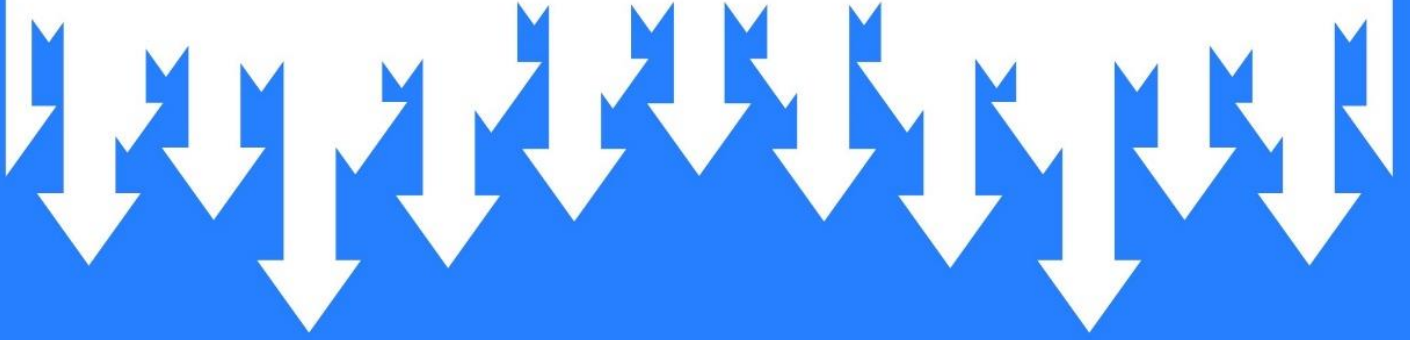


E-ISSN: 2564-7202



JOURNAL OF EASTERN ANATOLIA SOCIAL SCIENCES TRENDS

DOĞU ANADOLU SOSYAL BİLİMLERDE EĞİLİMLER DERGİSİ

**1. ULUSLARARASI ZAP HAVZASI ULEMASI
SEMPOZYUMU ÖZEL SAYISI**

Cilt/Vol: 2

Sayı/Issue: 2

Yıl/Year: 2018





SAHİBİ / OWNER

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ ADINA / ON BEHALF OF INSTITUTE OF SOC. SCI.
PROF. DR. ÖMER PAKIŞ

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF
DR. ÖĞR. ÜYESİ İSLAM MUSAYEV

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMRAH GÜL DR. ÖĞR. ÜYESİ GÖKHAN GÜNEŞ

EDİTÖR YARDIMCISI

Arş. Gör. GÜLSÜM YILDIRIM

TÜRKÇE DİL EDİTÖRÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ NİLAY KINAY CİVELEK

YABANCI DİL EDİTÖRÜ

OKT. HASAN ALKAN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Aysel Köksal AKYOL	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Baskın ORAN	Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Berrin AKMAN	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Çağrı ERHAN	Kemerburgaz Üniversitesi
Prof. Dr. Erel TELLAL	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Georgianna DUARTE	Texas Brownsville University
Prof. Dr. Hacı CAN	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Haluk ALKAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Haluk EGELİ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mutlu Nisa Ünalrı ÇORAL	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin KAR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Nizamettin KOÇ	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ömay ÇOKLUK	Ankara Üniversitesi
Dr. Maciej CESARZ	Wroclaw Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Salih PAY

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet BARDAK

Dr. Öğretim Üyesi İslam MUSAYEV

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Emin SULAR

Dr. Öğretim Üyesi Hatice ARSLAN

Dr. Öğretim Üyesi Hilal ÖZAY

Dr. Öğretim Üyesi Mazhar TUNÇ

Dr. Öğretim Üyesi Davut EŞİT

Dr. Öğretim Üyesi Nilay KINAY CİVELEK

Dr. Öğretim Üyesi Ayşe ERTUŞ

Dr. Öğretim Üyesi İshak KOZİKOĞLU

Arş. Gr. Dr. Hadi Ensar CEYLAN

Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi (DASED) (Journal of East Anatolian Social Sciences Trends) (J-EAST), Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanan ulusal hakemli online yayın yapan akademik bir dergidir. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, eğitim bilimleri, öğretmen yetiştirme, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, maliye, sosyoloji, psikoloji, tarih, Türk dili ve edebiyatı, felsefe, hukuk ve din bilimleri alanlarında ulusal/uluslararası düzeyde bilimsel bir niteliğe sahip, özgün araştırma makalelerine ve derlemelere yer verir.

DERGİMİZDE YAYINLANAN MAKALELERDE YER ALAN FİKİRLER/DÜŞÜNCELER YAZAR/YAZARLARIN KENDİ GÖRÜŞLERİNİ YANSITMAKTADIR.

“DERGİMİZDE YAYINLANAN MAKALELERDEN DOĞABİLECEK HER TÜRLÜ SORUMLULUK MAKALELERİN YAZAR/YAZARLARINA AİTTİR”.

DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER



ResearchBib



ASOS Index



Journal Factor



Academic Keys



Rootindexing



Scientific Indexing Services



Eurasian Scientific Journal Index



COSMOS IF



i2or



International Scientific Indexing



infobase index



Science Library Index



DRJI

İÇİNDEKİLER

Editör'ün Mesajı	vi
İSLÂM TARİHİNİN İLK ASIRLARINA DAMGASINI VURAN HAKKÂRİ ULEMASI.....	7
Hüseyin GÜNEŞ	
ÇUKURCA ve ÇUKURCALI İLİM ADAMLARI	16
Yaşar KAPLAN	
SİRÂCUDDİN EL-URMEVÎ'NİN(V.682) HAYATI VE USÛLCÜLÜĞÜ (ET-TAHSÎL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA-İCMÂ KONUSU ÖZELİNDE)	36
Fatma HAZAR	
SİRÂCUDDİN EL-URMEVÎ'NİN (Ö.682/1283) HİLÂF İLMİNDEKİ METODU	44
Hadi Ensar CEYLAN	
TÂCUDDİN EL-URMEVÎ'NİN (V. 653) HAYATI VE USÛL ANLAYIŞI (EL-HÂSIL MİNE'L-MAHSÛL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA).....	54
Hatice ALSAÇ	
MANZÛM BİR METNİN RİVAYET KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME: MOLLA HALÎL es-SİİRDÎ'NİN NEHCÛ'L-ENÂM İSİMLİ ESERİNDE RİVAYETLERİN ETKİSİ	64
Bayram KANARYA	
SEMBOİZM BAĞLAMINDA FOTOĞRAF VE MASAL İLİŞKİSİ.....	80
Mehmet Fatih YELMEN	
YAYIN İLKELERİ.....	92
YAZIM KURALLARI	93

Editör'ün Mesajı

Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi (DASED)'in 2. Sayı 2. Cildi, "1. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu" özel sayısı olarak yayınlanmıştır. Üniversitemiz Seyyid Taha İslamî İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi ile DAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı iş birliğinde 27-29 Nisan 2018 tarihleri arasında Hakkâri'de düzenlenen uluslararası sempozyuma, 181 yerli ve yabancı bilim adamı katılmış olup sempozyumda 125 tebliğ sunulmuştur. Sempozyumun ana gayesi; tarih boyunca Zap Havzası'nda oluşturulan kültür ve medeniyet kurumlarını ortaya çıkarmak, bu kurumlarda yetişmiş olan önemli şahsiyetleri tanımak, tanıtmak ve onların geleneğimiz ile düşünce dünyamıza olan katkılarını ve etkilerini tartışmaya açmak olmuştur. İki gün süren sempozyumda; bölgede kurulmuş olan cami, medrese, tekke, kilise, manastır vb. dinî ve ilmî merkezler, buralarda meydana getirilen eserler ve bu gelenek içerisinde yetişmiş olan önemli dinî, ilmî, edebî ve siyasi şahsiyetler gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Sempozyumda sunulan tebliğlerin bir kısmı gerekli süreçlerden geçtikten sonra dergimizin özel sayısında yayınlanmak amacıyla yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi'nin temel yayın ilkeleri çerçevesinde yedi tebliğ tam metin olarak bu özel sayıda toplanmıştır.

Dergimizin bu özel sayısının siz değerli okuyucularımız ile buluşturulmasında katkıları olan başta Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ömer PAKİŞ'e, sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçenlere, makale sahibi ilim adamlarına, Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsünün yönetimine ve personeline minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi İslam MUSAYEV

DASED Editör Kurulu Adına

İSLÂM TARİHİNİN İLK ASIRLARINA DAMGASINI VURAN HAKKÂRİ ULEMASI

Hüseyin GÜNEŞ¹

Özet

Hakkâri, Müslüman fatihlerce ilk ele geçirilen bölgelerin başında gelmektedir. Onun için Hakkâri halkı İslâm'la tanışan en eski toplumlardan sayılır. Bu çerçevede Hakkâri halkının çok sayıda ulema yetiştirdikleri malumdur. Makalede, öncelikle Hakkâri'nin İslâm'la tanışma serüveni ele alınacaktır. Ardından Emevîler, Abbasîler ve hemen sonrasındaki dönemlerde İslâm dünyasında nam yapmış Hakkâri uleması üzerinde durulacaktır. Böylece Hakkâri'nin İslâm tarihindeki yeri ve İslâm kültürüne katkısı tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Abbasîler, Hakkâri, Ulema.

THE HAKKARI ULAMAS, WHO MARKED THE FIRST CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY

Abstract

Hakkari is at the top of the first seized areas of Muslim conquerors. Therefore, the people of Hakkari are considered to be the oldest communities that have met the Islam. In this context it is a fact that they educate large number of Ulamas. In the declaration, Hakkari's adventure of meeting with Islam will be dialed first. Then it will focus on the Umayyads, the Abbasids and the immediately aftermath eras reputed Hakkari Ulamas. Thus, the position of Hakkari in Islamic history and the contribution to Islamic culture will be identified.

Keywords: Islamic History, Umayyads, Abbasids, Hakkari, Ulama.

¹ Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyingunes@sirnak.edu.tr

Giriş

El-Hakkâriyye, Cizre'nin de içinde bulunduğu Musul'un üst tarafında bulunan şehir, kasaba ve köylerin bulunduğu bölge ismidir (Yâkût, 1977: V, 408). Daha genel bir anlatımla el-Hakkâriyye Musul'un kuzeyinde yer alan dağlık alandır (İbnü'l-Cevzî, 1992: VII, 17). İslâmiyet'in doğuşu sırasında bölge, Sasanîlerin hâkimiyeti altındaydı. Rasûlayn (Ceylanpınar) ve Fırat'a kadar olan bölge Romalılara, Nusaybin ve Dicle'ye kadar olan bölge ise İranlılara aitti. Mardin ve Dara ovası, Sincar ve çöle kadar İranlıların, Mardin dağları, Dara ve Tûr Abdîn Romalılarındı. Romalılar ile İranlılar arasındaki gözetleme kulesi, Dara ve Nusaybin arasında yer alan Serce kalesiydi (Ebû Yusuf, 1979: 39).

Hız. Ömer döneminde hızını artıran fetih hareketleri neticesinde bölge, İslâm hâkimiyeti altına girdi. Şam cephesinden ilerleyen İyaz b. Ğanm ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahabilerin komutasındaki İslâm orduları önce Ruha'ya (Urfa) girdiler. Akabinde Harran, Nusaybin, Mardin ve Dara'yı aldılar (19/640). Hakkâri'nin kuzey ve batı kesimini de içine alan Zevezân'ı fethettikten sonra ordu, Erzen (Siirt) üzerinden Bitlis ve Ahlat'a kadar ilerledi (Belâzürî, 1987: 242). İslâm fetihleri sırasında Müslümanlarca kuşatma altında tutulan Rasûlayn, rivayete göre Hakkâri'den yardım talebinde bulunmuştu. Oralardan dört bin kadar atlı yardımlarına koşmuş ancak Müslümanların ilerlemesine engel olamamışlardı (Vakıdî, 1997: II, 120-121). Utbe b. Farkad es-Sülemî komutasında Irak cephesinden ilerleyen İslâm orduları ise, 20/641 senesinde Musul'un ele geçirilmesinden sonra Hakkâri mıntikasının kalan kısmını ciddi bir dirençle karşılaşmadan fethettiler (Belâzürî, 1987: 463-464).

Bilindiği gibi Müslüman fatihler, ele geçirdikleri toprakların yerli halkına kendi dinlerini dayatma yoluna gitmemişlerdir. Onun için İslâm hâkimiyeti altına giren farklı inançlara mensup insanlar asırlar boyunca eski inançlarını korumaya devam ettiler. Nitekim Emevîler (661-750) dönemi boyunca kadim inançlarını muhafaza eden bölge halkı, Abbasîler (750-1258) döneminin ortalarına doğru, muhtemelen devlet idaresinde etkinliği giderek artan İranlılar arasında İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla yeni dine geçişler başladı. İslâmlaşma, Abbasî devleti bünyesinde varlık gösteren ve yarı bağımsız idari oluşumlardan sayılan Şii karakterli Hamdanîler (905-1004) ve Büveyhîler (932-1062) döneminden ziyade Sünnî karakterli Mervanîler (983-1085) ve Zengîler (1127-1233) döneminde bölgede ivme kazandı (Güneş, 2015: 107-108; Kaplan, 2014: 108-110).

Hülefa-i Raşidin dönemine bakıldığında Hz. Ömer dönemindeki fetih hareketleri ile Hz. Osman dönemindeki hâkimiyeti pekiştirmeye dönük faaliyetler dışında bölgenin sakin olduğunu söylemek mümkündür. Sükûnet, Emevîler dönemi ile Abbasîlerin ikinci dönemine kadar sürmüş olmalıdır. Bununla birlikte söz konusu hanedanlıkların el değiştirmesi sürecinde bazı hareketliliklerin yaşanmış olması muhtemeldir. Nitekim aşağıda isimleri zikrecek olan Hakkârili ulemanın önemli bir kısmının Emevî kökenli olduğu görülmektedir. Abbasîlerin Emevî ailesine karşı uyguladığı soykırımdan kaçmayı başaranların bir kısmı bu korunaklı dağlık bölgeye sığınmışlar ve zamanla Kürtleşmişlerdir (Ömerî, 2010: III, 268). Onun için Hakkâri Kürtlerinin kökeni kaynaklarda Emevîlerden Utbe b. Ebû Süfyan b. Harb'a dayandırılmaktadır (Makrizî, 1998: III, 405). Buradan yola çıkarak Hakkâri'nin daha Abbasî döneminin başlarından itibaren ciddi manada İslâmlaştığını ve burada çok sayıda ulemanın yetiştiğini söylemek mümkündür. Ancak kaynaklarda bunlardan pek bahsedilmemektedir. Muhtemelen Emevî düşmanlığının uzun süre toplumda revaçta olması, çoğunluğu Emevî kökenli bu ulemanın kendilerini gizlemelerine yol açmıştır. Onların nispeten Zengîler döneminde ve daha çok Eyyübîler zamanında ortaya çıktıkları görülmektedir. Kuşkusuz bunda Selâhaddin Eyyûbî'nin Kürt kökenli olması ve iktidara gelmesinde Hakkâri ulemasının rolünün bulunması etkili olmuştur (Şeşen, 1987: 134, 447). Hakkârili ulemanın Eyyübîler döneminde başta Mısır olmak üzere diğer İslâm beldelerine dağıldığı görülmektedir. Öyle ki Kahire'de kurulan el-Hakkâriyye Medresesi uzun yıllar faaliyet göstermiş ve bu medresede çok sayıda talebe yetişmiştir (Zehebî, 1993: XLIX, 93; Naimî, 1990:

I, 277). İslâm tarihinin ilk asırlarında yetişmiş ve tarihe damgasını vurmuş Hakkârili ulemanın bazıları şu şekilde sıralanabilir:

Ali b. Ahmed el-Hakkârî

Hadis hafızı ve fakih olan Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Yusuf b. Cafer el-Ümevî el-Hakkârî, “Şeyhü'l-İslâm” unvanına sahip bir alimdir (İbn Hallikân, 1968: III, 345). Musul'un kuzeyinde yer alan dağlık bir bölgeden oluşan Hakkârî'ye gidip, Dâris/Dêriş (دارس) köyüne yerleşmiş ve oralarda ribatlar inşa etmiştir. Bu ribatlarda fakir-fukara ve kendini Allah'a adanmış kişileri barındırıyordu. Daha sonra Bağdat'a gitti. Hadis tahsili uğruna İsfahan, Mısır ve Hicaz'a yolculuk yapmış ve buralardaki birçok alimin meclislerine katılmıştı. (Sem'ânî, 1962: VIII, 416-418; Zehebî, 1993: XXXIII, 182-184).

Salih ve abid bir insandı. Tasavvufta memleketinin şeyhi sayılıyordu. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensuptu (İbn Tağriberdî, ty: V, 138). Kendisinin anlattığına göre Hz. Muhammed'i (sav) rüyasında görmüş ve ona “Ya Resûlallah, bana tavsiyede bulunun.” demiş; O da şöyle buyurmuştur: “Ahmed b. Hanbel'in mezhebi ve Şafî'nin mezhebinin itikadına yapış, bidat ehlinin meclislerinden uzaklaş.” (İbnü'l-Cevzî, 1992: XVII, 7; İbn Kesîr, 1986: XII, 145.)

Diğer yandan onun hadis uydurduğu, topladığı hadislerin çoğunun garib ve münker olduğu iddia edilmektedir (İbnü'l-Esîr, 1997: VIII, 374; Zehebî, 1993: XXXIII, 184). O, 486/1093 yılı başlarında Hakkârî'de ölmüştür (İbn Asâkir, 1997: XLI, 239).

Adiy b. Müsafir el-Hakkârî

Salih ve zahit bir zat olan Adiy b. Müsafir b. İsmail b. Musa b. Mervan b. Hasan b. Mervan b. Hakem el-Ümevî el-Hakkârî, Laleş'i vatan edinmişti. Ölünceye kadar orada kaldı ve kendi zaviyesine defnedildi. Kabri orada halen ziyarete açıktır. Büyük bir âlim ve fakihti. Etkili bir konuşması vardı. Mütevazı bir kişiliğe sahipti. Heybet ve vakarının yanı sıra güzel ahlak sahibiydi. Bölgedeki seçkin ulemanın başında geliyordu. O aynı zamanda tarikat şeyhlerinden biri sayılıyordu. Sülükte zor ve meşakkatli bir yol takip etmişti. Kutup Muhyeddin Abdülkadir, ondan övgüyle bahseder ve onu evliyanın sultanı olarak kabul ederdi. Öyle ki onun hakkında şöyle der: “Eğer çabayla peygamberliğe ulaşılsaydı, Adiy b. Müsafir onu elde ederdi.” Ömrünün ilk yıllarında dağlarda ve çöllerde kendi başına bir hayat sürdürdü. Yılanlarla ve yırtıcı hayvanlarla arkadaşlık etti. Sonra dönüp zaviyesine yerleşti. Çok sayıda evliya ona talebelik yaptı. Hal sahibi niceleri onun sohbetlerinden feyiz aldı (İbn Tağriberdî, ty: V, 361-362). Böylece onun sayesinde Hakkârî ismi hiç olmadığı kadar ilim ve irfanla anılır oldu (Gözütok, 2011: 257).

Kendisinin ekip biçtiği tarlaları vardı. Kendi el emeğiyle geçinirdi ve kimseden bir şey kabul etmez, kimsenin malından bir şey yemez, başkasının evine girmezdi. Halkın arasında büyük bir şöhrete sahipti. Bir yere gittiği zaman, sohbetinden istifade etmek ve yanında tövbe etmek için kadın erkek bütün ahali onu karşılardı. Bir seferinde rahiplerin bulunduğu bir kiliseye uğramıştı. Aralarından iki rahip onu karşıladılar. Saygılarından dolayı başlarını açtılar ve ondan dua talebinde bulundular (Zehebî, 1993: XXXVIII, 231).

Çok ibadet eder ve sürekli oruç tutardı. Kesintisiz oruç tuttuğu için bazı insanlar onun asla bir şey yemediğine inanmaya başladılar. O bunu duyunca insanların arasına çıkıp yanına aldığı şeyleri yedi. Böylece onların yanlış düşüncelere kaymasına engel olmaya çalıştı (Zehebî, 1993: XXXVIII, 232). Bununla birlikte ölümünden (557/1162) sonra ona tabi olan Kürtler onun hakkında aşırıya kaçtılar. Öyle ki küfre kaçan işler yaptılar. Bunun üzerine Şafî fakih Şeyh Celaleddin Yusuf el-Hulvanî'nin kışkırtmasıyla 817/1414 yılında kabri saldırıya uğradı. Mezarı açılıp kemikleri çıkartıldı ve türbeyle birlikte kemikler ateşe verildi (İbn Şahin, 2002: III, 278).

