada Moriscos: *Alonso del Castillo ve Miguel de Luna*'dır.⁷⁵

Kaynak kitaplar olgusunun açıklaması, Granadalı Moriscoların hayati tecrübeleri ve kimliklerinin temelinde yattığı Hıristiyan ve İslami reddedilemez değerlerin devamına duydukları ihtiyaca dayandırılmalıdır.

Kitaplar bir ucundan birbirine zımbalanmış küçük ince rulo kâğıtlardı. Arapça olarak bir çeşit arkaik yazı karakteriyle yazılmışlardı. Granada'da 1595–1598 arasında Valpariso dağı mağaralarında bulunmuşlar ve mağaralarda gömülen 1.yüzyılın ilk Hıristiyan şehitlerine ait olduğu sanılan kemiklerle irtibatlandırılmıştır. Bu şekiller arasında Arap kökenli olan iki kardeş Cecilio Enalarabi ve Tesifon Ebnatar bulunuyordu: bunlar İsa'yı tanımış ve birlikte Granada'ya geldikleri Aziz Yakup'un sekreterleri idiler. Kitaplar onlara mal edilmiş, bazıları onlara kutsanmış bakire Meryem ve Aziz Yakup tarafından verilen talimatları içermektedir. Kendimizi bu konu ile sınırlandıramayız. Kaynak kitaplar hikâyesi uzundur. Bunlar bir yüzyıldan fazla süren geniş bir polemiği başlatmışlardı. Papaların emri ile getirildikleri Roma'da ve İspanya'da çeşitli oryantalistler tarafından yorumlanmış ve tercüme edilmişlerdir. 18.yüzyılda hala mü-

⁷³ J. Vernet, *Ce que la culture*, s.187-188. Hatzfeldt, *Estudios literaios*, ss. 38-40. Cuevas, *ensamiento del Islam*, ss. 271-283, 295-296. Lopae-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, ss. 369-377.

⁷⁴ Bkz. J. Godoy Alcantra, *Los falsos cronicones*, Madrid, 1868, ss. 44-148. T.D. Kendrick, *St. James İspanya'da*, London, 1960, ss. 69-87, 104-115.

⁷⁵ Bkz. D. Cabanelaz, *el Morisco Granadino Alonso del Castillo* (2.baskı), Granada, 1991.

racaat prensibine dayanarak yanlış bilgilendirilmiş Papa'ya yönelik esas kitaplar lehine papa kararları aleyhinde *Vindicias Catholicas Granatenses* (Lyons, 1706) anonim olarak yayınlanmıştır.⁷⁶ 17.yüzyılın başlarında anadili Arapça olan ve İslam'a aşinalığı olan Cizvit Morisco, İgnacio de las Casas Kur'an'a ve daha önce bahsedilen Escala de Mahoma, Mi'rağ gibi Moriscoların içinde devam eden başka geleneklere dayanan İslami düşünceyi kaynak kitaplarında fark ederek hileyi ve yanılığın ortaya çıkarmıştır.

Kitapları, 1.yüzyıldan havarisel (apostolik) kökenli belgeler olarak kabul eden teologlar arasında İsa Topluluğu'ndan yirmi tane vardır ve bunlar bilinen en iyilerin arasındaydı. Teologlar, kitaplarda Aziz Yakup'un İspanya'ya gelişi, Meryem'in göğe yükselişi geleneği, bakire olarak hamile kalışı doktrini ve en eski üçleme formüllerinden birisi hakkında açık deliller bulmuşlar. Ancak "Allah'tan başka ilah yoktur ve İsa Ruhullah'tır" formülü, Casas'ın da işaret ettiği gibi İslam'ıydı.⁷⁷

Sonuç

Bu inceleme meselenin durumunu belli bir yere oturtmakla yetinmektedir. Özet olarak diyebiliriz ki:

- 1- İspanya'da bu üç kültürün yaklaşık bin yıl bir arada var olması, tarihine ve karakterine mutlaka etki etmeli ve iz bırakmalıydı.
- 2- Bu temel unsurlardan birisi Endülüs Müslüman maneviyatı özellikle sufilik ve Şazeli'lidir.
- 3- Bu maneviyat 16.yüzyılın Hristiyan maneviyat yazarlarına büyük benzerlik gösteren bir lügat ve semboloji ile ifade edilmektedir.
- 4- Bu özellikle Karmel reformunun iki büyük şahsında görülmektedir; AzizeTeresa ve Kross'lu Aziz John.
- 5- Yine de geçiş yolu şu ana kadar takip edilmemiştir:

⁷⁶ Yazar Granada Kraliyet Elçiliğinde hâkim Diego de la Serna'dır. İrlandalı'lı Cizvit Tomez de Leon tarafından kendine yardım edildi. Bu adam Granada Cizvit Koleji'nde Teoloji profesörüdür. "En Leon de Francia'nın yayım yeri hayali gibidir. Mesela üzerindeki resimlendirmeler: C. Alonso, los apocrifos kaynak kitapların İspanyolca tecrübeleridir.

⁷⁷ "Informacion de las laminas, libros y lo demas hallado en la ciudad de Granada y cedella, el Año de 1588, dada a nuestra SSmo..."

- a) Varsayılan, Hıristiyanlığın İslam mistisizmi üzerindeki etkisi ve İslam'ın Hıristiyan mistisizmi üzerindeki etkisine dayanan "kültürel iade" teorisi bütün araştırmacıları tatmin etmemektedir.
- b) Azize Teresa ve Aziz John'un dili ve sembolü ile Endülüs mistikleri arasındaki yakın benzerlikler göz önünde bulundurulursa bazı sufizm unsurlarından etkilenen Franciscan – Lulian okulu gibi Hıristiyan ortaçağ maneviyatı okulları aracılığıyla dolaylı aktarım tezi tatmin edici olmaktan uzaktır.
- c) Diğer tarafta sufi öğretilerin ve uygulamaların Morisco toplumundaki korunması hipotezinin hala ispatı gerekir.

6- "Eksik bağlantı"yı bulmuş olmamıza rağmen paralellikler ve benzerliklerin varlığını fark etmekle yetinmeliyiz. Bu paralellikler ve benzerliklerin başka bir hipoteze göre özerk bir kökeni olabilir. Bu doğrudan etkili değil, yüzyıllar boyu İslam kültürünün etkilediği mevcut bir tarihi bağlamdaki benzer manevi tecrübelerdir.

- a) Yaşamsal çerçevede yaşanan bu tecrübeler aynı veya benzer olsun bir dil ve sembolizmde ifade edilirdi. Bu dil ve sembolizm belirgin paralellik içeren kutsal kitaplarında bir parçası olduğu çok unsurlu çevreden alınırdı. Yeni tecrübeleri en azından estetik yönünden paylaşmak ve onları çok benzer bir imgesel ve sembolik dille ifade etmek için Müslüman mistiklerin yaşadığı aynı Endülüs bölgelerinde yaşamış olmak yeterlidir.
- b) Son olarak çok derin mistik dinî tecrübe bakımından şunu itiraf etmeye cüret edebiliriz ki, dince ortak olan ve bize yakın olan bir aşkın Tanrı'ya imana dayandıkları için O kendisini samimi bir kalple arayan lütuflarla bulacaktır.