Öldüğü sene (557/1162) Musul'a gitmiş ve şehrin dışındaki bir türbede konaklamıştı. Şehrin ümerası, uleması, meşayih ve bütün ahali onu ziyarete gittiler. Elini öpmek için etrafını saran insanlar izdihama yol açınca araya demir bir parmaklık geçirildi. Gelenler onu parmaklığın ardından selamlayıp yoluna devam ediyordu (Zehebî, 1993: XXXVIII, 232). Onun aslen

Balebek'in Beyt Far köyünden olduğu söyleniyor ki 681/1282 yılında vefat etmiş olan İbn Hallikan (1968: III, 254), doğduğu evin hala ziyaret edildiğini naklediyor.

Ali b. Ahmed el-Hakkârî

Seyfeddin Ali b. Ahmed el-Hakkârî, Selâhaddin döneminin önde gelen fıkıh ulemasından olup "el-Meştûb" lakabıyla meşhurdur (İbn Tağriberdî, ty: VI, 16). Hakkârî mıntıkasının ele geçirilmesinde Selâhaddin'e fazlasıyla yardımcı dokunmuştur (İbnü'l-Esîr, 1997: X, 6; İbn Haldun, 1988: V, 204, 354). Dedesi Ebü'l-Heyca Abdullah b. Halil el-Hakkârî (ö. 1133), daha önceleri Hakkârî kalesinin sahibiydi (Ebû Şâme, 1997: II, 70; Kaplan, 2015: 26). Kendileri de âlim kişiliğinin yanı sıra üst düzeyde bir idareciydi. Selâhaddin tarafından Kahire, Akka ve Kudüs valiliğine atanmıştı. Haçlılara karşı mücadelede esir düştü. Esaretten kurtulduktan altı ay sonra, 588/1192 senesinde, öldü (İbn Hallikân, 1968: I, 182; Zehebî, 1993: XLI, 303).

İsa b. Muhammed el-Hakkârî

Ebû Muhammed Ziyaüddin İsa b. Muhammed b. İsa el-Hakkârî, Selâhaddin döneminin önde gelen fakihlerindedir (İbn Vâsıl, 1957: II, 309; İbn Haldun, 1988: IV, 103). Döneminin gözde komutanlarından birisi olmasının yanı sıra hadis rivayeti icra edecek düzeyde âlimdir. Cizre'de Ebü'l-Kasım Ömer b. Muhammed el-Bezrî'den Şafiî fikhını okudu. Halep'te ez-Zecâciyye medresesinde kaldı. Sonra Melik Esedüddin Şirkûh'un hizmetine girdi. Namazlarda ona imamlık yaptı. Onunla birlikte Mısır'a gitti ve Selâhaddin'in iktidara geçmesinde büyük emeği oldu. Haçlı ordularına karşı dillere destan muharebeler gerçekleştirdi. 585/1189 yılında Akka muhasarası esnasında çadırında öldü (İbnü'l-Esîr, 1997: X, 77; Zehebî, 1993: XLI, 225; İbn Kesîr, 1986: XII, 334).

Osman b. Şücâüddin el-Hakkârî

Mücahidüddin Ebû Amr Osman b. Şücâüddin b. Musa el-Hakkârî, kıraat ilmiyle şöhret bulmuştur. 624/1227 yılında Kahir'de ölmüştür (İbnü'l-Futî, 1995: IV, 368).

Ahmed b. Yusuf el-Hakkârî

Ahmed b. Yusuf el-Hakkârî, 554/1159 yılında Dımaşk'ta doğmuştur. Hadis âlimidir. Aynı zamanda iyi bir savaşçıdır. Çok sayıda sefere katıldı. 631/1234 senesinde öldü (Zehebî, 1993: XLVI, 54).

Ömer b. Muhammed el-Hakkârî

Ömer b. Muhammed b. İsa el-Kürdî el-Hakkârî, meşhur fakih İsa el-Hakkârî'nin kardeşidir. 560/1165 yılında doğdu. Devlet adamlığının yanı sıra ilimle uğraşmış ve hadis rivayetinde bulunmuştur. 636/1239 yılında öldü (Zehebî, 1993: XLVI, 302).

Fadl b. Hasan el-Hakkârî

Fadl b. Hasan el-Kürdî el-Hakkârî, zühdüyle şöhret bulmuş bir âlimdir. Kimseden bir şey kabul etmezdi. Israr edilir ve verilen malın helal olduğu söylenirse onu alır fakat ikinci defa teklif edildiğinde asla kabul etmezdi. 645/1247 yılında öldü (Zehebî, 1993: XLVII, 291-292).

Abdullah b. Hasan el-Hakkârî

Abdullah b. Hasan el-Hakkârî, 547/1152 yılında Musul şehirlerinden İmadiye'de doğdu. Döneminin önde gelen hadisçilerindendi. Sahih-i Buharî'yi okutmasıyla meşhurdur. 105 sene yaşamış ve 652/1254 yılında Halep'te ölmüştür (Zehebî, 1993: XLVIII, 124).

Hıdır b. Muhammed el-Hakkârî

Hıdır b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Ümevî el-Hakkârî, hadis âlimidir. 573/1177 yılında Mısır'da doğdu. Velid b. Utbe b. Ebû Süfyan'ın soyundan geldiği söylenir. 653/1255 yılında öldü (Zehebî, 1993: XLVIII, 147).

İsa b. Musa el-Hakkârî

İsa b. Musa b. Ebû Bekir b. Hıdır el-Ümevî el-Kürdî el-Hakkârî, zahit ve fakih bir âlimdir. Aynı zamanda cesur bir savaşçıdır. Bir süre Dımaşk'ta el-Caruhiyye medresesinde ders verdi. 658/1260 yılında Mısır'da öldü (Zehebî, 1993: XLVIII, 352).

İsa b. Muhammed el-Hakkârî

Ebû Muhammed İsa b. Muhammed b. Ebü'l-Kasım el-Kürdî el-Hakkârî, hadis âlimidir. Aynı zamanda kahramanlığı ve cesaretiyle nam salmış bir kumandandır. Haçlılara karşı kahramanca mücadele etmiştir. 593/1197 yılında doğmuş ve 669/1271 yılında ölmüştür (Zehebî, 1993: XLIX, 293).

Hıdır b. Halil el-Hakkârî

Ebü'l-Abbas Hıdır b. Halil el-Hakkârî, tasavvuf ehli bir müezzindir. Hadis rivayetinde bulunmuştur. 673/1274 yılında Kahire'de öldü (Zehebî, 1993: L, 128).

Abdülvahid b. Ali el-Hakkârî

Ebû Muhammed Abdülvahid b. Ali b. Ahmed el-Hakkârî el-Farikî el-Hanbelî, hadis rivayetinde bulunmuş, salih ve zahit bir şahsiyettir. 591/1195 yılında doğdu. Musul ve Dımaşk'ta hadis tahsilinde bulundu. 685/1286 yılında Kahire'de öldü (Zehebî, 1993: LI, 225-226).

Muhammed b. Ebû Bekir el-Hakkârî

Muhammed b. Ebû Bekir b. Davud el-Hakkârî eş-Şafiî, hadis âlimidir. 692/1293 yılında Ramle'de öldü (Zehebî, 1993: LII, 136).

Süleyman b. Yusuf el-Hakkârî

Süleyman b. Yusuf el-Hakkârî, hadis âlimidir. 608/1211 yılında doğmuş ve 695/1296 yılında ölmüştür (Zehebî, 1993: LII, 255-256).

Davud b. Muhammed el-Hakkârî

Davud b. Muhammed b. Ebü'l-Kasım el-Hakkârî, hadis âlimidir. 609/1212 yılında Kudüs'te doğdu. Kudüs ve Dımaşk'ta hadis tahsil etti. Aynı zamanda cesur bir liderdi. 700/1301 yılında 91 yaşında ölünceye kadar savaşa ve ava çıkmayı bırakmadığı söylenir (Zehebî, 1993: LII, 475-476; Safedî, 1998: II, 250).

Abdülaziz b. Ahmed el-Hakkârî

İzzeddin Abdülaziz b. Ahmed b. Osman b. İsa el-Hakkârî eş-Şafiî, dönemin önde gelen kadılarındandır. Hadis konusunda eserler tasnif etmiştir. Aynı zamanda lider bir şahsiyet ve iyi bir komutandı. 727/1327 yılında Kahire'de öldü (İbn Kesîr, 1986: XIV, 131; Safedî, 1998: III, 66-67).

Ahmed b. Abdurrahman el-Hakkârî

Ahmed b. Abdurrahman b. İbrahim el-Hakkârî, hadis âlimidir. Ömrünü öğrenci yetiştirmekle geçirmiş ve 736/1336 senesinde ölmüştür (Safedî, 1998: I, 257-258).

Ahmed b. Ahmed b. Hüseyin el-Hakkârî

Şehabüddin Ahmed b. Ahmed b. Hüseyin el-Hakkârî, kıraat imamlarındandır. Senelerce kıraat dersi verdi (İbn Tağriberdî, ty: X, 248). Kahire'de el-Mansuriye medresesinde Hadis kürsüsünü yönetti. 750/1349 yılında Kahire'de öldü (Safedî, 1998: I, 169).

Sonuç

Hakkâri, Hz. Ömer döneminde Müslümanlar tarafından fethedilmiş, Hz. Osman döneminde ise İslâm hâkimiyeti tam anlamıyla tahkim edilmiştir. Bu dönemde fethedilen bölgelerde, Hülefa-i Raşidin ve Emevî dönemleri dâhil olmak üzere Abbasîlerin ilk asırları boyunca İslâmlaşma genel itibarıyla nadir görülürken Hakkâri yöresi için farklı bir durum söz konusudur. Zira Abbasîlerin soykırımından kaçmayı başaran Emevîlerin bir kısmı muhkem dağlardan müteşekkil Hakkâri mıntikasına sığınmışlardır. Onların vasıtasıyla İslâm'ın yerel halk arasında yayıldığını ve daha ilk asırlardan itibaren burada ulemanın yetiştiğini söylemek mümkündür. Fakat toplumda uzun süre hüküm süren Emevî düşmanlığı muhtemelen onların İslâm coğrafyasındaki görünürlüğünü kısıtlamıştır. Onun içindir ki Hakkâri ulemasının, Zengîlerin bölgedeki hâkimiyetleri sırasında kısmen görüldüğüne şahit oluyoruz. Tarihe damgalarını tam anlamıyla vurdukları dönem ise hiç şüphesiz Eyyûbîler dönemidir. Selâhaddin'in iktidara geçmesinde emeği büyük olan Hakkâri uleması, başta Mısır olmak üzere artık İslâm coğrafyasının farklı yerlerinde medreseler kurmaya başlamış, asırlar boyunca talebe yetiştirerek ve eser telif ederek ilmi faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

Kaynakça

- Belâzürî, A. (1987). *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: el-Meârif.
- Ebû Şâme, A. (1997). *Kitâbu'r-ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*. Beyrut: er-Risale.
- Ebû Yusuf, Y. (1979). *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: el-Ma'rife.
- Gözütok, Şakir. (2011), Hakkârili devlet adamı ve âlimler (Abbasîler dönemi). *Türkiyat araştırmaları enstitüsü dergisi*, 46, 255-280.
- Güneş, H. (2015). Beytüşşebap tarihi üzerine notlar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 103-114.
- İbn Asâkir, A. (1997). *Târîhu medîneti Dimeşk*. Beyrut: el-Fikr.
- İbn Haldun, A. (1988). *Divanü'l-mebde ve'l-haber*. Beyrut: el-Fikr.
- İbn Hallikân, Ş. (1968). *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Beyrut: Sâdır.
- İbn Kesîr, İ. (1986). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: el-Fikr.
- İbn Şahin, A. (2002). *Neylü'l-emel fî zeyli'd-düvel*. Beyrut: el-Asriyye.
- İbn Tağriberdî, Y. (ty). *en-Nücumü'z-zahire fî müluki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Darü'l-Kütüb.
- İbn Vâsıl, M. (1957). *Müferricü'l-kürub fî ahberi Beni Eyyub*. Kahire: el-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, A. (1992), *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, A. (1997). *el-Kâmil fî't-târih*. Beyrut: el-Kütübü'l-Arabî.
- İbnü'l-Futî, A. (1995). *Mecmeü'l-adab fî mu'cemi'l-elkab*, Tahran: Vezaretü's-Sekafe.
- Kaplan, Y. (2014). Tarihte Hakkâri, Şemdinani, Bahdinan ve Nehri. *Uluslararası Seyyid Tâhâ-î Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, 108-130.
- Kaplan, Y. (2015). Hakkâri Tarihi. *Hakkâri İl Yıllığı*, 19-41.
- Makrizî, A. (1998). *Kitabü'l-mevâiz ve'l-itibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- Naimî, A. (1990), *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris*, Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- Ömerî, A. (2010). *Mesâlikü'l-ebâr fî memâliki'l-emsâr*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- Safedî, H. (1998). *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. Beyrut: el-Fikr.
- Sem'ânî, A. (1962). *el-Ensâb*. Haydarabad: el-Mearifü'l-Osmaniyye.
- Şeşen, R. (1987). *Selâhaddin Eyyübî ve Devlet*. İstanbul: Çağ.
- Vakıdî, M. (1997). *Fütuhu'ş-Şam*, Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- Yâkût, Y. (1977). *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Zehebî, M. (1993). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Beyrut: el-Kitabi'l-Arabî.

EXTENDED SUMMARY

Hakkariya is name of the area of where the city, towns and villages placed on the upper part of Mosul and also included Cizra (Yâkût, 1977: V, 408). More general description, Hakkariya is area of the mountainous region north of Mosul (İbnü'l-Cevzî, 1992: VII, 17). During the birth of Islam, the region was under Sasan rule. The lands of Resulayn (Caylanpınar) and Euphrates belonged Romans, the partf of the Nisibis and Tigris belonged Iranians. Mardin and Dara plains until Sincar and desert belonged Iranians, Mardin mountains, Dara and Tur Abdin belonged Romans. The watchtower between the Romans and the Persians was the Serce Fort, located between Dara and Nisibis (Ebû Yusuf, 1979: 39).

Because of the conquest movements that increased the speed during the Omar period, the region became under Islam dominance. Progressing from front of Damascus The Islamic armies under the command of the sahabes, such as Iyaz b. Ganm and Abu Musa al-Ash'ari entered the Ruha first. Then they took Harran, Nisibis, Mardin and Dara (19/640). After conquering Zavazan, which included the northern and western parts of Hakkari, the army advanced from Arzan (Siirt) to Bitlis and Ahlat (Belâzürî, 1987: 242). According to the custom Rasulayn, which was kept under siege by Muslims during the Islamic conquests, asked for help from Hakkari. They rushed to the aid of up to four thousand horsemen from there but could not prevent the progress of the Islamic armies (Vakidî, 1997: II, 120-121). After the capture of Mosul in 20/641, the Islamic armies that proceeded from the Iraqî front in the command of Utba b. Farkad es-Sulamî conquered the rest of the Hakkari district without encountering serious resistance (Belâzürî, 1987: 463-464).

As it is known, the Muslim conquerors did not go to the way of imposing their religion to the indigenous people of the lands they had captured. For this reason, people belonging to different beliefs under Islamic rule continue to protect their old beliefs for centuries. Thus, the people of the region, who kept the beliefs of the cadets during the Umayyad (661-750) period, began to enter the new religion towards the middle of the Abbasids (750-1258) period. Islamization gained momentum in the region during the period of the Sunnis characteristic Marwanis (983-1085) and the Zangis (1127-1233) faster than the Shiite-type Hamdanis (905-1004) and Buwaihs (932-1062), who were present in the Abbasi state and considered as semi-independent administrative formations (Güneş, 2015: 107-108).

Looking at the Hulafa-i Rasidin period, it is possible to say that the region is calm except for the conquest movements during the Omar period and activities in the first years of the Othman periods which aimed at strengthening the dominance over the previously conquered regions. Sustenance must have lasted until the second period of the Abbasids. Along with that it is likely that some mobility has been experienced in the process of changing hands of the subjected dynasties. Thus, it is seen that a significant part of the Hakkari scholars, whose names are mentioned below, are of Umayyad origin. Some of the peoples who succeeded in escaping the Genocide of the Abbasids against the Umayyad family sought refuge in this sheltered mountainous region and were Kurdish over time (Ömerî, 2010: III, 268). Therefore, in the sources the origins of Hakkari Kurds are based on Utba b. Abu Sufyan b. Harb from Umayyads (Makrizî, 1998: III, 405). From here we can say that Hakkari is seriously Islamized from the beginning of the Abbasids period. But they are not mentioned much in the sources. Probably the majority of the Umayyad hostility widespread in society for a long time has led to the concealment of this Umayyad ulamas. We see that they appeared relatively in the Zangi period and more in the Ayyubid period. Salahaddin Ayyubi's Kurdish origin and Hakkari Ulamas help for gaining power undoubtedly has been effective for this. Hakkari's scholars was scattered to other Islamic lands, especially Egypt, during the Ayyubid period. So that al-Hakkariyye Madrasah which was founded in Cairo has been active for many years and many students attended this school (Zehebî, 1993: XLIV, 93; Naimî, 1990: I, 277). It is possible to list some of Hakkari Ulamas which trained in the first centuries of Islamic history and stamp the history as follows;

1. Ali b. Ahmad al-Hakkari



2. Adiy b. Musafir al-Hakkari
3. Ali b. Ahmad al-Hakkari
4. İsa b. Muhammad al-Hakkari
5. Othman b. Shujauddin al-Hakkari
6. Ahmed b. Yusuf al-Hakkari
7. Omar b. Muhammed al-Hakkari
8. Fadl b. Hasan al-Hakkari
9. Abdullah b. Hasan al-Hakkari
10. Hidir b. Muhammad al-Hakkari
11. Isa b. Musa al-Hakkari
12. Isa b. Muhammad al-Hakkari
13. Hidir b. Halil al-Hakkari
14. Abdulvahid b. Ali al-Hakkari
15. Muhammad b. Abu Bakir al-Hakkari
16. Suleiman b. Yusuf al-Hakkari
17. Davud b. Muhammad al-Hakkari
18. Abdulaziz b. Ahmed al-Hakkari
19. Ahmad b. Abdurrahman al-Hakkari
20. Ahmad b. Ahmad b. Husain al-Hakkari

ÇUKURCA ve ÇUKURCALI İLİM ADAMLARI

Yaşar KAPLAN¹

Özet

Hakkâri'nin Çukurca ilçesi coğrafi konumu, köklü tarihi ve zengin kültür yapısı ile önemli bir ilçe merkezidir. Musul ve Van bölgeleri arasındaki dağlık bölgenin ortasında bulunmaktadır. Coğrafi konumu itibarıyla gözden uzak bir bölgede yer almasına rağmen zengin bir kültür dünyası oluşturmuş ve çok önemli ilim adamları ve edipler yetiştirmiştir. Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi dini gelenekleri uzun bir süre beraber yaşamıştır. Birinci Dünya Savaşı esnasında bu ahenk bozulmuş ve bu kargaşada birçok tarihi yapı ve el yazması eser zarar görmüştür. Hakkâri, Van, Şırnak, Duhok ve Urmiye şehirlerine dağılmış olan Hakkârili aşiretler kökenlerini Çukurca Bölgesine dayandırmaktadırlar. Bu çalışmamızda tarih boyunca Çukurca'da yetişmiş ya da aslen Çukurcalı olan ilim adamlarının izini sürerek; hayatlarını, ilmi çalışmalarını ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Hakkâri, Çukurca, Çelê, Âlim, Medrese

ÇUKURCA and SCHOLARS of ÇUKURCA

Abstract

Hakkari's Cukurca district is an important district Center with. It's rooted in history and rich culture, and geographical location. It is the mountainous region between Mosul and Van regions. Even though Geographically location is in an area out of sight it created a rich world of culture and intellectuals and very important and rare. Muslim, Christian and Jewish religious traditions have lived in peace there. The Nomadic Trade origins scattered to Hakkari, Van, Sirnak, Duhok and Urmia attributed the origins of Çukurca. During the first world war, this harmony was broken and the chaos that many historic buildings and damaged manuscript works. In this study, we grew up in Cukurca throughout history or the scholars who originally from Çukurca scholar trace; scientific studies of their lives, and we will try to introduce their works.

Keywords: Hakkari, Cukurca, Çelê, Scholars, Madrasa

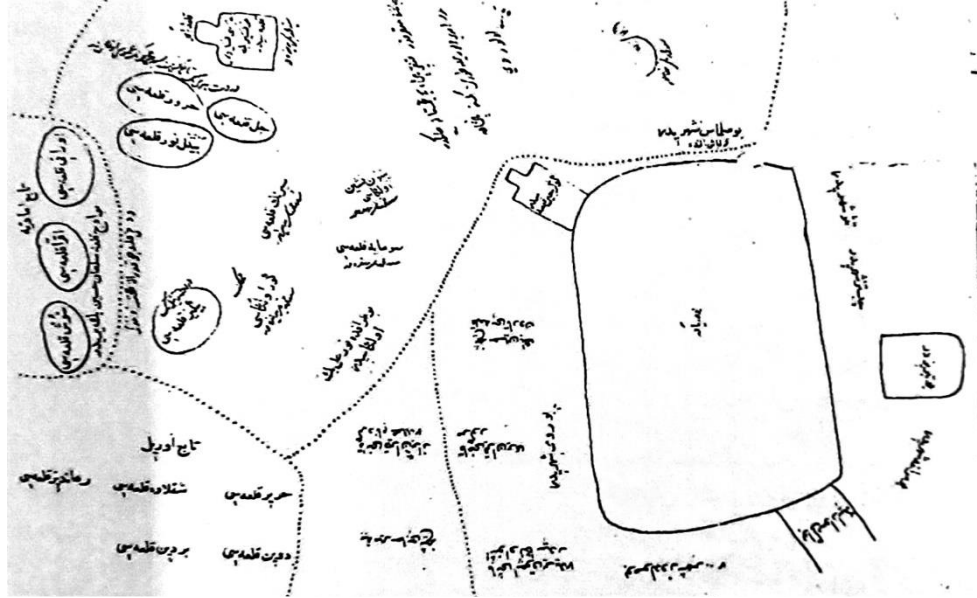
¹ Arş. Gör. Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yasarkaplan111@gmail.com

Giriş

Çukurca ilçesi; kuzeyde Hakkâri, doğuda Yüksekova, batıda Şırnak ve güneyde Irak sınırı ile çevrilidir. İsmi Osmanlı kaynaklarında Çal, halk arasında ise Çelê'dir. Çal; Kürtçe ve Farsça dillerinde “çukur” anlamına gelmektedir. Halk arasında kullanılan “Çel” ismi ise Kürtçe “doruk, zirve, yüksek yer” anlamına gelmektedir. Çukurca'nın yerleşim merkezine bakıldığında “Çel” isminin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Çukurca Kalesi “Çel” diye adlandırılan yüksek bir kaya kütlesi üzerine inşa edilmiştir. Yerleşim yeri de yüksek bir noktada bulunmaktadır. Hakkâri'de “Çel” kelimesi bu anlamıyla birçok bölge için kullanılmaktadır. Hakkâri'nin meşhur Berçelan Yaylası isminde geçen “çel” kelimesi yüksek zirve ve doruk anlamında kullanılmıştır. Nitekim Berçelan Yaylasında “çel” denilen ve yan yana uzanan birkaç tane büyük kaya kütlesi bulunmaktadır. “Ber- çel- an” kelimesi de bu büyük zirvenin önü ya da aşağısı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Şemdinli'de bulunan “Çarçel Yaylası” da ismini yan yana duran dört tane sivri doruktan almış alıp “dört zirve” anlamına gelmektedir. “Çel” ismi, Osmanlı döneminde başka yerleşim yerleri için de kullanılan “Çal” ismi ile olan benzerliğinden dolayı Osmanlı kaynaklarında “Çal” olarak kullanılmıştır. Yoksa zannedildiği gibi Çukurca'nın yerleşim merkezi çukur olduğu için çukur anlamına gelen “Çal” ismi ile bir ilgisi yoktur. Bu sebeple Çukurcalı ilim adamlarının hiçbirisi “Çal-lı” nisbesini kullanmayıp “Çel-i” nisbesini kullanmışlardır.

Tarihte Çukurca

Çukurca gibi dağlık bir bölgenin ortasında bulunan kuytu bir yerleşim merkezinin tarihini ortaya çıkarmak oldukça zordur. Bu zorluk, bölgedeki siyasi ve toplumsal gelişmelerin kayıt altına alınmasının tarihçiler için hem zor hem de önemsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra bölge ile ilgili bilgi verebilecek olan tarihi kaynakların Birinci Dünya Savaşı esnasında büyük bir tahribata uğraması ve bölgede arkeolojik çalışmaların hiç yapılamamış olması gibi etkenler de sıralanabilir. Çukurca tarihi ile ilgili veriler Hakkâri bölgesinin merkezinde bulunmasından dolayı Hakkâri ile ilgili gelişmelerin kaydedildiği belgelerde gelişigüzel serpiştirilmiştir. Çukurca'nın “Çelê” şeklinde kullanılan ismi ilk olarak İdris-i Bidlisi'nin 1515 yılında Yavuz Sultan Selim'e gönderdiği mektuplarda geçmektedir. Bidlisi, bu mektuplarında bölgedeki Osmanlı- Safevi çekişmesi ile ilgili son bilgileri aktarmaktadır. Bu mektuplardan birisinde, bölgedeki önemli şehir ve kalelerin konumunu ve kimin yönetiminde olduğunu belirten çok önemli bir harita eklemiştir. Bu haritada Çel Kalesi ve hemen Çukurca'nın güneyinde Irak sınırları içerisinde Bervari Bala olarak tabir edilen bölgede bulunan Hırör ve Bêtenur Kaleleri, Hakkari emiri Seyyid Muhammed Bey'e bağlı Bayrak Bey denilen bir kişinin yönetimi altında görünmektedir (Hüseyini, 2015, s. 350). Bidlisi, Çukurca'nın ismini “Çal” şeklinde değil “Çel” şeklinde yazmıştır. Bu durum Hakkâri Beyliğinin güney sınırlarının adı geçen dönemde İmadiye'nin hemen yakınlarına kadar geniş olduğunu göstermektedir.



Belge 1: İdris-i Bidlisi'nin Mektubunda Çel (Çukurca) Kalesi

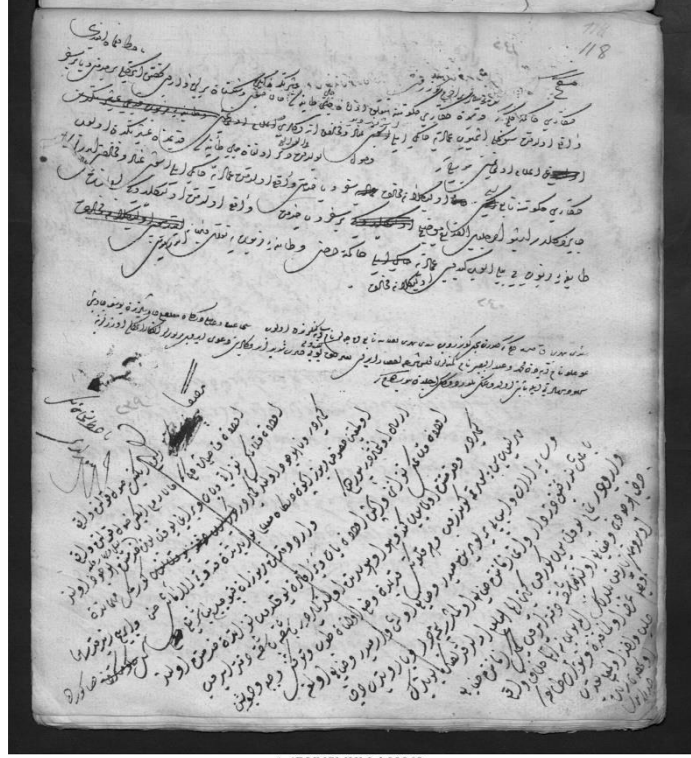
Bayrak Bey'den sonra Çukurca bölgesinin yönetimine Hakkâri emiri Zeynel Bey'in amcasının oğlu olan Gülabi Bey geçmiştir. Gülabi Bey, Hakkâri emiri Zeynel Bey ile değil Bahdınan emiri Sultan Hüseyin ile beraber hareket etmiştir. Zeynel Bey bu durumdan rahatsız olmuş ve durumu Padişah'a arz etmiştir. Bunun üzerine 30 Nisan 1552 tarihinde İstanbul'dan; Bahdınan emiri Sultan Hüseyin, Pınyanışi Aşireti reisi Şahkuli Bilêli, Gülabi Bey ve Zeynel Bey'e konu ile ilgili emirler gönderilmiştir. Bu emirlerde kısaca Gülabi Bey'in yönetiminde olan aşiret ve kalelerin kadimen Hakkâri Beyliğine ait olması hasebiyle adı geçen emirin Zeynel Bey ile beraber hareket etmesi istenmekte ve Sultan Hüseyin ile beraber hareket etmesi men edilmektedir (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri, Hüküm: 832, 833, 834, 835). Bu belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Çukurca ve Bervari bölgesi, aşiret ve kaleleri ile beraber Hakkâri Beyliği sınırları içerisinde olmasına rağmen, bölgeyi yöneten Gülabi Bey'in Hakkari emiri Zeynel Bey ile ciddi bir husumet yaşadığı anlaşılmaktadır. 4 Aralık 1576 tarihinde İstanbul'dan Van Beylerbeyliğine gönderilen bir emirde, Gulabi Bey'in Pınyanışi Aşireti reisi Şahkulu Bilêli'nin yardımcılarıyla, Ertoş ve Pınyanış aşiretlerinden bir kuvvet oluşturarak Zeynel Bey ile mücadele ettiğinden bahsedilmiştir (Defter Mühimme: 29, Hüküm: 31). Bu durum Gülabi Bey ile Zeynel Bey arasındaki husumetin devam ettiğini ortaya koymaktadır. Yine 2 Mayıs 1585 tarihinde, İstanbul'dan Van Beylerbeyi Sinan Paşa, Zeynel Bey ve Gülabi Bey'e gönderilen emirlerde de bu durumun hâlâ devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu emirlerde; Çal ve Bêtenur Kalelerinin emiri olan Gülabi Bey'in kendi başına hareket ettiği, Ferhad Paşa ve Özdemiroğlu Osman Paşa tarafından İran'a karşı gerçekleştirilen savaşlara kuvvetleri ile katılmadığı bildirildikten sonra ne olursa olsun Gülabi Bey'in aşiret kuvvetleri ile beraber Zeynel Bey'in maiyetinde sefere çıkması emredilmiştir. Emre uyulmadığı takdirde Gülabi Bey'in görevden alınacağı bildirilmiştir (Defter Mühimme: 52, Hüküm: 852, 853, 854). Bütün bu sert uyarılara rağmen Gülabi Bey ile Zeynel Bey arasındaki husumet son bulmamış, Zeynel Bey'in 1585 yılında ölümünden sonra da Hakkari emiri olan oğlu Zekeriya Bey ile devam etmiştir. Konu ile ilgili 1593 yılında İstanbul'dan Hakkâri emirine gönderilen hükümde kısaca şöyle denilmektedir: “ Hakkâri

Hâkimine hüküm ki; Südde-i saadetime adam gönderip Hakkâri Hükümetine bağlı olan Çallı taifesi aşiretinden iken bir hizmet ya da sefer vaki olduğunda seninle beraber hareket etmeyip İmadiye Hâkimi ile beraber hareket ederiz diye sana muhalefet ettiklerini duyduğumda buyurdum ki; Çallı taifesi eskiden beri aşiretinden olup Hakkâri Hükümetine tabi olduklarından sefer ve hizmet döneminde İmadiye Hâkimi ile beraber hareket ederiz demeleri caiz değildir. Bu emrim mucibince bir sefer veya hizmet gerektiğinde adı geçen taifeye, muhalif İmadiye Hâkiminin onları yönlendirmesine ve adı geçen taifenin bahane uydurmasına fırsat vermeyesin” (BOA. A. {DVNSHM.d...No: 69. Hk: 241, S. 118)

Gülabi Bey ile Zeynel Bey arasındaki çekişmede, Çukurca'nın da mensubu olduğu Pınyanış Aşireti Gülabi Bey'den yana tavır koymuştur. Bu aşiret ile Hakkâri emiri Zeynel Bey arasındaki anlaşmazlığın temel sebebi, daha eski bir dönemde Çukurca'dan göç eden bazı Pınyanış Aşireti mensuplarının, Şahkulu Bılêlan öncülüğünde Urmiye havhalisindeki Soma ve Selmas bölgelerinde önemli bir güç haline gelip ayrı bir yönetim kurmaları ve Zeynel Bey'e bağlılıklarının zayıflaması olarak ortaya çıkmaktadır (Kaplan, 2016, ss. 479- 524).

Kâtip Çelebi (ö. 1657) de Cihannüma isimli eserinde dönemindeki (1631-1632) Hakkâri Beyliği ve ona bağlı bölgeler hakkında bilgi verirken Çel olarak isimlendirdiği Çukurca hakkında şu bilgileri vermektedir: “Nahiye-i Gever; bu Culemêrg 'in doğu tarafında dağlar arasında bir sahrada olan bir nahiyedir ki ondan bir nehir gelip ve Culemêrg'ten gelen ayrı bir nehir ile birleşip dağlar arasında akarak Hakkâri'ye tabi Çel nahiyesinin yanından geçerek Bisutun ve Stuné kalelerinin yakınından İmadiye'ye bağlı Zêbar bölgesinde bir taş köprüünün altından geçer..... Çel Kalesi özel bir beylik olup kendisine bağlı birçok kale ve yer vardır. Lakin bir zamanlar Hakkâri'ye bağlı bir yer addolunmuş idi. Çel Kalesi; Bisutun'un karşısında ve güneyinde bulunan büyük bir kaledir ve aynı zamanda büyük bir dağın köşesindedir. Hurur Kalesi, İmadiye'nin kuzeydoğusunda Bisutun'un güneybatısında bir dağ kalesidir. Üç dağ arasında düzde kasabası ve kuzeydeki büyük dağ üzerinde kalesi vardır” (aktaran Kaplan, 2013, ss. 107- 130). Kâtip Çelebi'nin bahsettiği Bisitun kalesi Şemdinli'nin güneyine düşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Bisitun ile Bidlisi'nin bahsettiği Bêtenur kaleleri ismen karıştırılmıştır. Kâtip Çelebi'nin aktardıkları Çukurca'nın Hakkâri emirleri ile akraba olan beyler tarafından yönetilen özel bir beylik olduğunu ortaya koymaktadır.

Çukurca ile ilgili bilgi veren bir diğer önemli eser, Hakkâri emirlerinden Yahya Bey (ö.1617) ve Mir İmadeddin'in (ö. 1640) kâtibi Temer Yazıcı tarafından, 1587'den 1634'e kadar Hakkâri Beyliği tarihini anlatan 631 sayfalık Farsça manzum yazma eserdir. Eserde aktarıldığına göre, 1629- 1633 yılları arasında Hakkâri emiri olan Şerefhan, kardeşi Seyyid Muhammed Bey'i Çukurca Kalesine yönetici olarak atamıştı. Mir İmadeddin, amcası Şerefhan'ı 1633 yılı başlarında öldürüp yönetimin başına geçince amcası Seyyid Muhammed'i görevinde bıraktı. Seyyid Muhammed Bey Çukurca bölgesinin ekin ve adam bakımından az olduğunu belirterek Tuxub



A. {DVNSMHM.d.00069

Belge 2: İstanbul'dan 1593 yılında Hakkâri Emirine gönderilen hüküm

bölgesini isteyince, İmadeddin adı geçen bölgenin yarısını verdi. Bunun üzerine başka yerleri istedi. İmadeddin, o istediği yerleri de kendisine verdi. Fakat Seyyid Muhammed Bey'in istekleri bitmek bilmiyordu. Bunun üzerine İmadeddin istediği bölgeleri kendisine vermeyi reddetti. Seyyid Muhammed Bey de Nesturilerden oluşturduğu bir kuvvetle Culemêrg yakınlarında birkaç köyü talan etti. İmadeddin buna bir son vermek için kardeşi Tatarhan (Teterxan) komutasında bir askeri kuvveti Çukurca üzerine gönderdi. Seyyid Muhammed Bey de Pınyanışi, Tuxubi, Tiyari ve Çelilerden bir kuvvet oluşturarak savaşa hazırlandı. Çukurca ağalarının soylarını dayandırdıkları Piroz Bey (Piroz Begê Çeli) de kendisine yardım ediyordu. Seyyid Muhammed'in kuvvetleri Çukurca kalesinde savunmaya geçtiler. Tatarhan, uzun süren kuşatma esnasında ancak birkaç konağı alabilmişti. Muhasara uzayınca Bervari ve İmadiyeliler de kaledekilerin yardımına gelmişlerdi. Bunun üzerine bizzat Mir İmadeddin yeni askeri kuvvetleri yanına alarak Çukurca Kalesini muhasara eden kardeşi Tatarhan'ın yardımına geldi. Beraberinde top da getirmişti. İmadeddin'in geldiğini duyan Berwari ve İmadiyeliler geri gittiler. Bunun üzerine kaleye kapanan Müslüman ve Nesturiler ölüm kalım savaşına hazırlandılar. Ordunun kumandasını eline alan İmadeddin uzun bir süre toplarla vurmasına rağmen kaleyi düşüremedi. Kaledeki Pınyanışilerin maneviyatını kırmak için kardeşi Tatarhan'a, Pınyanış bölgesini yakıp yıkmasını, taş üstünde taş bırakmamasını emretti. Tatarhan, bu görevi en iyi bir şekilde yerine getirmesine rağmen kaledekilerin maneviyatını kıramadı. Uzun bir muhasaradan sonra kaledekilerin barutunun bitmesi ve kaleye giden su yolunun kapatılmasından dolayı kaledekiler can emniyetlerinin sağlanacağı sözü ile kaleyi İmadeddin'e teslim ettiler (aktaran Kaplan, 2016, ss. 505- 506). Mir İmadeddin, İmadiye'ye kadar olan kale ve yerleşim birimlerini aldıktan sonra Culemêrg'e geri döndü. Bu tarihte Çukurca bölgesinde ilk kez top kullanılarak büyük bir tahribat oluşturulmuştur. Çukurca kalesi yıkılmış ve Pınyanışilere ait köyler yerle bir edilmiştir. Bu eserde Çukurca Kalesi dışında taş konaklardan bahsedilmiştir. Bu durum Çukurca taş konaklarının daha erken bir dönemde yapılmış olduğunu göstermektedir. Bu dönemde artık Çukurca'nın yönetimine Piroz Bey geçmiş ve torunları Cumhuriyet dönemine kadar aşiret reisi sıfatıyla yöneticilik yapmışlardır. Pirozbey ailesi Çukurca kalesi yıkılmış olduğundan adı geçen konaklarda kalarak bu konakları barınma, yönetim ve savunma amaçlı kullanmışlardır.

Çukurca'da İdari Yapılanma

Tanzimat'ın 1839'da ilanı ile beraber bölgedeki Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılmasıyla yeni bir idari yapılanmaya gidilmiştir. Buna göre artık yerel beylerin yerine merkezden atanan vali, kaymakam ve müdürler tarafından yönetim sağlanacaktı. Çukurca bu tarihten Cumhuriyet dönemine kadar bazen Çölemerik kazasına bağlı bir nahiye bazen de Hakkâri sancağına bağlı bir kaza olarak varlığını devam ettirmiştir. Hakkâri Beyliğinin ortadan kalkmasından sonra Diyarbakır Eyaleti, Van, Muş ve Hakkâri sancakları ile Cizre, Bohtan, Mardin kazaları birleştirilerek Aralık 1847'de Kürdistan Eyaleti kuruldu (Doğan, 2012, s. 34). 1852'de Hakkâri, Van, Mardin ve Cizre Hakkâri Eyaleti adı altında yeniden teşkilatlandırıldı (*Salname-i Devlet*, 1269 (1853), s.75); (*Salname-i Devlet*, 1270 (1854), s. 82). Fakat Mehmet Hurşit Paşa'ya göre bu dönemde Hakkâri, Van Eyaletine bağlı bir liva olarak görünmekte ve bu livanın; Çölemerik, Elbak, İmadiye, Mahmudi, Gevar, Beytüşebap, Tiyar-ı Ulya ve Sufla, Çal, Kotur ve Dırı isimli kazaları vardır (Hurşid, 1997, s. 232). 1855'te de Çal bir kaza olarak Hakkâri Livasına bağlılığını devam ettirmiştir (*Salname-i Devlet*, 1271 (1855), s. 90). 1866'da Van Eyaleti kaldırılarak Van ve Hakkâri livaları, Liva-i Van Hakkâri ismi ile Erzurum vilayetine bağlanmıştır. Çukurca "Çal maa Tiyari" adı altında kaza yapılmıştır (*Salname-i Devlet*, 1283 (1866), ss. 170- 173). Bu durum 1867 yılında da devam etmiştir. 1870 yılında ise Beytüşşebap, Çal ve Nesturi arazisi nahiye olarak Çölemerik kazasına bağlanmıştır. Bu dönemde Çölemerik, Erzurum Vilayetinin Van sancağının dokuz kazasından biridir (Erzurum Vilayet Salnamesi, 1287 (1870), ss. 61-62). 1881 tarihinde ise Hakkâri, yeniden ayrı bir vilayete dönüştürülmüştür. Bu tarihten 1886 tarihine kadar bu durum devam etmiştir. Buna göre Hakkâri Vilayetinin Çölemerik, Gevar ve Elbak livaları bulunmaktadır.