FATMA ALİYE HANIM'IN İSTİLA-YI İSLAM ADLI ESERİ

-Eser Tanıtımı-

Sevinç YILMAZ*

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaşayan Fatma Aliye Hanım (1862-1936) Osmanlı Devleti'nin çöküşüyle modern Türkiye'nin doğuşuna tanıklık etmiş kadın yazarlarımızdandır. Son dönem Osmanlı bürokrasisi içinde yetişen önemli devlet adamlarımızdan Ahmet Cevdet Paşa'nın kızıdır. Fatma Aliye Hanım, bir paşa kızı olmanın bütün imkânlarından yararlanmıştır. Bayanlar için eğitim imkânlarının oldukça yetersiz olduğu bir dönemde özel dersler almış, on-on bir yaşlarında Fransızcanın yanı sıra piyano çalmayı öğrenmiştir. Yetişmesinde en önemli rolü oynayan öğretmeni ise, bir dönem Maarif Nazırlığı da yapmış olan babası Cevdet Paşa'dır. Ahmet Cevdet Paşa, kızının eğitimine büyük önem verir ve onun iyi bir eğitim alarak yetişmesi için her imkânı seferber eder. İlme ve öğrenmeye meraklı olan Fatma Aliye Hanım, mümkün olduğunca kendini yetiştirmeye çalışır. Onun ikinci önemli öğretmeni ise Ahmet Mithat Efendi'dir. Özellikle yazmaya teşvik etmesi ve *Tercüman-ı Hakikat*'te onun kalem tecrübelerine yer ayırması önemlidir. O, bir bakıma Ahmet Cevdet Paşanın olduğu kadar Hacı-i Evvel Ahmet Mithat Efendi'nin de kızıdır.

Türk Edebiyatı'nın ilk kadın romancısı olan Fatma Aliye Hanım'ın sadece roman yazmadığı, tarih kitapları kaleme aldığı, dönemin gazete ve dergilerinde görüşlerini bildiren makaleler yayımladığı görülmekte-

* Cumhuriyet Üniversitesi Türk Dili okutmanı.

dir. Onun bu çabaları Türk kadının sosyal hayat içinde var olması, birçok konuda görüş bildirebileceğini göstermesi açısından ilk adımdır. Bu ilk adım, kadının da toplum içinde, siyasi konulardan ailevi meselelere kadar fikir beyan edebileceğini ortaya koymuştur. Fatma Aliye Hanım'ın eserleriyle yeniden hatırlanması belki de bu ilk adımın öneminden kaynaklanır.

Prof. Dr. Hülya Argunşah'ın önderliğinde bir grup akademisyenin değerli çalışmaları neticesinde Fatma Aliye Hanım'ın eserleri günümüz harflerine aktarılarak yayımlanmıştır.

Bu yazıda, Yunus Emre Uçan'ın günümüz harflerine aktardığı Fatma Aliye Hanım'ın tarih ve felsefe alanında yazdığı eserlerden *İstila-yı İslam*¹ üzerinde durulacaktır.

Bir taraftan gelenekçi bir taraftan da devri için modern sayılabilecek bir anlayışın sahibi olan ve babasından edindiği birikimlerin içinde eskiyle yeniyi İslam'la Batı'yı birleştirmeye çalışan uzlaşmacı bir yaklaşımı benimseyen Fatma Aliye Hanım'ın düşünce dünyasını yansıtan eser, bu yargıyı doğrular niteliktedir.

1902 yılında İstanbul'da basılan 52 sayfalık bu küçük eser, genel olarak Avrupa'dan dünyaya yayılan dinsizliğe karşı, Doğu'dan Batı'ya doğru yayılan İslamiyet'in etkisini anlatmaktadır. Eserde Fatma Aliye Hanım, tam bir Doğulu gibi düşünür ve insanlığın kurtuluşunun ancak manevi bir iklimde gerçekleşebileceğini belirtir. İslamiyet'in insanlığın ruhsal hastalıklarına bir şifa olduğundan bahsetmeden önce genel olarak bir din düşüncesine sahip olduğumuzu ısrarla vurgular. Sadece Müslümanların değil genel olarak bütün dinlerin toplumlara ortak değerleri hatırlattığını belirtir.

Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde, insanlığın dine muhtaç olduğu üzerinde durulur. Bu, "*Kabil-i inkâr değildir ki insanlara beşer denilen bu mahluka bir din lazımdır.*" (s.19) cümlesiyle ifade edilir. Peygamberlerin ortak bir mesajının olduğu ve insanlığın ancak bu mesajlara kulak vererek manevi hastalıklarından kurtulabileceği vurgulanır. Ayrıca Avrupa ve Amerika gibi ülkelerde dine karşı büyük bir dönüş olduğundan bahsedilir. Yazar, özellikle, Papaz Hayasnit Lavazon'un

¹ Fatma Aliye Hanım. *İstila-yı İslam*, (hızl. Arş. Gör. Yunus Emre UÇAN), Kesit Yay., Eylül 2012.

konu ile ilgili çalışmalarına değinir. Meselenin ilginç olan yönü ise, bizim dinimize sahip çıkmamız ve İslamiyet'in önemini kavramamız için bu medeni ülkelerin İslam'a yönelişlerinin öne sürülmüş olmasıdır. Avrupa-lılaşıma süreci içinde, özentî ve taklide kapılan Osmanlı toplumu kendi dininin önemini de Avrupa'daki çalışmalara bakarak anlayacaktır. Yazar, Batı'nın sadece bilim ve vicdana önem verdiğini oysa bilimsel çalışmaların insanlığın huzuru için yeterli olmadığını ısrarla vurgulamaktadır: *"İlim ve vicdan fezail ve kemalat-ı mutasavvireyi haiz değil, bu söz bir takım hüsn-i hal ile yaşamak isteyen filozofların kendilerini kurtarmak üzere çıkardıkları şey!"* (s. 25).

Eserin ikinci bölümünde Avrupa'nın İslamiyet ile ilgili yanlış fikirleri üzerinde durulmaktadır. Yazar, oryantalistlerin konu ile ilgili ilmi çalışmaları sayesinde bu yanlış bakış açısının düzelmeye başladığından bahsetmektedir. Ancak haçlı zihniyeti, İslamiyet'e ön yargılı yaklaşımını hâlâ sürmektedir. Her şeye rağmen Fatma Aliye Hanım'a göre İslamiyet'in inkişafı Avrupa'da da devam etmektedir. *"Memalik-i İslamiye'ye gelmiş Avrupalıların hatta misyonerlerden bir hayli kimselerin İslamiyet'i kabul eyledikleri"* (s. 31) görülmektedir. Bu durum, Hindistan'da ve Afrika'nın muhtelif bölgelerinde de yaşanmaktadır. Fakat en önemlisi örnek alınan Avrupa ve Amerika medeniyetlerinde İslamiyet'in yayılmasıdır. Yazar, bu bölümde Doğu medeniyetinin içinde İslam'a karşı oluşan yeni telakkilerden de bahsetmektedir. Müslüman ülkelerde kadına bakış açısında önemli değişiklikler yaşanmaktadır. Kendi ifadesiyle *"Devr-i teceddüdümüz yalnız erkeklerin talim ve terakkisi ile iktifa etmeyip... talim ve terbiye-i nisoana da ehemmiyet ver"*mektedir (s. 36).

Eserin üçüncü bölümü, Papaz Hayasnit Lavazon'un nutuklarının bazı kısımlarının zikredilmesinden oluşmaktadır. Fatma Aliye Hanım, bu bölümde Lavazon'a gönderilen üç mektuba da yer vermektedir. Lavazon'un İslamiyet'e ılımlı bakış açısının takdirle karşılandığı belirtilmektedir.

Fatma Aliye Hanım'ın eserlerinin günümüz harflerine aktarılması bize ait değerlerin hatırlanması ve canlandırılması açısından değerlidir ve takdirle karşılanmalıdır. Kültürel dünyamızda ne gibi süreçlerin yaşandığını görmeden yaşadığımız anı hakkıyla kavramamız ve yorumlamamız mümkün değildir.