Çölemerik livası; Beytüşebab, Çal ve İmadiye isimli üç kazadan oluşmaktadır (*Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1299 (1882), s. 69). 1886'da Çal kazası ismi, Çal maa Tiyar ve Tuhub olarak değiştirilerek bu bölgeler de eklenmiştir (*Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1303 (1886), ss. 55-56). Hakkârî'nin 1889'da tekrar sancak olarak Van vilayetine bağlanması ile beraber şu kazalar ona bağlanmıştır: Liva Merkezi, Elbak, Gevar, Şemdinan, Mahmudi, Norduz, Çal, Mamurat'ul-Hamid, Beytüşşebab, Oramar ve İmadiye. Çal kazası 6 nahiye ve 50 köyden oluşmaktadır (*Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1306 (1889), ss. 479-480). 1890 yılında bu durum devam etmiştir. Buna göre Çal kazasına bağlı nahiye ve köyler şunlardır; Pınyanış (10 köy), Tuhub (8 köy), Dêz (10 köy), Ertuş (8 köy), Aşağı Tiyar (6 köy), Yukarı Tiyar (8 köy) (*Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1307 (1890), ss. 674-680). 1891'de Çukurca'nın idari yapısında bir değişiklik olmamıştır. Ama 1892 yılında Çal kazası 50 köyü ile beraber nahiye sıfatıyla sancak merkezine bağlanmıştır (*Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, 1309 (1892), s. 694-698). 1899 Van Vilayet Salnamesine göre Çukurca (Çal); Ertuş ve Tiyar nahiyeleri ile beraber Çölemerik kazasına bağlıdır (Evin, (2000), ss. 89-109). Bundan sonra Cumhuriyetin kuruluşuna kadar Çukurca Çölemerik kazasına bağlı bir nahiye olarak varlığını devam ettirmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra bucak merkezi olan Çukurca, 1953 yılında 6068 sayılı kanun ile ilçe yapılmıştır.

Cuinet, 1892'de, Culemêrg'in 3 nahiyesi ve 120 köyü olduğunu kaydetmiştir. Cuinet'ye göre, Culemêrg Kent merkezinin nüfusu toplamda 4.600 idi. Cuinet'nin verilerine göre en çok nüfuslu Çal Kazasının merkezi Çal Kasabasında 1.000'i Müslüman ve 200'ü Yahudi olmak üzere, toplam 1.200 kişi yaşamaktaydı (Yurt Ansiklopedisi, 1982, s. 3311). Osmanlı döneminde 1912 yılında yapılan nüfus sayımına göre Çal merkezinde 1.300 kişi yaşamaktadır (DH.SYS.100.7/14).

Belge 3: 1912 Yılı Çukurca'nın Nüfusu

Çukurca Merkez ve Bağlı Köylerde Bulunan Tarihi Yapılar

Aşağıda tarafımızca tespit edilen tarihi yapılar sıralanmıştır.

No	Türkçe İsmi	Kürtçe İsmi	Kilise	Cami, Kale, Konak
1	Çukurca	Çelê		1 Emir Şaban Camii
2	Çukurca	Çelê		Taş Konaklar
3	Çukurca	Çelê		Dervişoğlu Konağı
4	Çukurca	Çelê		Pirozbey Konağı
5	Çukurca	Çelê		Mehmet Turan Konağı
6	Çukurca	Çelê		Enver Parlak Konağı
7	Çukurca, Bey Mah.	Sidan		Su Kemerli
8	Çukurca	Sidan		1 Qasrı Heftgan (Kale)
9	Dedeköy	Betrut		1
10	Çağlayan, Kurbe Mah.	Erboş, Kurbe	2	1 Cercis Peygamber Camii
11	Han Yaylası,	Gundê Mızgeft		1
12	Han Yaylası	Xana Sêgund		1

13	Çınarlı Köyü,	Şivrezan,		1
14	Çınarlı, Karasu Mah	Bêrcêlan		1
15	Çayırli, Kınıklı Mah.	Erij, Hêrkaş		1
16	Kavuşak Köyü	Bilêcan		1 Avdel Ömeran Camii
17	Kavuşak, Baştepe Mah	Bilêcan, Serani		1 Mela Sîlêman Camii
18	Kurudere Köyü	Marufan		1 Hacı Davud Camii
19	Gündeş, Köprülü	Gêmana Kevın		1
20	Kazan, Benekli	Tiyar, Sivsidan		1 Hızır Camii
21	Kayalık, Meşeli	Zawite, Hêşet		1 Süleyman Peygamber Camii
22	Gündeş	Gundekê	1	
23	Köprülü, Yeşildere	Mınyanış	1	
24	Akkaya	Serespi	1	
25	Akkaya, Sarıyer	Suyarkê	1	
26	Akkaya, Dağdibi	Çemê Xiyo	1	
27	Akkaya, Dikenli	Bite		1
28	Cevizli	Güzereş		1 Pirment Türbesi
29	Cevizli, Yaylak	Güzereş, Mezri	1	
30	Cevizli, Başak	Gundki	1	
31	Narlı	Biyadır		Pir Gewher ve Serberan Camileri, Ş. İsmail Türbesi
32	Narlı, Güllüce	Biyadır, Qesran	1	
33	Narlı, Taşlık	Biyadır, Bêlat	1	
34	Narlı, Bulutlu	Bêlat	1	
35	Kayalık, Çeltik	Zawite, Tuxib	1	
36	Kazan, Yapraklı	Tiyar, Gıse	1	
37	Kayalık, Kaynaklı	Zawite, Bıricê	1	
38	Kazan, Güzeldere	Bêrewıl	1	
39	Kazan	Tiyar	1	
40	Çukurca, Bey Mah	Çelê, Bê	1	
41	Taşbaşı, Dereyanı	Derava Seyidan	1	
42	Kayalık	Zawîte		Zawite Camii ve Akar Camii

Çukurcalı İlim Adamları

İsimlerine ulaştığımız Çukurcalı ilim adamlarının bir kısmı Çukurca'da yaşamış iken bir kısmı ise Çukurca dışında yaşamışlardır. Araştırma neticesinde Çukurca'da ilim ile meşgul olmuş olan üç önemli aile tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Molla Ömer el-Çeli'nin (ö. 1710) ailesi olup XVII. yüzyılda Çukurca'dan ayrılıp Bervari mıntıkasındaki Mayi köyüne yerleşmişler ve oradaki medresede dini tedrisata devam etmişlerdir. Molla Ömer'in vefatıyla bu aileden kimse kalmamıştır. İkinci önemli aile ise Molla Haydar'ın ailesi olup XVII. yüzyılda İmadiye'den gelerek Budak Bey döneminde Çukurca'ya yerleşmişlerdir. Bu aile Aydın soyadını kullanmaktadır. Üçüncü aile ise Molla Hibetullah Hatipoğlu'nun ailesi olup Maye köyünden gelerek Çukurca'ya yerleşmişlerdir. Nitekim bu aileden Molla Muhammed 1280 (1863) yılında Çukurca'da kadılık görevi yapmıştır. Bu aile de Hatipoğlu soyadını kullanmaktadır.

Ahmed-i Hani

Ahmed-i Hani Çukurca'nın Han Köyünden göç eden Hani aşiretinin bir mensubu olarak 1651 yılında Doğu Beyazıt'ta dünyaya gelmiştir. Hani Aşireti 15. yüzyılda Hakkâri'nin Çukurca ilçesinin Han (Xan) köyünden Beyazıt'a göç etmiştir. Babası Şeyh İlyas ve annesi Gülnigar Hanım'dır. Hani, ilk olarak babasının yanında eğitimine başlamıştır. Daha sonra Beyazıt'taki Muradiye medresesinde ilim tahsil etmiştir. Ardından Ahlat, Bitlis, Cizre'de eğitim hayatına devam etmiştir. Bağdat, Şam, Halep ve Mısır'a çeşitli seyahatler yapmıştır. Bu arada Kâbe'yi tavaf etmiştir. Eğitimini bitirdikten sonra Muradiye Medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Bunun dışında da Beyazıt Beyi Mir Muhammed'e divan kâtipliği görevi yapmıştır. Ahmed-i Hani Kürtçe, Farsça, Türkçe, Arapça dillerini çok iyi bilmekle beraber eserlerini yalnızca Kürtçe yazmıştır.

Ahmed-i Hani büyük bir âlim olup hayatı boyunca ilim ve bilgeliğin yayılması için çalışmıştır. Çeşitli eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. 1683 yılında "Nübihara Biçûkan-Küçüklerin Turfandası" isimli Arapça- Kürtçe sözlüğünü yazmıştır. Bu eseri ile medreseye yeni başlayan çocukların kolay Arapça öğrenmelerini amaçlamıştır. Çeşitli şiirsel uyaklar ve ritimlerle yazılmış 14 bölümden oluşmaktadır. Her bölüm öğrenmenin ve dürüstlüğü yararları, öğretmenlerin görevleri, sabırlı olma, mücadele, bilgiyi pratikle bütünleştirme vb. öğütlerle başlar. 1687 yılında "Eqîda İmanê" (İman Akidesi) isimli eserini yazmıştır. Bu eser 73 beyitten oluşan uyaklı bir dini kitaptır. 1695 yılında da Kürt Edebiyatının şaheseri olan "Mem û Zin" isimli mesnevisini yazmıştır. Bu eserleri dışında günümüze kadar ulaşan şiirlerinden oluşan bir divanı mevcuttur. Şeyh Ahmed-i Hani, 1709 yılında Doğu Beyazıt'ta vefat etmiştir (Doski, 2008, ss. 85-112). Türbesi, Doğu Beyazıt'a 8 km. mesafede bulunan İshakpaşa Sarayının üst kısmındadır.

Ömer b. Ahmed el- Çeli, el- Mayi (1635- 1710):

İsmi Ömer b. Ahmed b. Molla Muhammed b. Molla Ömer b. Molla İbrahim el- Çeli, el- Mayi'dir. Çukurcalı olması hasebiyle el-Çeli; Mayi köyünde bulunan Mayi Medresesinde ders vermesinden dolayı da Mayi nisbelerini almıştır. Mayi köyü Çukurca'nın güneyindeki Irak sınırından 6 km uzaklıkta olup Bervari Bala ismi verilen bölgede bulunmaktadır. Ömer b. Ahmed ilim ile meşgul olan köklü bir aileye mensup olup 1045/1635 yılında Çukurca'da doğmuştur. Dedesi Molla Muhammed, önemli bir âlim olup hesap ilmine dair Bahaaddin Muhammed b. Hasan el- Amili'nin (ö.1031/1622) "el- Hülasat- fi'l- Hisab" isimli eserine bazı yorumlar getirmiştir. Babası Molla Ahmed de önemli bir âlim idi. Nitekim Molla Ömer "Hülasatü'l- Hisab" adlı esere yazdığı şerhte babasının daha önce bu esere "Talikat ala Şerhi'l- Haşiyeti'n- Nesefi fi İlmi'l- Kelam" adıyla talikat yazdığını belirtmektedir. (Badi, 2017, s. 125). Bu aile uzun yıllar Çukurca'da ilim tedrisatı ile meşgul olmuştur. Molla Ömer'in babası Molla Ahmed döneminde, Çukurca'yı terk ederek Mayi köyüne yerleşmişler ve buradaki medresede ders vermişlerdir. Molla Ömer 1710 yılında Mayi köyünde taundan vefat etmiştir. Onun vefatı ile bu aileden kimse kalmamıştır (Badi, 2017, s 114).

Molla Ömer birçok eser yazmıştır. Astronomi ve hesap ilmine ilgi duymuş ve bunun yanı sıra güzel ve ince şiirler yazmıştır. (Badi, 2017, s. 114). Maalesef eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Bize ulaşan eserlerine göre, dini ve fenni ilimlerde derin bir bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Arap dili ve grameri üzerine büyük bir vukufiyeti vardır. "Haşiyetü'l- ala Haşiyeyi'l- Bahaiyye fi'l- Hisab" adlı eserinde kendi döneminde bilgiye ilgi gösterilmemesinden şikâyet etmektedir. İlme gereken değerlerin verilmediği ve âlim ile bilgelere sahip çıkılmadığını aktarmaktadır. Fakat o bütün bu olumsuzluklara rağmen ilmi eserler yazmaya devam edeceğini belirtmektedir. Günümüze ulaşan dört eseri vardır. Bu eserlerin birçok nüshası mevcuttur. Bu durum Molla Ömer'in yazdığı eserlerin medreselerde okutulan önemli kitaplar olduğunu göstermektedir.

1- Haşiyetü'l- ala Haşiyei'l- Bahaiyye fi'l- Hisab: Bu eser Bahaeddin Muhammed b. Hasan el- Amili'nin (ö.1031/1622) “ el- Hülasa fi'l- Hisab” adlı eseri üzerine yazılmış bir

şerhtir. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Darü'l- Mahtutat Irakıyye, No: 15142, istinsah tarihi 1095; No: 10087; No: 37394; No: 37883 (aktaran, Karadaği, 2013, ss. 307-318), Darü's- Saddam li'l- Mahtutat, No: 37394 (aktaran Karadaği, 1999, s. 103). Musul'daki şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Musul Evkaf Merkezi kütüphanesi, 1139/1726 tarihinde istinsah edilmiştir; Musul Numaniye Medresesi Kütüphanesi; el- Hacıyat Medresesi Kütüphanesinde iki nüsha olup biri 1129 yılında biri de 1071 yılında istinsah edilmiştir. Tokyo üniversitesi, Doğu Araştırmaları ve Kültür merkezi, Mustafa Elektronik Kütüphanesi, 36 varaktan oluşmaktadır. Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, (Ollers 0883 – 08) numarada kayıt altına alınmıştır. 22 Şevval 1122'de istinsah edilmiştir (aktaran Badi, 2017, s. 114).



Belge 4: Haşiyetü'l- ala Haşiyei'l- Bahaiyye fi'l- Hisab adlı eserin yazma nüshası

2- Haşiyetü ala'l- Haşiyeti fi'l- Adab: Arap dili ve grameri ile ilgili bir eserdir. Şu

kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır: Darü'l- Mahtutat Irakıyye, No: 9/38614 (aktaran Karadaği, 2013, ss. 307-318); Musul Evkaf Merkezi kütüphanesi. Tokyo Üniversitesi, Doğu Araştırmaları ve Kültür Merkezi, Mustafa Elektronik Kütüphanesi (aktaran Badi, 2017, ss. 120-121). Bir nüshası Molla Hibetullah b. Muhammed Said Mihri hattıyla yazılmış olup Duhok'un Akre ilçesinde Bııld Muhammed Şükrü'nün özel kütüphanesinde bulunmaktadır.



Belge 5: Haşiyetü ala'l- Haşiyeti fi'l- Adab adlı eserin yazma nüshası

3- Haşiyetü ala Haşiyeti Mir Ebi'l- Feth ala Şerhi Muhammed el- Hanefi ala Risaleti Adudiyye fi İlmi Münazara: Mir Ebi'l- Feth olarak bilinen Muhammed b. Emin es- Sadi el- Erdebili'nin (ö. 1543) eseri üzerine yapılan bir haşiyedir. Erdebili de ünlü kelim ve usul âlimi Aduddin el- İci'nin (ö. 756/1355) “er- Risaletü Adudiyye” isimli eseri üzerine şerh olarak yazmıştır. Molla Ömer'in bu eseri bazı nüshalarda “Haşiyetü Ömer el- Çeli ala Mir Ebi'l- Feth” ismiyle yazılmıştır. Nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Darü'l- Mahtutat Irakıyye, No: 29422; No: 2/17466; 1/36457; No: 17466; No: 3/39193 (aktaran Karadaği, 2013, ss. 307-318); Köprülü Yazma Eser Kütüphanesinde iki nüshası vardır. Birincisi (251/3 – 551) numarada

kaydedilmiştir. 1084 tarihinde istinsah edilmiştir. İkincisi ise (231/3 – 5159) numara ile kayıt altına alınmıştır. 1090 yılında istinsah edilmiştir. Musul es- Saiğ Medresesi Kütüphanesinde, 1097 yılında yazılmıştır. Musul Ahmediye Medresesi Kütüphanesi (aktaran Badi, 2017, ss. 122-123).

4- **Talikat ala Eşkali't- Te'sis fi Fenn'il- Hendese:** Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyini es-Semerikandi (ö. 702/1303) tarafından kaleme alınan "Eşkali't- Te'sis" adlı eser üzerine talikatlarda bulunmuştur. Tek nüshası 1332/1904 tarihinde Molla Hibetullah b. Muhammed Said Mihri hattıyla yazılmış olup Duhok'un Akre ilçesinde Bılınd Muhammed Şükrü'nün özel kütüphanesinde bulunmaktadır.



Belge 6: Haşiyetü ala Haşiyeti Mir Ebi'l- Feth adlı eserin yazma nüshası

Mela Ali Ertoşi

Bahdinan emiri Qubad Bey'in emri ile 1081(1670) tarihinde Mustafa b. Muhammed önderliğinde İmadiyedeki önemli ilim adamları tarafından yazılan "Fetava ibn Hacer" isimli yazma eserde İmadiyedeki önemli âlimlerin isimleri kayda geçirilmiştir. Bunlardan bir tanesi de İmadiyedeki Muradhan Medresesi müderrisi Zübdetü'l- Fukaha olarak isimlendirilen Mela Ali Ertoşi'dir. Bu yazma eser Dar'üs- Saddam li'l- Mahtutat'ta 21002 numarası ile kayıt altına alınmıştır (aktaran Karadaği, 1999, ss. 51- 52)

Salih b. Ahmed Maronisi

Hakkâri Belde (Bajêr) Medresesinde 1204 (1789) hicri tarihinde el- Envar isimli eseri ait bir elyazması yazmıştır. Eserin yazma işini bitirmeden vefat etmiştir. Bu yazma eser Dar'üs- Saddam li'l- Mahtutat kütüphanesinde 5002 numara ile kayıt altına alınmıştır. (aktaran Karadaği, 2002, s. 15).

Mevlana Muhammed el- Çeli Efendi

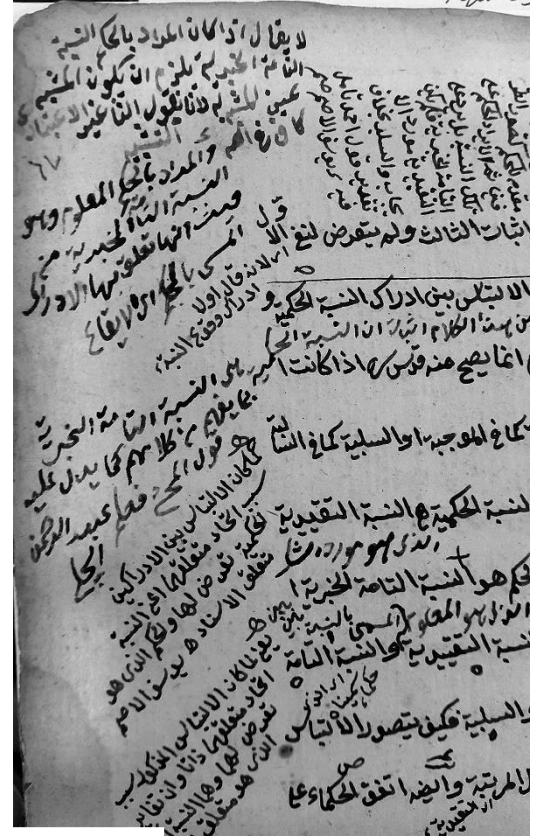
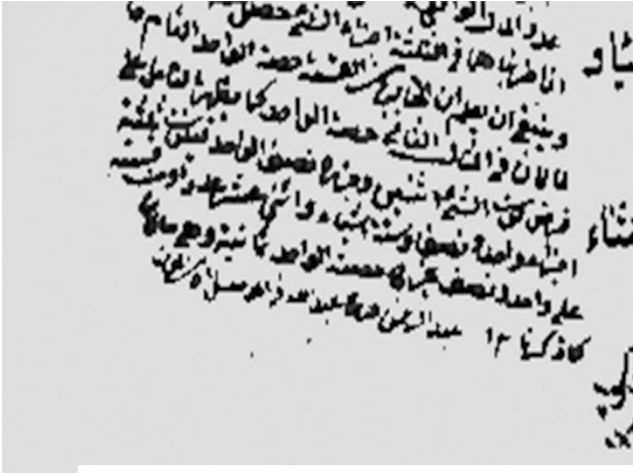
1173/1759 tarihinde Van'da müderrislik yapmıştır. Muhammed Emin b. Molla Nevruz b. Kasım onun öğrencisi iken "Fevaidu'l- Fenariye" isimli eseri istinsah etmiştir. Bu eserin yazma nüshası Dar'ül- Mahtutat Irakıyye Kütüphanesinde 38242 numara ile kayıt altına alınmıştır. (aktaran Karadaği, 2013, s. 317; Karadaği, (2002), s. 45).

Abdullah b. Mustafa el- Pınyanışı

1097/1686 tarihinde Çölemerik'teki Sorığ Medresesinde "Külliyatı Sadi" isimli eseri istinsah etmiştir. Bu yazma eser Dar'ül- Mahtutat Irakıyye'de 16142 numarası ile kaydedilmiştir. Abdullah b. Mustafa el- Pınyanışı bu eseri istinsah ederken adı geçen medresede Molla Hüseyin ve Molla Yunus müderris idiler. (aktaran Karadaği, 2013, s. 282). Sorığ Medresesi ile Biçer Mahallesiindeki Gumbeta Sor/ Kızıl Kümbet Medresesinin kast edildiğini düşünüyoruz.

Molla Abdurrahman el- Çeli

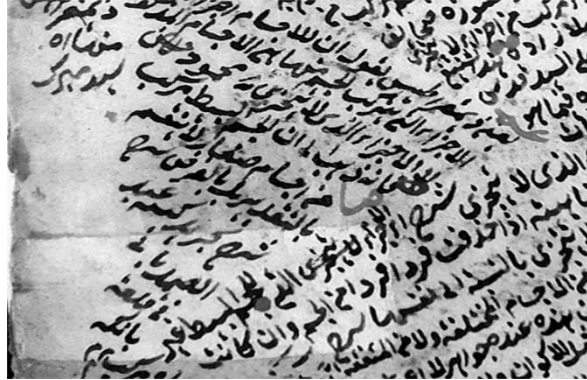
Bu âlim hakkında çok kısıtlı bir bilgiye sahibiz. Mahmud b. Muhammed b. Ömer el- Çağmini el- Harezmi (ö.618/1221 ya da 745/1344)ye ait astronomi eserine bir şerh yazmıştır. Bu şerh 1135/1722 yılında Abdullah b. İmadeddin tarafından Musul'da istinsah edilmiştir. Abdullah, Abdurrahman el- Çeli'den bahsederken "Allah ona rahmet eylesin" demektedir. Bu bilgilerden Abdurrahman el- Çeli'nin 1722 yılından önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.



Belge 7, 8: Molla Abdurrahman el- Çeli'ye ait eserin yazma nüshaları

Abdussamed b. Mevlana Mahmud Banki

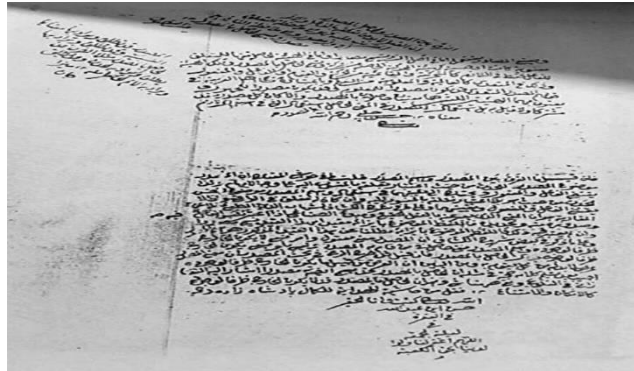
Muslihiddin el- Lari el- Ensari'ye (1510- 1572) ait "Haşiyetü'l- Lariyye'l- Vakia ala Kitabi'l- Kadı: Şerhü'l Hidaye" isimli eseri istinsah etmiştir. Bu eseri 1202/1778 yılında Pınyanış bölgesindeki Bankê Kalesinde, adil emir Hasan Bey b. Taki Sultan Zade döneminde yazdığını kaydetmiştir. Çukurca'ya bağlı Pınyanış bölgesindeki Marufan köyünde Bankê isimli bir kale kalıntısı bulunmaktadır.



Belge 9: Banki'ye ait yazma nüsha

Mela Hasan Çeli

Taftazani'ye ait "Şerhü'l- Mutavvel" adlı belagat ilmi üzerine yazılan esere hamış yazmıştır. Bu eser Çölemerikli Şeyh Abdülhamit tarafından Nakşibendi Tekyesine vakfedilmiştir. Daha sonra Bamernne'de Şeyh Bahauddin Efendi'nin babası Muhammed Halid Nakşibendi tarafından satın alınmıştır. (el- Kıtani, 2010, s. 92). Bu eser Hasan b. Abdullah tarafından



Belge 10: Molla Hasan Çeli'ye ait Hamış'ın yazma nüshası

Akre'de istinsah edilmiş olup tarih yazılı değildir (Kıtani, 2010, s. 380). Yazma nüshadan 18. Yüzyıl öncesine ait olduğu çıkarılabilir.

Molla Ahmed el- Çeli

Darü'l- Mahtutat Irakîyye'de bulunan Müsennefat'ı Molla Ahmed ismi altında "el- Haşiyetü'l- Vakia ala'l- Mes'eleli Şeiriryye li Şerhi'l- Çağmini" isimli bir haşiyesi bulunmaktadır. Yazma nüsha 2/14299 numarası ile kayıt altına alınmıştır. Bu yazma nüshada Molla Ahmed'in, Muslihiddin el- Lari el- Ensari'nin (1510- 1572) öğrencisi olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda Molla Ahmed'in Astronomi ilminde Molla Ahmed b. Molla Haydar'ın hocası olduğu da belirtilmektedir (aktaran Karadaği, 2013, s. 318). Bu durumda bu ilim adamının XVI. yüzyılda yaşadığı anlaşılmaktadır.

Muhammed Salih el- Çeli

Bu ilim adamının istinsah ettiği birçok eser nüshası bulunmaktadır. 1292/1875 tarihinde "Şerhü'l- Akaidi'n- Nesefi" adlı eseri istinsah etmiştir. Bu yazma eser Dar'ül- Mahtutat Irakîyye'de 20081 numarası ile kayıt altına alınmıştır (aktaran Karadaği, 2013, s. 309). Bunun dışında "Feraiz" isimli bir eseri istinsah etmiştir. Yazma nüshası Dar'ül- Mahtutat Irakîyye'de 8803 numarası ile kayıt altına alınmıştır (aktaran Karadaği, 2013, s. 312). Bu eserin istinsah tarihi ile ilgili 1260/1844 tarihi (aktaran Karadaği, 2013, s. 312) ile 1297/1879 tarihi (aktaran Karadaği, 2002, s.19) verilmektedir.

Molla Çeli

Irak'ın İmadiye bölgesindeki Kubahan Medresesinde ders olarak okutulan Arapça kavaid kurallarını kendi hattı ile yazan dört hoca arasında Molla Çeli'nin adı geçmektedir. Bu yazma eser 1304/1886 yılına tarihlenmektedir. Bunun dışında bu ilim adamı hakkında malumat yoktur (el- Kıtani, 2009, s. 388).



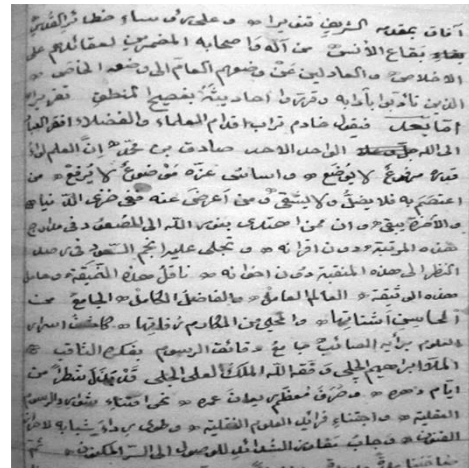
Belge 11: Molla Çeli'nin isminin geçtiği yazma nüsha

Molla İbrahim el- Çeli

1957 yılında Irak'ta verilen ilmi icazetnamede ismi icazet veren hocaların sıralamasında geçmektedir. Bunun dışında kendisi hakkında malumatımız yoktur.

Molla Şahab b. Mirzo Ali b. Haco Ziyanişi (1890-1947):

1890 yılında Çukurca'nın Ziyaniş (Işıklı) Köyünde doğdu. Yedi yaşındaki iken babasını ve kısa bir süre sonra da annesini kaybetti. Çukurcalı Evliya Bey kendisine sahip çıkarak bir adamı vasıtasıyla ilim tahsil etmek üzere Bamerne Medresesine gönderdi. Burada Molla Arif b. Mustafa Mamisi, Rêkani'nin yanında okudu. İcazetnamesini Molla Ahmed b. Abdülhadi Etruşi'den aldı. Tahsilini tamamladıktan



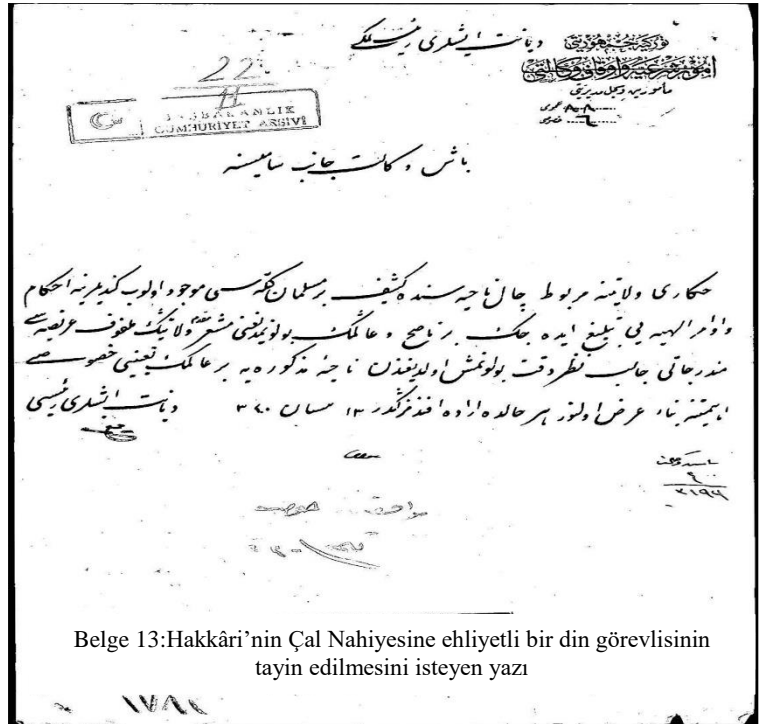
Belge 12: Molla İbrahim Çeli'nin icazetnamesi

sonra memleketine dönmedi. Irak'ın çeşitli bölgelerinde görev yaptı. Âlim kimliği yanında şiirler yazmıştır. 1947 yılında Duhok'un Beraşi köyünde vefat etti (Mızuri, 1986, s. 124).

Çukurcalı Molla Haydar (ö. 1924)

Molla Haydar ilim ile meşgul olan köklü bir aileden gelmektedir. 1870'li yıllarda Çukurca'da doğmuştur. Babasının ismi Molla Nur Muhammed ve dedesinin ismi Abdürrahim'dir. Osman, Mustafa ve Hasan isimli kardeşleri vardı. İlk olarak Çukurca'daki Emir Şaban Camii medresesinde Arapça, Belagat ve Fıkıh derslerini okudu. Buradaki ilk eğitimini aldıktan sonra Zavite köyünde Molla Yasin Bırifkani'nin yanında eğitimine devam etti. Daha sonra Hakkâri Meydan Medresesinde Molla Yasin el- Hani'nin yanında uzun yıllar okudu (ed- Duhoki, 1997, s. 28). En son Vestan'a (Van- Gevaş) giderek orada ilmi icazetnamesini aldı (aktaran, Hatipoğlu,

kişisel görüşme, Temmuz 2017). Molla Haydar'ın icazetnamesi elimizde olmadığı için icazet veren hocanın ismini tespit edilememiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Çukurca'ya döndü. Burada Emir Şaban Camisinde imam hatiplik yapmaya başladı. Bu görevinin dışında adı geçen caminin alt katında bugün odunluk olarak kullanılan hücrede öğrenci yetiştirmeye başladı. Birinci Dünya Savaşında Irak'a gitti. Burada Bamerne tekkesinde Şeyh Bahaeddin Efendi'nin yanında kaldı. Savaş bittikten sonra tekrar Çukurca'ya dönerek görevine devam etti. Müderrislik dışında herhangi bir görevle meşgul olmadığı için geçimini sağlamakta zorlanıyordu. Bunun üzerine Çukurca halkı Van Vilayetine müracaatta bulunarak Molla Haydar'ın



Belge 13:Hakkâri'nin Çal Nahiyesine ehliyetli bir din görevlisinin tayin edilmesini isteyen yazı

başka bir işle meşgul olmadan medresede talebe yetiştirdiği, başka bir gelirinin olmadığı ve ailesini geçindirmekte sıkıntı yaşadığı belirtilerek münhal olan Emir Şaban Medresesinde müderris olarak tayin edilmesi ve kendisine maaş bağlanması yönünde talepte bulundular. Bunun üzerine Van Vilayeti, Meşihata bir yazı göndererek münhal olan müderrislik kadrosu maaşlarından birinin Emir Şaban Medresesine tahsis edilmesi talebinde bulunur. Encümen-i İntihab-ı Me'murin-i İlmiyede yapılan müzakerelerden sonra 1 Ocak 1920 tarihinde Colemerg Kazası Çal Nahiyesindeki Emir Şaban Medresesine, münhal olan Amasya Livası Müderrislik maaşı (250 kuruş) tahsis edilir. (BOA. IST. MFT. MSH. SAID. 5379/1). Kürtçe, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Molla Haydar'ın; Muhammed Kamil ve Ataullah isimli iki oğlu ve Belkis ile Meryem isimli iki kızı vardı. Tam olarak ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. 21 Nisan 1924 tarihinde Çukurcalılar Hakkâri'nin Çal nahiyesine ehliyetli bir din görevlisinin tayin edilmesini isteyen bir yazıyı Diyanet İşleri Başkanlığına yazmışlardır. Bu yazıdan Molla Haydar'ın bu yıl içerisinde vefat ettiği anlaşılmaktadır (BCA 30-10- 0-0 / 26 - 149 - 11, 21.04.1924). Nitekim Molla Haydar'ın yeğeni Molla Mahfuz Aydın, kendisi 2 yaşında iken Molla Haydar'ın vefat ettiğini belirtmiştir (Mahfuz Aydın, kişisel görüşme, Temmuz 2017). Mahfuz Aydın 1341 (1922)

doğumludur. Bu da Molla Haydar'ın 1924 yılında vefat ettiğini teyit etmektedir. Molla Haydar'ın zengin bir kütüphanesi vardı. Bu kütüphanenin bir kısmı Birinci Dünya Savaşı esnasındaki Müslüman ve Nesturi çatışması esnasında yok olmuştur. Geriye kalanlar da Cumhuriyet dönemindeki kovuşturmalarda yok olmuştur. Kendi el yazısı ile istinsah ettiği yazma bir eseri günümüze ulaşmış olup yeğeni Molla Hüsameddin Aydın'ın özel kütüphanesinde korunmaktadır.

Molla Haydar birkaç özelliği ile temayüz etmiştir. Çok dindar bir Müslüman olup zahidane bir yaşam sürmüştür. Günde bir öğün yemek yediği aktarılmaktadır. Çok takvalı olup zamanın çoğunu ibadet ile geçirirdi. Zahidane bir hayat sürmesine rağmen Şeyh Bahaeddin Efendi'nin bütün ısrarlarına rağmen onun halifelik tekliflerini kabul etmedi. Sadece bir mürit gibi kendisine intisap etti ve her yıl düzenli olarak onu ziyaret etti (Hibetullah Hatipoğlu, yüz yüze görüşme, Temmuz 2017). Hem öğrencilik döneminde hem de müderrislik döneminde çok kitap okur ve mütalaalarda bulunurdu. Özellikle müşkül fihki meselelerin çözümüne ilgi duyardı. (ed- Duhoki, 1997, s. 27). İnsanlar o dönemde davalarının halli için Molla Haydar'ın yanına gelirlerdi. Molla Haydar'ın vermiş olduğu fetvaya göre davalarını çözerlerdi. Sadece Müslümanlar değil bölgedeki Hıristiyan Nesturiler de kendi aralarındaki davaların halli için ona başvururlardı. Bu durum Nesturiler Türkiye dışına çıktuktan sonra dahi devam etmiştir. Molla Hibetullah Hatipoğlu'nun aktardığı anekdota göre; Çukurca yakınlarındaki Bêdkar köyünde Yusuf isimli bir köylü tarlasında çalışırken Hıristiyan olan iki kişiyi görür. Onlara “Hayrola nereye gidiyorsunuz?” diye sorduğunda onlardan birisi yanındaki arkadaşı ile aralarındaki bir davanın halli için Çukurca'ya Molla Haydar'ın yanına gideceklerini söylemiş. Köylü de onlara “Niçin Molla Haydar'a gidiyordunuz? Sizin davanızı çözecek papazınız yok mu?” diye sormuş. O da “Molla Haydar gibi adil ve hakkaniyetli hüküm verecek kimsemiz yok.” diye cevap vermiş. Ertesi gün iki Nesturi'nin Çukurca'dan döndüklerini gören köylü tekrar onlara sormuş: “Ne oldu? Davanızı çözdünüz mü?” Onlardan birisi “Evet çözdük” demiş. “Peki, dava hanginiz lehinde sonuçlandı? Diye sorunca, Hıristiyan adam “Davayı arkadaşım kazandı” demiş. Bunun üzerine köylü tekrar sormuş “O halde sen davadan memnun musun”? Hıristiyan adam şöyle demiş: “Molla Haydar hüküm verir de bu kabul edilmez mi”? (Hibetullah Hatipoğlu, kişisel görüşme, Temmuz 2017).

Çukurcalı Molla Osman Nuri Aydın (ö. 1964)

Molla Osman, Molla Haydar'ın küçük kardeşidir. O da ilk eğitimini Çukurca'da aldı. Daha sonra İmadiye, Bırifkan ve Nehri de okudu (Hibetullah Hatipoğlu, yüz yüze görüşme, Temmuz 2017). Burada belli bir müddet okuduktan sonra Erbil'e bağlı Maveran Medresesinde okudu. Arkadaşı Molla Muhammed Emin Goyani ile beraber 11 Kanun-ı Sani 1323 (24 Ocak 1908) tarihinde buradan ayrıldı.



Belge 14: Molla Haydar'ın kendi el yazısı ile istinsah ettiği eserin ilk sayfası

وهو عن نبي الدين الخزي وهو عن محمد
السبوي وهو عن عبد الرحمن السليمي
وهو عن حيدر الماوري الشير بالخير
الاول وص عن محمد صالح الصفوي وهو
عن والده العلامة اسماعيل افندي الصفوي
وهو عن والده العلامة ابراهيم افندي وهو
عن والده العلامة حيدر الثاني وهو عن والده

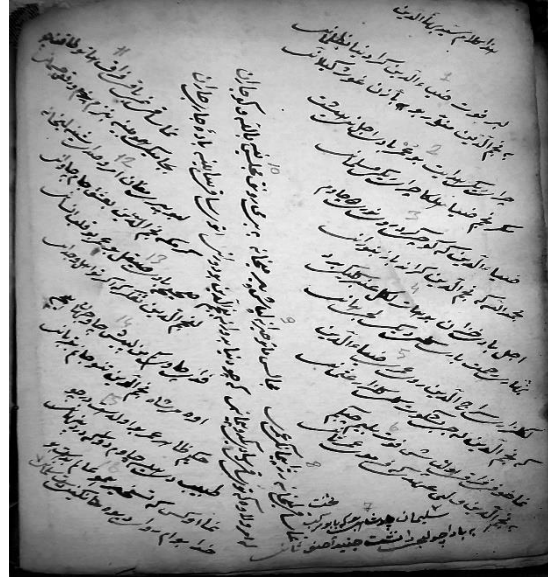
Belge 15: Molla Muhammed Emin Goyani'nin Osman Nuri Efendi ile Maveran'dan ayrıldıklarına dair yazı

Bu tarihten itibaren bölgeden ayrılarak İstanbul'a gitti. Burada Dar'ül- Funun İlahiyat Fakültesine kaydını yaptırdı. Diploması elimizde olmadığı için tam olarak hangi tarihler arasında burada okuduğu belli değildir. Biz bunun 1908 ile 1914 yılları arasında gerçekleştiğini tahmin ediyoruz. İstanbul'da okurken fakültede özellikle hocası Arapgirli İsmail ve Sultan Ahmet Camii imam hatibi Şeyh Muhammed Şefik Arvasi'den istifade etti. Bu dönemde İstanbul'da yaşayan Bediüzzeman Said-i Nursi ile de arkadaşlık kurmuştur (Hibetullah Hatipoğlu, kişisel görüşme, Temmuz 2017). İlahiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra ilk olarak ataması Harput'a yapılmıştır. Daha sonra Irak Süleymaniye şehrine müderris olarak atandı.

Burada bu görevi ifa ederken Irak İngilizler tarafından işgal edildi. 1926 yılında Türkiye ile Irak arasında sınır antlaşması yapıldıktan sonra memleketi Çukurca'ya döndü. Bu dönemde abisi Molla Haydar vefat etmiş, Emir Şaban Camii imam hatipliğini Molla Taha yapıyordu. Molla Osman memleketine yerleştikten sonra dini tedrisat ile meşgul olmadı. Her yıl kış mevsimlerinde Malatya ve Elazığ vilayetlerine giderdi. Orada yaşayan dostları vardı. Molla Osman'ın güzel bir hattı vardı. Hayatı boyunca hiç evlenmedi. 15 Aralık 1964 tarihinde Çukurca'da vefat etti (Hibetullah Hatipoğlu, kişisel görüşme, Temmuz 2017).



Resim 16: Osman Nuri Aydın



Belge 17: Osman Nuri Efendi'nin el yazısı ile istinsah ettiği Kürtçe bir şiir

Sonuç

Hakkâri'nin Çukurca ilçesi coğrafi konumu, köklü tarihi ve zengin kültür yapısı ile önemli bir ilçe merkezidir. Coğrafi konumu itibarıyla gözden uzak bir bölgede yer almasına rağmen zengin bir kültür dünyası oluşturmuş ve çok önemli ilim adamları ve edipler yetiştirmiştir. Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi dini gelenekleri uzun bir süre beraber yaşamışlardır. Birinci dünya savaşı esnasında bu ahenk bozulmuş ve bu kargaşada birçok tarihi yapı ve el yazması eser zarar görmüştür. Çukurca; Hakkâri, Van, Şırnak, Duhok ve Urmiye bölgesinde yayılmış olan Hakkâri kökenli aşiretlerin kökenlerini dayandırdıkları bir coğrafyadır. Çukurca'nın Kürtçe ismi "Çel" olup zirve, yüksek tepe anlamlarına gelir. Osmanlı kaynaklarında Çukurca için "Çal" kelimesi kullanılmıştır ve çukur anlamına gelmektedir. Osmanlı kaynaklarının bu isimlendirmeyi kullanmaları, "Çal" isminin "Çel" sözcüğü ile benzerlik kaydetmesinden ve "Çal" isminin Osmanlı'nın başka bölgelerinde de kullanılıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Tanzimat'ın 1839'da ilanından sonra bölgedeki Kürt beyliklerinin ortadan kaldırılmasıyla yeni bir idari yapılanmaya gidilmiştir. Bu tarihten Cumhuriyet dönemine kadar Çukurca, bazen Çölemerik kazasına bağlı bir nahiye bazen de Hakkâri sancağına bağlı bir kaza olarak varlığını devam ettirmiştir. Çukurca; tarihi cami, kilise bakımından oldukça zengin bir bölgedir.

Bu çalışmada tarih boyunca Çukurca'da yetişmiş ya da aslen Çukurcalı olan ilim adamlarının izini sürülerek hayatları, ilmi çalışmaları ve eserleri tanıtılmaya çalışılmıştır. İsimlerine ulaştığımız Çukurcalı ilim adamlarının bir kısmı Çukurca'da yaşamış iken bir kısmı da Çukurca dışında yaşamışlardır. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız Çukurcalı ilim adamları şu şekilde sıralanabilir: Ahmed-i Hani (1651- 1709), Ömer b. Ahmed el- Çeli, el- Mayi (1635- 1710), Molla Şahab b. Mirzo Ali b. Haco Ziyanişi (1890-1947, Mela Ali Ertoşi, Salih b. Ahmed Maronisi, Mevlana Muhammed el- Çeli Efendi, Abdullah b. Mustafa el- Pınyanışi, Molla Abdurrahman el- Çeli, Abdussamed b. Mevlana Mahmud Banki, Mela Hesên Çeli, Molla Ahmed el- Çeli, Muhammed Salih el- Çeli, Molla Çeli, Molla İbrahim el- Çeli, Çukurcalı Molla Haydar (ö. 1924), Çukurcalı Molla Osman Nuri Aydın (ö. 1964).

Kaynakça

- Badi, İ. (2017), Kovara Dirok Payiz 16, Duhok, 106- 127.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Mühimme Defteri: 29, 52, 888.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, BCA. 30-10- 0-0 / 26 - 149 – 11.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA. A. {DVNSHM.d...No: 69. Hk: 241, S. 118.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA. IST. MFT. MSH. SAID. 5379/1.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, DH.SYS.100.7/14.
- Doğan, C. (2012/2), “Bedirhan Bey İsyanı, Tanzimat’ın Diyarbakır ve Çevresinde Uygulanmasına Karşı Bir Tepki Hareketi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (ss. 15- 38), Sayı: 12.
- Doski, Tahsin İbrahim, *Mu'cemü's- Şuarai'l- Ekrad*, Weşanxana Spîrêz, Duhok 2008.
- ed- Duhoki, Mela Muhammed Said Yasin, (1997), *Fudela Bahdinan*, Duhok.
- El- Kıtani, M. (2009), *Medrestu Kuba- Kubahan*, Duhok.
- El- Kıtani, M. (2010), *el- Mesacid ve'l- Medaris ve'l- Ulema ve'l- Mahtutat fi İmaretî Badinan el- İmadiye*, Matbaat Havar, Duhok.
- Erzurum Vilayet Salnamesi, 1287 (1870), Erzurum.
- Evin, M. H. (2000), *Van Vilayet Salnamesine Göre Van Vilayeti*, Basılmamış Bitirme Tezi, Mersin.
- Hurşid, M. (1997), *Seyahatname-i Hudud*, Simurg Yayınevi, İstanbul.
- Hüseyini, A. (2015), *Pênc Belgenamey Mêjûyî Sebaret be Rojgarî Cengî Çaldiran*, Kovara Jîn, Salî Heftem, Silêmaniyê.
- Kaplan, Y. (2013), “Tarihte Hakkâri, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri”, *Uluslararası Seyyid Tahavi Hakkâri Sempozyumu Bildirileri*, (ss. 107- 130), 24-26 Mayıs.
- Kaplan, Y. (2016), *Pınyanış Hükümeti*, *Uluslararası Tarihte Hakkâri Sempozyumu*, (ss. 479- 524), 14- 16 Kasım, Ankara.
- Karadağı, M. A. (1999) *Bojandinewey Mêjûyî Zanayanî Kurd le Rêgey Destxetekaniyanawe* (6 Cilt). Süleymaniye.
- Karadağı, M. A. (2013), *Kunuz'ul- Ekrad* (2 Cilt). Süleymaniye.
- Mızuri, A. (1986), *Mela Şahabê Hekari*, Kovara Beyan, s. 124, Duhok.



Salname-i Devlet, 1269 (1853), İstanbul.

Salname-i Devlet, 1270 (1854), İstanbul.

Salname-i Devlet, 1271 (1855), İstanbul.

Salname-i Devlet, 1283 (1866), İstanbul.

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, 1299 (1882), İstanbul.

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, 1303 (1886), İstanbul.

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, 1306 (1889), İstanbul.

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, 1307 (1890), İstanbul.

Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, 1309 (1892), İstanbul.

Yurt Ansiklopedisi, (1982), Anadolu Yayıncılık, İstanbul.

Hibetullah Hatipoğlu, kişisel görüşme, Temmuz 2017: 1950- 1982 yılında arasında Çukurca Emir

Şaban Camiinde imam- hatip olarak görev yapmıştır. Molla Haydar Efendinin torunudur.

Halen Çukurca'da yaşamaktadır.

Mahfuz Aydın, kişisel görüşme, Temmuz 2017: Molla Haydar'ın yeğenidir. 1922 yılında doğmuş

olup halen Çukurca'da yaşamaktadır. Herhangi resmi bir görev yapmamıştır.

EXTENDED SUMMARY

Hakkari's Çukurca district is an important district Center with its rooted in history and rich culture, geographical location. It is the mountainous region between Mosul and Van regions. Even though geographically location is in an area out of sight it created a rich world of culture and intellectuals and very important literature. Muslim, Christian and Jewish religious traditions have lived in peace there. During the First World War, this harmony was broken and the chaos that many historic buildings and damaged manuscript works. In this study, we will try to introduce the scholars growing up in Cukurca throughout history or the scholars who originally from Çukurca. Scholar's trace; scientific studies of their lives, and their works. Çukurca; is distributed to Hakkari, Van, Sirnak, Duhok, Urmia and the the Nomadic Tribes of Hakkari 's origin is derived from Çukurca. Çukurca's Kurdish name is 'ÇEL'; its meaning is high Hill Summit. In Ottoman Empire's sources, the word "ÇAL" has been used for Cukurca with the of pit. Ottoman sources use to call this "ÇEL" name because "Çal" is a Word from saving and similarity with "ÇEL"it also was used the name at the other parts of the Ottoman Empire. "ÇEL" or "the Castle of ÇEL" is firstly seen in İdris-I Bitlis-i's letter sent to Sultan Selim I in 1515. İn this letter there was an important map that showed the major cities in the region and their management of the position and who stated them. İn this map Çelen Castle and now Çukurca the south of Bervari in Iraq borders Hira in the region, described as Bala and Betanur Castles, Hakkari orders Sayyid Muhammad Bey seem bonded to under the management of a person called Bayrak Bey. Katip Çelebi (d.. İn 1657 in work called Cihannüma ; in term (1631-1632) there was information about HAKKARİ and bounded seignioity.And it also gave information about Çukurca's political and geographical situations.. . According to this Çelen Castle is a special place principality There are many castles and places attached to it. But once it was a place attached to Hakkari . Another important work providing information related to Çukurca is the Hakkari' s Amir Yahya Bey (d. 1617) and Mir İmadeddin's (d.. 1640) clerk Tatiana from 1634 until 1587 by the printer Of Hakkari history ' 631-page Persian manuscripts. As İn the book being conveyed the Emir of Hakkari, Emir Şerefhan (1629-1633); had appointed Sayyid Muhammad Bey as administrator To Cukurca. When Amir İmadeddin, 1633 took the lead; he had some problems with his uncle Seyyid Muhammed. Thereupon the Imadeddin sent a military force to Çukurca under the command of brother Tatarh (Teterxan) .Sayyid Muhammad Bey arranged a force to fight by Pınyanışi, Tuxubi, and Tiyari. Cukurca landlords Piroz Bey who the rulers of Çukurca based upon their ancestor (Piroz Bege Çeli) was helping him. Sayyid Muhammad's forces crossed the defence in Cukurca's castle. Tatarhan; captured a few mansion after a long-running siege . When Siege of Castle lasted long İmadiyeli's came to help to the ones in caste. On top of that Mir İmadeddin himself took the new military forces of himself and came to the help of his brother Tatarhan. he brought the cannon ball together. Closed to the Castle Muslims and Nestorians were prepared for the battle of life and death. Despite taking the army's control into hands and hitting a long time İmadeddin failed to drop the castle with the Cannon balls. On top of this he ordered to his brother to break the Pınyanışi's spirituality, Pınyanış's zone break, burn away, leave no stone upon stone clearance. Although Tatarhan did his best, he couldn't break the spirituality of the ones inside the castle and failed. After a long siege at the Castle, end of the gunpowder and due to the closure of the outgoing water way to the Castle fortress will be provided with the safety they surrendered to İmadeddin. This is the first time in history a great Cannon of balls using in the havoc of Cukurca and caused a large destruction. Cukurca Castle were destroyed and villages belonging to Pınyanışi's were pulled down. İn This work apart from Çukurca Castle; it mentioned about stone mansions of Cukurca. This situation show that the stone houses of Çukurca were built at an earlier time. Piroz Bey's grandsons have made managerial capacity as tribal chiefs from the Republican era up to this date in Çukurca. Because the castle of Çukurca was demolished this familystayed at these stone Mansions for the purpose of hosting; shelter, have used for management purposes and defense. Reforms were made to the new administrative structure by eliminating the Kurdish

principalities in the region in 1839 together with the declaration. This means that now instead of local Governor; Central Governor appointed a governor of province, caimacam or a manager from the center and the management would be provided by them. From that date to Turkish Republic Time Çukurca was sometimes bounded to Çolemerik as a township and it was sometimes a district bounded to the sanjak Hakkari.

Cukurca is a rich region with its the historic Mosque, Churches. Some of the Schoolars we reached their names lived in Çukurca and some of them lived out of Çukurca. As the result of our research we identified three major family in Cukurca. The first of these is Mullah Omar el-Çeli (d. 1710) is a family XVII.Century Settled in Bervari in the Mayi village in Cukurca and left the zone and continued to religious schooling in the madrassas there. No one from the family was left after the death of Mullah Omar. The second most important family is Mullah Haider's family came to Çukurca in XVII. century from İmadiye settled there in Cukurca in the period of Budak Bey. This family uses the last name Aydın. The third family is Mullah Hibetullah came from the village of Maye and settled in Cukurca Indeed,from this family Mullah Muhammad 1280 (1863) worked as a Muslim judge in Cukurca. This family used the last name Hatipoğlu. As a result of our study, we reach Çukurca's scholars as follows: Ahmed Al-Khani (1651-1709), Ömer b. Ahmed al-Çeli, al-Mai (1635- 1710), Mullah Şahab b. Mirzo Ali b. Haco Ziyanişi (1890-1947, Mullah Ali Ertoşi, Salih b. Ahmed Maronisi, Maulana Muhammad al-Çeli Efendi, Abdullah b. Mustafa al Pinyanişi, Mullah Abdurrahman al-Çeli, Abdussamed b. Maulana Mahmud Banki, Mullah Hasan al- Çeli ,Mullah Ahmed al-Çeli, Muhammad Salih al Çeli, Mullah İbrahim al-Çeli, Çukurcalı Mullah Haydar (ö.1924) Çukurcalı Mullah Osman Nuri Aydın (d.1964.)

SİRÂCUDDÎN EL-URMEVÎ'NİN(V.682) HAYATI VE USÛLCÜLÜĞÜ (ET-TAHSÎL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA-İCMÂ KONUSU ÖZELİNDE)

Fatma HAZAR ¹

Özet

Sirâcuddîn el-Urmevî(v.682), günümüzde İran sınırları içinde yer alan Urmiye'ye mensup Şafî'î bir âlimdir. Daha çok mantık, felsefe alanında araştırmalarda bulunan Urmevî'nin, fıkıh alanında yazmış olduğu eserleri de mevcuttur. Fahrüddîn er-Râzî'nin el-Mahsûl adlı eserini ihtisâr etmiş olduğu, et-Tahsîl mine'l-Mahsûl adlı eseri bunlardan biridir. Usûl konularının Râzî'nin sistematîğine göre ele alındığı eserde, Râzî etkisi açıkça görülmektedir. Bu eser, Urmevî'nin usûl-i fıkıh görüşlerine yer vermesinin yanında, diğer mezhep görüşlerine de karşılaştırmalı olarak yer vermesi açısından önemlidir. Bu çalışmada, Urmevî'nin et-Tahsîl adlı eserinde, icmâ' bağlamında onun yöntemi gösterilmiştir. Urmevî'nin icmâ' tanımında Şiâya muhalefette bulunması, diğer fakihlerin aksine Râzî ile beraber icmâ'da inkirâdın şart olmadığı görüşünde olması, icmâ'ın delillendirilmesinde akli delillendirmeye yer vermemesi oldukça dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Urmevî, Usûl-i fıkıh, et-Tahsîl, Râzî, İcmâ'

THE LIFE OF SIRÂJ AL DIN AL-URMAVÎ (V.682) AND HIS METHODOLOGY (BASED ON THE WORK NAMED AL-TAHSÎL- ESPECIALLY IN THE THEME OF JIMA)

Abstract

Sirâj al-Din al-Urmavî(v.682) is a Shafî'î scholar, who belongs to Urmiye which is located within the borders of Iran today. Although he is known mostly for his work in the field of logic and philosophy, there are also his works in the field of fiqh. Al-Tahsîl min al-Mahsûl, which is shortened of the work called Fahrüddîn Razi's Mahsûl, is one of them. The effect of Râzî in this work, which is based on the systematic of Râzî, is clearly visible. It is important from the point of view of giving Urmavî's views to usul al-fiqh, as well as giving comparative to other sectarian views. We found it appropriate to examine the theme of jima in order to show the method of Urmavî's work named et-Tahsîl. It is quite striking that Umrevî's opposition to Shia in the meaning of jima, unlike some theologians and jurists, with Râzî says that there is no requirement of inkirad in jima, does not include any rational proof to the evidence of jima.

Keywords: al-Urmavî, Usûl al-fiqh, al-Tahsîl, al-Râzî, Jima

¹ Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: fhazar@gmail.com

Giriş

Urmevî'nin *et-Tahsîl*'de İzlediği Yöntem

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* adlı eseri incelendiğinde, kitabın giriş kısmında *et-Tahsîl*'in ilmî değerinin yanı sıra Sirâcuddîn el-Urmevî'nin ihtisârda izlediği yöntem açıklanmaktadır. (Ebû Zunejd, 1988, I/10) Eseri tahkik eden Abdülhamid Ali Ebû Zunejd, mevcut olan nüshalardan en çok rağbet göreni esas aldığı söylemektedir. Muhakkik, kullandığı nüshayı diğer nüshalarla karşılaştırmakta, her bir nüshadaki farklılıkları ortaya koymak için ayrı işaret kullanarak açıklamaya ihtiyaç duyulan yerleri izah etmektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/10)

Muhakkik, ihtisar boyunca *et-Tahsîl*'i, *Mahsûl* kitabıyla kelime kelime, paragraf paragraf karşılaştırmakta, *et-Tahsîl*'in açıklanması gereken kısımlarda *Mahsûl*'e müracaat etmektedir. Nüshalar arası farklılıklarda, ihtilaflı olan lafızlarda kendi tercihi konusunda *Mahsûl*'den istifade etmektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/12) Muhakkik, ayrıca *et-Tahsîl*'i, Sirâcuddîn el-Urmevî'nin kendisinden çok fazla nakilde bulunduğu İsnevi'nin *Nihâyetu's-Sûl* adlı eseriyle de karşılaştırmaktadır. (Ebû Zunejd, 1988, I/11)

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin, eseri incelendiğinde konuların, Râzî'nin sistematığına göre ele alındığını görülmektedir. Usûl konularına sırasıyla değinilen eserde, önce usûl-i fıkıh konularının tanımlarına yer verilmiş, sonrasında karşı görüş sahiplerinin görüşleri sıralanarak bunlara cevaplar verilmiştir. Eser, bu yönüyle Sirâcuddîn el-Urmevî'nin usûl-i fıkıh görüşlerine yer vermesinin yanında diğer mezhep görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer vermesi yönünden de önemlidir.

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin, hocasının hocası olan Râzî'nin görüşlerini de aktardığı eserde, yer yer ona itirazlarda bulunması, muhakkikin belirttiği sayıyla, seksen dört yerde hocası vasıtasıyla edindiği Râzî'nin görüşlerine muhalefet etmesi dikkat çekicidir (Ebû Zunejd, 1988, I/12).

Eserin hacmi, konumuzu aşan bilgiler ihtivâ ettiği için, bu çalışmada Sirâcuddîn el-Urmevî'nin hayatına temas edildikten sonra Sirâcuddîn el-Urmevî'nin usûlcülüğü *icmâ'* konusu özelinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Sirâcuddîn El-Urmevî'nin (V.682) Hayatı

Sirâcuddîn Mahmud b. Ebî Bekir b. Ahmed b. Hamid el-Urmevî, günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Urmiye şehrinde hicrî 594 yılında doğduğu söylenen, Şafîî bir âlimdir. (Yakut el-Hemevî, 1323, I/159; el-Bağdadî, 1920, II/406) Mensup olduğu Tenûh kabilesinin eski bir Arap kabilesi olduğunu söyleyenler, Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Arap olduğunu iddia etmektedirler. (İbnü's-Sübkî, 1964, VIII/378; Taşkoprîzâde, 1968, I/245; Zirikli, 1969, VIII/42) Ailesi ve yetiştiği çevre hakkında bir bilgiye sahip olunmayan Sirâcuddîn el-Urmevî'nin ilim hayatına, aklî ilimler, mantık ve felsefe ile başladığı tahmin edilmektedir. (Zirikli, 1969, VIII/42; Ebû Zunejd, 1988, I/16)

Kâdı Sirâcuddîn Urmevî, ilim tahsili için yurdundan çıkıp önce Musul'daki Kemâluddîn Musa b. Yunus (h.639)'un yanına gitmiştir. Hocası, kaynaklara göre 24 ilme vâkıf, Tevrât ve İncil'i şerhede bilen bir âlimdir. (Ebû Zunejd, 1988, I/21) Kemâluddîn b. Yunus'un, Şafîî fakihi olmasına rağmen hem Şafîî hem de Hanefîler'e ders verdiği bilinmektedir. (Akkanat, 2012, s.4) Hocası, Fahreddin Râzî'nin kitaplarını şerh edip ders verdiği için Sirâcuddîn el-Urmevî, Râzî'nin kullandığı istilahlara ve işlediği konulara, özellikle de *Mahsûl* adlı eserine vâkıf bir âlimdir. (İbn Hallikan, 1282, V/311; Akkanat, 2012, s.6)

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Miladî 1347 yılında Mısır'dan Malatya'ya geldiği aktarılmaktadır. Malatya'da bulunduğu sırada, önce medresede dersler verdiği, sonrasında Eyyubî imparatoruna mantık kitabı yazıp sunduğu aktarılmaktadır. (İbnü's-Sübkî, 1964, VIII/378; Ebû Zunejd, 1988, I/26)

Konya'ya tam olarak ne zaman geldiği bilinmeyen Sirâcuddîn el-Urmevî'nin, Dımaşk'ta iken *et-Tahsîl*'in bir nüshasını yazmaya başladığı rivayet edilmektedir. *Letâifu'l-Hikme*'de kaydedildiğine göre Konya'ya gelip hicrî 655 yılında Selçuklu Sultanının hizmetine girerek

sefirlik vazifesinde bulunmuştur. Önce kâdılık, sonra zamanında ilmî açıdan en yüksek derece olan *kâdı'l-kudât*lık yapmıştır. Sirâcuddîn el-Urmevî, vefatına kadar Konya'da yaşamıştır (Marlow, s. 281).

Hocaları ve Öğrencileri

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin hocalarından sadece Musul'un en büyük âlimi olarak bilinen, dinî ilimler yanında felsefe, mantık, tıp, matematik ve astronomide dönemin tanınmış âlimleri arasında yer aldığı, Tevrat ve İncil'i yorumlamada Yahudi ve Hıristiyan âlimlerden daha ileride olduğu bilinen Kemâluddîn ibn Yunus'un adı zikredilmektedir. (İbn Hallikan, 1282, V/311; Ebû Zunejd, 1988, I/20; Çağrııcı, XXXVII/262) İbn Yunus'un, Fahreddin Râzî'nin eserlerini çok iyi incelediği ve bir Râzî uzmanı olduğu belirtilmektedir. Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Râzî'ye ait eserlere ilgi göstermesinde ve Râzî'nin bazı eserlerini ihtisar veya şerhetmesinde hocasının tesiri olduğu anlaşılmaktadır. (Çağrııcı, XXXVII/262)

Kaynaklarda Sirâcuddîn el-Urmevî'nin sadece iki öğrencisine dair bilgilere yer verildiği görülmektedir. Bunlar; Es-Safıyyu'l-Hindî Muhammed b. Abdurrahim el-Hindî (h.715) olarak bilinen Eş'arî mezhebi kelamcısı ile Orhan Gazi'nin, Davud-ı Kayserî vefat ettiğinde onun yerine İznik medresesine tayin ettiği bilinen Tacüddîn el-Kürdî isimli iki öğrencisidir (Çağrııcı, XXXVII/263).

Eserleri

Mantık, hikmet, cedel, usûl-i fıkıh, kelam, şiir, tefsir gibi birçok alanda ön plana çıkmış olan Sirâcuddîn el-Urmevî, bu alanların her birinde eserler te'lif etmiştir. (Ebû Zunejd, 1988, I/28) Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*'de mantık, cedel ve hikmet ilmi eserlerini sıralarken Sirâcuddîn el-Urmevî'yi ön sıralarda saymaktadır. (Taşköprüzâde, 1968, I/245)

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin eserlerinden önce çalışma konusu açısından fıkıh alanı dışında kalanlar sonra fıkıh ile ilgili olanlar verilecektir:

-*Letâifu'l-Hikme*: Temel felsefe problemleri hakkında yazılmış, hacimli ve en bilinen eserlerinden biridir. Pek çok şerhi bulunan bu eser, Farsça'ya da çevrilmiştir.

-*Metâliu'l-Envâr*: Klasik mantık konularını özet hâlinde ele aldığı bu eser, medreselerde ders kitabı olarak da okutulmuştur.

-*Beyânu'l-Hak*: Felsefe ve mantık konusundadır.

-*el-Menâhic*: Bu eser de mantık ve felsefe konularını içermektedir.

-*Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*: İbn Sinâ'ya ait eserin şerhidir.

-*el-Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil¹*: Cedel hakkında yazılmış bir eserdir.

-*en-Nüket fi Mesâili'l-Fıkhiyye fi'l-Fık²*: İmam Şafî ile İmam Ebû Hanife arasında ihtilafı olan beş mesele cedel metoduyla tartışılmıştır.

-*Şerhu'l-Mûcez fi'l-Mantık*

-*Lübâbu'l-Erbâîn*: Fahrüddîn er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Erbâîn fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinin şerhidir.

-*Şerhu'l-Vecîz³*: Gazâlî'nin *Vecîz* adlı eserinin şerhidir.

-*Gâyâtu'l-Âyât*: Fahrüddîn Râzî'nin *el-Ayâtu'l-Beyyînât* adlı eserinin şerhidir.

¹ Katip Çelebi ve çağdaş araştırmacılar tarafından *er-Resâil fi ilmi'l-Cedel* adıyla zikredilen bu eserin, Urmevî'nin *el-Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil* adlı eseri olduğu kanaati dile getirilmiştir. Söz konusu yanlışlık için bkz: Ceylan, Hadi Ensar, *el-Urmevî'nin Hilâf İlmindeki Metodu*, Basılmamış Tebliğ Metni.

² Hem Ebu Zunejd'in hem de diğer kaynakların *Tehzîbu'n-Nüket* adıyla zikrettikleri ve Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *Kitâbu'n-Nüket*'inden istifade edilerek yazıldığı söylenen bu eserin de Urmevî'nin hilaf alanında yazmış olduğu eser olduğu düşünülmektedir. bkz: Ceylan, Hadi Ensar, *Sirâcuddîn el-Urmevî'nin Hilâf İlmindeki Metodu*, Basılmamış Tebliğ Metni.

³ Bağdâdî, bu eserin Urmevî'nin fûrû-ı fıkha dair elimize ulaşan tek eseri olduğunu söylemekte, bu da onun Sirâcuddîn el-Urmevî'yi başka biri ile karıştırmış olabileceği fikrini akla getirmektedir. Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifîn*, I/ 406; Çağrııcı, Mustafa "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, XXXVII/263.

-et-Tahsîl mine'l-Mahsûl: Çalışmaya konu olan bu eser, Fahreddin er-Râzî'nin *Mahsûl* isimli usûl eserinin muhtasarıdır. Abdulhamîd Ali Ebû Zunejd tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte iki cilt halinde neşredilmiştir.

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin aklî ilimlerdeki derinliği *et-Tahsîl*'de de görülmektedir. Bu eserde benzersiz bir mantıkî düzen, ince bir araştırma, aklî delillerin yerli yerindeliği, hasımlarının eleştirilerine verdiği tartışma usûlündeki cevaplar, bu ilmin kuşatılmasında ve konuların zorluğunu idrakte en büyük payın kendisine ait olduğunu göstermektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/20)

Sirâcuddîn el-Urmevî, usûl-i fıkıh konularını tasnif etmede, furû meseleleri bâbları ayırmada, sıralamada, kendi anlayış ve dikkatini ortaya koyacak bir yöntem seçerek *et-Tahsîl* isimli muhtasarı yazmıştır. Bu eserde usûl ilmindeki derinliğini ve bu ilimdeki yüceliğini ortaya koymuştur. Bu yüzden onun muhtasarı, *Mahsûl*'ün diğer muhtasarlarını, düzenleme, tertib (sıralama), ve problemlerin çözümü açısından geçtiği söylenmiştir. Bazı deliller konusunda müphemliği ortadan kaldırmada, kapalı olan kısımları açıklamada, belli konularda gelen sorulara cevap vermede diğer muhtasarlar arasında öne çıkmaktadır. (Ebû Zunejd, 1988, I/30)

Sirâcuddîn el-Urmevî, bu kitap ile usûlcü olarak şöhret bulsa da bu eserle yetinmemiştir. Fihristlerin Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyyede mevcut olduğunu kaydettiği, "*Makâsıd'ı'l-Ukûl min Meâkidi'l-Mahsûl*" isimli kitabın, ismiyle içeriğinin tam olarak uyumlu olmadığı, bu yüzden *Mahsûl*'ün tamamını kapsamadığı aktarılmaktadır. Fihristlerin, bu kitabı Sirâcuddîn el-Urmevî'nin *Mahsûl*'e dair sorularına verilen cevapları içerdiğini söylemelerine ve onu *et-Tahsîl*'in içine dâhil etmelerine rağmen, eseri inceleyenler bunun *Mahsûl*'ü şerheden başka bir eser olduğunu söylemektedirler. (Ebû Zunejd, 1988, I/30)

Bu Dönemdeki Usûl Ekolleri Ve Sirâcuddîn El-Urmevî'nin Hangisine Mensup Olduğu

İmam Şafîî, hicrî 2. asrın sonlarında usûl-i fıkıh ilminin kurallarını tedvîn ettikten sonra, âlimler onun ortaya koyduklarından iktibâs etmeye başlamışlar ve onun fikirlerini ve istidlâllerini genişleten eserler ortaya koymuşlardır. Nitekim hicrî 3. ve 4. asırlarda ilm-i usûl-i fıkıhın konularından tek birine yoğunlaşmış müstakil araştırmalar görülmektedir.

Şafîî ekolünün ve mütekellimîn ekolünün ortaya çıkışı, İbn Süreyc (h.306)'e dayanmaktadır. O, Davud-ı Zahirî'nin *fî İbtâli'l-Kıyâs* adlı eserine karşı bir kitap telif etmiştir. Daha sonra bu ekolü Abdulcebbar b. Ahmed b. el-Mutezilî, '*Umed* olarak isimlendirdiği eseriyle takip etmiştir. Sonra h.403'te vefat eden Eş'arî Malikî usûlcü Bâkılânî'nin *Emâli, İcmâ'u Ehl-i Medine ve Takrîb* adlı eserleri gelmektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/26; Marlow, s. 291)

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de belirttiği üzere Gazâlî'nin *Mustesfâ*, İmam Haremeyn'in *Burhân*, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin telif ettiği *Mu'temed* eserleri, kavaid-i usûl eserlerinin başlıcaları olarak görülmektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/26)

Râzî'nin *Mahsûl* adlı eseri ve Âmidî'nin *İhkâm* adlı eseri önemli usûl eserlerinin başında gelmektedir. İznevi'nin *Nihâyetu's-Sûl*'de belirttiğine göre de *Mahsûl*, şu iki kitaptan istifade etmiştir: Gazâlî'nin *Mustesfâ*'sı ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Mu'temed*'i. Bu iki kitaptan bir sayfaya varan oranda nakillerde bulunduğu bahsedilmektedir. (Ebû Zunejd, 1988, I/20)

İbn Haldun ve İznevi'den yapılan nakillerden usûl ilminin, hicri VI. asrın sonlarına kadar mütekellimin metodu üzerine olduğu, hicri VII. asrın başlarında Fahreddin Râzî ve Âmidî'nin çizdiği çerçevenin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Urmevî de bu ekole mensup alimlerden olup, *et-Tahsîl* adlı eserinde mezkûr alimlerden sıkça alıntı yapmaktadır.

Sirâcuddîn El-Urmevî'ye Göre İcmâ'

Sirâcuddîn el-Urmevî önce, usûlcülere göre *icmâ'* "ın tanımını vermektedir: "*Müctehid müslümanların söz, fiil veya itikaddan bir iş üzerinde şer'î hükümler üzerinde ittifakıdır*" (Urmevî, 1988, II/37) Daha sonra Sirâcuddîn el-Urmevî, Nazzâm, Şiâ ve Haricîler'in hilafına

olarak *icmâ* 'ın müslümanlar için bir delil olduğundan bahsetmektedir. (Urmevî, 1988, II/39) Daha sonra *icmâ* 'ın imkanı üzerinde duran Sirâcuddîn el-Urmevî, Şîler'in masum imam üzerine ittifâk ettiklerini fakat, *icmâ* " için tüm ümmetin ittifak etmesi gerektiğini söylemektedir. (Urmevî, 1988, II/46-47)

“*İcmâ*ın sadece masum imam zamanında olabileceğini, dolayısıyla sadece onun söylediklerinin *icmâ* ' olduğunu” iddia eden Şîâ'ya karşı Sirâcuddîn el-Urmevî, “insanı iyiliklere sevkeden ve kötülüklerden uzak tutan bir imamın varlığının lütuf olduğunu, fakat onun masum olmadığını, dolayısıyla onun sözlerinin *icmâ* 'ı kapsamadığını ve *icmâ* 'ın ümmetin kabulüne ve ittifakına bağlı olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır.” (Urmevî, 1988, II/87-88)

Sirâcuddîn el-Urmevî, daha sonra *icmâ* 'ın delil oluşunu ayet ve hadislerle temellendirmektedir. *İcmâ*ın imkanı üzerinde aklı tartışmalara değinen ve *icmâ* 'ın mümkün olduğunu söyleyenlere karşı Sirâcuddîn el-Urmevî, ümmetin hata üzerinde birleşme ihtimali olduğunu söyleyerek cevap vermekte ve *icmâ* 'ın aklı olarak delillendirilmesini kabul etmemektedir. (Urmevî, 1988, II/52) Sirâcuddîn el-Urmevî'ye göre “*Ümmetim hata üzerine ittifak etmez*” hadisi, her asırda *icmâ* 'ın mümkün olduğunu ifade etmez. (Urmevî, 1988, II/53)

Cuveynî'nin “hakkında *icmâ* ' edilmiş bir konuya muhâlefet edilemeyeceği” görüşüne de itiraz eden Sirâcuddîn el-Urmevî, “*icmâ* 'ın, kabul eden çoğunluğa rağmen, muhâlefet edilme şüphesi barındırdığını” söylemektedir. (Urmevî, 1988, II/54) Bu cümle üzerine Urmevî'nin kendi ekolü içerisinde de müstakil görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

İhtilaftan sonraki *icmâ* 'ın imkanına da değinen Sirâcuddîn el-Urmevî, Ebu Bekir'in hilafetine dair tartışmadan sonra ümmetin *icmâ* 'ını ve ümmü veledin bey'den menedilmesini, tartışmadan sonra ümmetin *icmâ* 'ına ve bunun mümkün olduğuna örnek olarak zikretmektedir. (Urmevî, 1988, II/61)

Sahabê *icmâ* 'ına da değinen Sirâcuddîn el-Urmevî, kalamcılar ile Şafîî ve bazı Hanefî fakîhlerden itirazlar olmasına rağmen, kendi zamanlarında *icmâ* 'ın varlığının mümkün olduğundan hareketle sahâbe *icmâ* 'ını ve ona bağlı hükümleri kabul etmekte ve gelen eleştirilere de cevap vermektedir. (Urmevî, 1988, II/62)

Sirâcuddîn el-Urmevî'nin temas ettiği bir diğer konu, asrın *icmâ* ' eden müctehidler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmaksızın inkırâdının (sona ermesinin) *icmâ* 'da şart olup olmadığıdır. Sirâcuddîn el-Urmevî, bazı kalamcı ve fakîhlerin aksine hocası Râzî ile beraber *icmâ* 'da inkırâdın şart olmadığı görüşündedir. (Râzî, 1997, IV/147; Urmevî, 1988, II/63) Zira Sirâcuddîn el-Urmevî'ye göre asrın inkırâdına itibar etmek *icmâ* 'ın varlığını mümkün kılmaz, çünkü nasıl sahâbe döneminde tâbiînden müctehidler var idiyse, tâbiîn döneminde de başka müctehidler bulunmaktaydı.

Sirâcuddîn el-Urmevî, *sükûtî icmâ* ' konusunu da ele almaktadır. Bir asırdaki müctehidlerden bir kısmı bir konu hakkında ittifak etse, geri kalan müctehidler de sükût etseler, ona göre *icmâ* ' tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Sirâcuddîn el-Urmevî, sükût eden müctehidlerin hem rıza hem de kabul etmeme durumunu barındıkları için, Şafîî'nin bu konudaki “sâkite söz isnâd olunamayacağı”(Şafîî, 1321, I/134) görüşünden hareketle *icmâ* 'ın gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. (Urmevî, 1988, II/66)

Sirâcuddîn el-Urmevî, *icmâ* 'u *ehl-i medîneye* de itibar edilip edilemeyeceği konusunu da ele almaktadır. Özellikle Malikîler'in delil olarak kabul ettiği bu *icmâ* 'ın, belli bir beldenin ehlini ismetle tahsis etmek anlamına geleceği, bunun da *icmâ* 'ı belli bir zamanla tahsise de yol açabileceğinden itiraz etmekte ve *icmâ* 'u *ehl-i medîneyi* delil olarak kabul etmemektedir. (Urmevî, 1988, II/70)

Sonuç

Sirâcuddîn Urmevî'nin hayatı ve usûlcülüğünü *et-Tahsîl* adlı eseri bağlamında-icmâ' konusu özelinde ele alınan bu çalışmanın sonuçları şu şekilde özetlenebilir:

(1) Urmevî'de kendi hocasının Râzi uzmanı olması hasebiyle, dolaylı olarak Râzi'den etkilenme ve usûl anlayışında bunun yansımaları olduğu görülmektedir.

(2)Urmevî'nin bu eserde usûl-i fıkıh görüşlerine yer vermesinin yanında, diğer mezhep görüşlerine de karşılaştırmalı olarak yer vermesi, muhtasarının mukayeseli bir eser olması açısından önemlidir.

(3) Urmevî, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserini sadece özetlemekle yetinmemiş, ihtiva ettiği usûl-ı fıkıh konuları ve yer verilen görüşler itibarıyla bir muhtasar metnin ötesine geçmiştir.

(4)Urmevî'nin *et-Tahsîl* adlı eserindeki yöntemini göstermek amacıyla icmâ' konusunda yapılan inceleme sonucu, icmâ' konusunda da Râzî etkisi görülmeyle beraber, bazı konularda Urmevî'nin kendi fikirlerine yer vermesi ve diğer mezheplerin görüşlerine verdiği cevaplar, Urmevî'nin müstakil bir usûl anlayışı olduğunu ortaya koymuştur. Bu anlayışın da eser üzerinde, hem usûl-i fıkıh alanında hem de mukayeseli fıkıh alanında yapılacak başka çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Çağrı, M. (n.d.). Sirâceddin el-Urmevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVII, pp. 262-264.
- Ebû Zuneyd, A. A. (1988). *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (c. I). Beyrut, Müessesetu'r-Risâle.
- el-Bağdadî, İ. P. (1920). *Hediyetü'l-Ârifîn ve Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. Tahran, Mektebetü'l-İslamiyye.
- İbn Hallikan, E.-A. Ş. (1282). *Vefeyâtu'l-Â'yân ve Enbau Ebnâi'z-Zaman* (c. I-VIII). Beyrut.
- İbnü's-Sübki, E. N. (1964). *Tabakâtu's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ* (c. I-X). Kahire, Matbaa-i Hüseyiniyye.
- Kaya, M. Cüneyt, (2012/2), “Bir Filozof Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283): Letâifu'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, c.17, s.33 1-45.
- Marlow, L. A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, *Jurist, Logician, Diplomat*. 22:3, 279-313.
- Râzî, F. M.-H. (1997). *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh* (c. I-VI). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Şafî, M. b. (1321). *Kitâbu'l-Umm*. Mısır, Matbaaatu'l-Kubra'l-Emiriyye.
- Taşköprizâde, A. b. (1968). *Miftâhu's-Saade ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûatu'l-Ulûm* (c. I-III). Kahire, Dâru'l-Kütübü'l-Hâdise.
- Urmevî, S. M. (1988). *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (c. I-II). Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.
- Yakut el-Hemevî, E. A. (1323). *Mu'cemû'l-Buldân* (c. I-VIII). Kahire.
- Zirikli, H. (1969). *el-Â'lâm:Kamus-u Terâcim* (c. I-XI). Beyrut.

EXTENDED SUMMARY

Sirâj al-Din al-Urmavî(v.682) is a Shafi'î scholar, who belonging to Urmiye which is located within the borders of Iran today. Urmavi, who started his scientific life with mental sciences, logic and philosophy, went out of his country to Egypt, Damascus and Mosul for his science education. In 1347, he came from Egypt to Konya where he served first as ambassador, then as qâdî and as a qâdî al-qudât. His teacher Kemaludin Musa b. Yunus, a master of time, is a master who has transcended Christian clergy in the Torah and Bible interpretation. It is known that Ibn Yunus studied Fahreddin Râzî's works well. It is understood that there is the influence of his teacher in Urmavî has shown interest in the works belonging to Râzî and summarizing and expounding of some works of Razi. Urmavî has many works such as logic, philosophy, usûl al-fiqh and kalam. *Latâif al-Hikma*, *Matâli al-Anvâr*, *al-Manâhic*, in the field of logic and philosophy; *Nukât*, *el-Vasâil* are the best-known works in fiqh.

Although Urmavî is known mostly for his works in the field of logic and philosophy, the work that Urmavî, which is written in the field of fiqh, is the subject of our communication. *al-Tahsîl min al-Mahsûl*, which is summarized of the work called Fahraddin Râzî's *Mahsûl*, is one of them. In this work, Urmavî includes the definitions of usul al-fiqh, and then answers them by listing the views of the opponents. The effect of Râzî in this work, which is based on the system of Râzî, is clearly visible. While Urmavî transferring Râzî's views, somewhere objects to him; by the expression of investigator Urmavî's opposition to Râzî in eighty-four places.

Al-Tahsîl is important from the point of view of giving Urmavî's views to usûl al-fiqh, as well as giving comparative to other sectarian views. We found it appropriate to examine the theme of *jima* in order to show the method of Urmavî's work named *al-Tahsîl*. Urmavî first gives the definition of *jima* and oppose to the Shi'a who claims that the innocent imam's expression is also the *jima*, which is defined as the alliance of the Muslims. Urmavî, later based on *jima* with verses and hadiths. It is quite striking that the Ummah does not allow any rational proof to the evidence of *jima* by pointing out the possibility of merging on the mistake. Another issue that Urmavî, touches is whether or not the *inkirad* is necessary in *jima* without any dispute among the müctehid who have been in the ages. Urmavî, unlike some theologians and jurists, with Râzî says that there is no requirement of *inkirâd* in *jima* Urmevi, later conveys his views on the subject of *sukûtî jima*, *jima of sahaba* ve *jima ehl al-madina*.

SİRÂCUDDİN EL-URMEVÎ'NİN (Ö.682/1283) HİLÂF İLMİNDEKİ METODU

Hadi Ensar CEYLAN¹

Özet

Fahrüddîn er-Râzî ekolünün önde gelen temsilcilerinden Sirâcuddîn el-Urmavî mantık, felsefe ve hukuk alanındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Halen yazma olarak kütüphanelerimizde mevcut olan eserlerinden biri de İslam hukukçularının tartışmalarını konu edinen hilâf alanında yazdığı en-Nüket adlı eseridir. Mensubu olduğu Şâfi'î mezhebinin kurucusu İmâm Şâfi'î ile İmâm Ebû Hanîfe arasındaki ihtilaflı beş meseleyi ele aldığı bu eserde oldukça teknik bir dil kullanan Urmavî, hilâf ilminin cedel ve münazara ilimleriyle irtibatını uygulamalı açıdan göstermektedir. Takip ettiği metot açısından mantıkî bir çizgide olduğu söylenilebilen bu eserde, onun metodunun arka planı araştırılmaya çalışılmıştır. Urmavî'nin metodunda en çok öne çıkan husus onun kavram ve önermeler arasındaki telâzum ilişkisinin kullanılmasıdır. Öyle ki Urmavî çoğu zaman muhalifinin görüşünü nassa aykırı olmakla doğrudan nitelemekte, onun iddiasının zorunlu olarak gerektirdiği sonuç ya da sonuçların çelişki ortaya çıkardığını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Urmavî, Hilâf, Nüket, 'Amîdî, Münazara

THE METHOD OF SIRÂJ AL-DÎN AL-URMAWÎ (682/1283) IN HİLÂF

Abstract

Sirâj al-Dîn al-Urmawî al-Shâfi'î who is one of the important scholars in Fahr al-Dîn al-Râzî school is known for his books about philosophy, logic and law. An-Nukat, one of his works that is still states in our libraries as a manuscript is written in the field of hilaf and subjects the discussions of Islamic jurists. He argued in this book five issues that Imam Shafi'î and Imam Abû Hanîfa have different opinions. In this article we'll try to focus on method of al-Urmawî in hilâf. It is the main feature that Urmawî refers to the necessity (talâzum) between the concepts and the propositions. Urmawî does not directly express "your opinion is contrary to the nass" as a method which is often used in Hilaf books. The direct use of talâzum is indicative of the logical evolution of the method of Hilâf. Urmawî's use of the icmâ is also remarkable. Because he directly describes his opponent's view as contrary to the icma instead of nass. Urmawî, except these two, uses the most men' and mu'ârada as methods.

Keywords: al-Urmawî, Hilâf, al-Nukat, al-'Amîdî, al-Munâzara

¹ Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, heceylan@ankara.edu.tr

Giriş

Hilâf ilmi, İslam hukukçularının tartışma yöntemlerini inceleyen bilim dalıdır. Konusunun “tartışma” olması bakımından, aynı konuyu inceleyen cedel, nazar ve âdâbu’l-bahs ilimleri ile de yakından ilgilidir. Bu adların birbirlerinin yerine sıklıkla kullanıldığı vaki olmakla beraber hilâf, özel olarak İslam hukukçularının tartışmalarına işaret etmektedir. Bu özellik cedel, nazar ve âdâb kavramlarında bulunmamaktadır.¹

Hilâf ilminin tarihî serüvenini ortaya çıkarmak için hâlâ pek çok çalışmanın yapılması gerektiği söylenebilir de İslam hukukçularının bu alanda sayısız eser kaleme aldıkları bilinen bir gerçektir. Bu kıymetli eserlerden biri de, daha ziyade mantık ve felsefe alanında yazdıklarıyla bilinen 7/13. yüzyıl Şâfi’î âlimlerinden Sirâcuddîn el-Urmevî’ye² ait olan *en-Nüket fi’l-Mesâili’l-Hilâfiyye fi’l-Fıkh* adlı eserdir. Bu çalışmanın amacı, Urmevî’nin söz konusu eserinden yola çıkılarak onun hilâf ilmindeki metodunu tespit etmektir.

en-Nüket adlı eser incelenmeden önce Urmevî’nin hayatını konu edinen çağdaş araştırmalarda, onun hilâf alanındaki eserleriyle ilgili olarak düşülen bazı hatalara yer verilmiştir.

Urmevî’nin Hilâf Alanındaki Eserleriyle İlgili Yapılan Bazı Yanlışlar

Urmevî’nin, Fahrüddîn er-Râzî’nin (ö.606/1210) *el-Mahsûl* adlı eserini ihtisar ettiği *et-Tahsil mine’l-Mahsûl* adlı kitabını doktora çalışmasına konu eden ve aynı zamanda neşreden Abdulhamîd Alî Ebû Zunejd, Urmevî’nin eserleri hakkında bilgi veren araştırmacıların çağdaş kaynaklarından. *Tahsil*’in girişinde Urmevî’nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında uzun bir çalışma yapan Ebû Zunejd, eserleri arasında *en-Nüket*’e yer vermemekte (Ebû Zunejd, 1988, I/50-66); ancak Urmevî’ye *Tehzîbu’n-Nüket fi’l-İlmi’l-Cedel* adlı bir eser nispet etmektedir (Ebû Zunejd, 1988, I/60). Muhakkik bu eserin, Şâfi’î hukukçulardan Ebû İshâk eş-Şîrâzî’ye (ö.476/1083) ait *en-Nüket* adlı eserin muhtasarı olduğunu belirtmekte ve bu bilgiyi yalnız, Urmevî’nin *Letâifu’l-Hikme* adlı eserini neşreden kişinin zikrettiğini belirtmektedir.

Mustafa Çağrırcı, Urmevî hakkında hazırladığı ansiklopedi maddesinde *Tehzîbu’n-Nüket* adlı eserin *en-Nüket fi’l-Mesâili’l-Hilâfiyye fi’l-Fıkh* şeklinde de adlandırıldığını belirterek eserin henüz yazma halinde olduğunu ve nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 3721’de kayıtlı olduğunu ifade etmektedir (Çağrırcı, 2012, XXXVII/263). Tuncay Başoğlu ise bu iki eserin birbirinden farklı olduğunu ve karıştırılmaması gerektiğini belirtmektedir (Başoğlu, 2014, s.142). *Tehzîbu’n-Nüket* adlı eserin elimize ulaşmadığı düşünüldüğünden iki farklı adla kayıt altına alınan eserlerin arasındaki ilişkiyi tam olarak tespit etmek şimdilik mümkün görünmemektedir. Ancak Ebû Zunejd’in verdiği liste açısından düşünüldüğünde en azından elimizde nüshası mevcut olan *en-Nüket fi’l-Mesâili’l-Hilâfiyye fi’l-Fıkh* adlı eserin müstakil olarak zikredilmesi gerekmektedir.

Ebû Zunejd’in bir başka hatası, Urmevî’nin eserleri arasında zikrettiği *er-Resâil fi’l-İlmi’l-Cedel* adlı kitap hakkındadır. Muhakkik, bu eserin sadece Kâtip Çelebi tarafından zikredildiğini belirtmektedir (Ebû Zunejd, 1988, I/60).³ Urmevî’nin eserleri hakkında bilgi veren çağdaş araştırmalarda da tekrarlanan (Akkanat, 2006, III/18; Başoğlu, 2014, s.142; Köroğlu, 2009, s.91) bu bilginin yanlış olduğu düşünülmektedir. Zira hilâf alanında yaptığı saygın çalışmalarla bilinen Şükrü Özen, Urmevî’nin çağdaşı olan Burhâneddîn en-Nesefî’nin (ö.687/1289) *Menşeu’n-Nazar* adlı hilâf eserini konu ettiği makalesinde İbnu’l-Ekfânî’den (ö.749/1348) nakille Urmevî’nin *el-*

¹ Hilâf ilmi hakkında detaylı bilgi için bakınız: Özen, Ş. (1998). Hilâf. (XVII/527-538). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

² Urmevî’nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Marlow, L. (2010). A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat *Al-Masâq*, 22:3, ss.279-313; Kaya, M. C. (2012). Bir “Filozof” Olarak Sirâceddîn el-Urmevî (ö.682/1283): *Letâifu’l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi *Dîvân*, Cilt: 17, Sayı: 33 (2012/2), ss.4-12.

³ Kâtip Çelebi’nin verdiği bilgi için bakınız: Kâtip Çelebi (ö.1067/1657). (1941). *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*, Ankara: Maarif Vekaleti, I/902.

Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil adlı eserini dile getirmektedir. Buna göre İbnu'l-Ekfânî, Urmevî'nin *Vesâil* adlı eserinin cedel alanında 'Amîdî (ö.615/1218) ekolüne göre yazılan eserler arasında olduğunu belirtmektedir (Özen, 1999, s.175). Özen'in tespitlerine göre İbnu'l-Ekfânî dışında Taşköprülüzâde (ö.968/1561) ve Tehânevî (ö.1158/1745) tarafından da zikredilen⁴ Urmevî'nin *Vesâil* adlı eseri, görebildiğimiz kadarıyla Urmevî'nin eserlerini konu edinen çağdaş araştırmalarda dile getirilmemektedir. Kanaatimizce Kâtip Çelebi ve çağdaş araştırmacılar tarafından *er-Resâil fi İlmi'l-Cedel* adıyla zikredilen eser *el-Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil* olmalıdır. İlginçtir *el-Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2304'te kayıtlı olan eser de Ebû Hâmid el-Gazâlî'ye (ö.505/1111) nispet edilmiştir.⁵ Halbuki *Vesâil*'in yazma halindeki nüshasında Gazâlî'ye aidiyetten bahsedilmemektedir.⁶ Eserin *el-Vesâil ilâ Tahkîki'd-Delâil* şeklinde adlandırıldığı açıkça belirtildiğine göre (Urmevî, *el-Vesâil*, 1b) bu eser, İbnu'l-Ekfânî ve diğer bilim tarihçilerinin bahsettiği Urmevî'ye ait kitap olmalıdır.

Urmevî'nin, *En-Nüket Bağlamında Hilâf Metodu*

Urmevî'nin, *en-Nüket fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye fi'l-Fıkh* adlı eseri Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya/3721'de kayıtlı mecmuanın içinde yer almaktadır.⁷ Yazar ve eser adlarında yanlışlık yapılmadığı düşünülecek olursa Türkiye yazma eser kütüphanelerinde *Nüket*'in yer aldığı mevcut tek nüsha budur. Mecmuanın girişinde, içeriğinde bulunan eserler hakkında düşünülen notlarda üçüncü sırada şu kayıt yer almaktadır: “*Nüketu'l-Hilâf li'l-Urmevî*”.⁸ *Nüket*, mecmuanın 112a-131a sayfaları arasında bulunmaktadır. Eserin başında ise besmeleden sonra şu kayıt düşülmüştür: “*Nüket fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye li Mevlânâ Kâdı'l-Kudât Sirâcu'l-Mille ve'd-Dîn el-Urmevî*” (Urmevî, *en-Nüket*, 112a). Eserde içerik hakkında bilgi veren herhangi bir mukaddimeye yer verilmemiş, “mesele” başlığı altında ihtilaf edilen konulara doğrudan geçilmiştir. Toplamda beş konu incelenmiştir: (1) Bayram ve teşrîk günlerinde oruç tutmayı adamanın (*nezr*) geçerliliği (*sıhhat*) (Urmevî, *en-Nüket*, 112a) (2) Nafile orucun bozulması halinde kaza edilmesinin gerekliliği (*lüzûm*) (Urmevî, *en-Nüket*, 115b) (3) Ramazan orucuna gündüz vakti niyet etmenin geçerliliği (*sıhhat*) (Urmevî, *en-Nüket*, 120b) (4) Alım-satım akdinde, müşterinin muhayyerlik şartı⁹ öne sürmesi hâlinde akde konu olan malın mülkiyetinin müşteriye intikali¹⁰

⁴ Tehânevî, Urmevî'nin *Vesâil* adlı kitabının cedel alanında orta genişlikteki eserlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Tehânevî, M. (ö.1158/1745) (1996). *Mevsûatu Keşşâfu Isulâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Beyrût: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, I/554. İbnu'l-Ekfânî'nin *İrşâdu'l-Kâsîd*; Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde* isimli eserlerinin ulaşabildiğimiz neşirlerinde de *Vesâil* adlı eser sehven *Resâil* şeklinde yazılmıştır. Bkz: İbnu'l-Ekfânî, M. (ö.749/1348) (1998). *İrşâdu'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Mekâsîd*. Beyrût: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, s.58; Taşköprülüzâde, A. (ö.968/1561) (1985). *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdû'âti'l-'Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I/282.

⁵ Bu eser Kâtip Çelebi tarafından Gazâlî'ye nispet edilmiştir. Bkz: Kâtip Çelebi, (1941), II/2007.

⁶ Gazâlî'nin eserleri hakkında yaptığı geniş çalışmasında Abdurrahman el-Bedevî de Gazâlî'ye böyle bir eser nispet etmemektedir. Şöyle ki *el-Vesâil* adıyla kaydettiği bir ismin, Gazâlî'nin *Minhâcu'l-'Âbidîn* adlı eserinin girişinde ona ait bir kitap olarak sunulduğundan bahsetmektedir; ancak Bedevî bu aidiyeti tespit edemediğinden *Vesâil*'e Gazâlî'nin kitapları arasında yer vermemiştir. Bkz: Bedevî, A. (1977). *Müellefâtü'l-Gazâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, s.460.

⁷ Mecmuanın içindeki diğer eserleri kısaca belirtecek olursak Nahcevanî (ö.?), *Ecvibe*; Sivâsî (ö.716?), *'Umdetu'l-Fuhûl*; Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210), *Mübâhasât*; Yazarı belli olmayan, *Risâle fi'l-Kelâm*; Yazarı belli olmayan, *Kitâbu'n-Nuhab*; Secâvendî (ö.560/1165), *Menâzilu'l-Kur'ân*; Yazarı belli olmayan, *Zubdetu'l-'Adl*. Bu eserlerden ilk ikisi tıp; üçüncüsü tartışma; dördüncüsü kelam; beşincisi feraiz; altıncısı kiraat ve yedincisi ahlak alanındadır.

⁸ Süleymaniye Ktp, Ayasofya/3721, 1a.

⁹ Muhayyerlik şartı (*hiyâru's-şart*), akde taraf olanlardan birisinin ya da her ikisinin akit yapıldıktan sonra belli bir süre içinde akdi feshetme hakkını ileri sürmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbnu'l-Humâm, K. (ö.861/1457) (2003). *Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, VI/276; Şîrâzî, E. (ö.476/1083) (2001). *el-Mühezzebe fi'l-Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfi'î*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, III/13.

¹⁰ İslam hukukçuları akitte muhayyerlik şartının öne sürülmesinin akdin tamamlanmasına engel olduğunu düşündüklerinden, muhayyerlik süresince akde konu olan malın mülkiyetinin kime ait olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları mülkiyetin bayie; bazıları ise müşteriye ait olduğunu öne sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz:

(Urmevî, *en-Nüket*, 125a) (5) Mu‘âvada¹¹ akitlerinde meclis muhayyerliği¹² hakkının varlığı (Urmevî, *en-Nüket*, 129a).

Öncelikle eserde konuların işlenişindeki yöneme bakılacak olursa Urmevî'nin, ele aldığı beş meseleyi kendi içinde dört başlık hâlinde incelediği söylenebilir. Birinci olarak müellif, kendi mezhebi açısından söz konusu meseledeki görüşünü dile getirmektedir. Örneğin ilk meseleye şöyle başlamaktadır: “Bayram günü ve teşriik günlerinde oruç tutmayı adamak geçerli (*sahîh*) değildir.” (Urmevî, *en-Nüket*, 112a) Görüşünü dile getirdikten sonra Ebû Hanîfe'nin buna muhalif olduğunu belirtmekte ve ikinci başlık olarak kendi delillerini “*lenâ*” ifadesi ile zikretmektedir (Urmevî, *en-Nüket*, 112a). Üçüncü başlıkta “*fe in kile*” ifadesi yer almakta ve müellif bu başlık altında hasmın itirazlarını aktarmaktadır (Urmevî, *en-Nüket*, 112a-113a). Dördüncü ve son başlıkta ise “*fe l-cevâb*” ifadesini kullanarak hasmın itirazlarına cevap vermektedir (Urmevî, *en-Nüket*, 113a-115b). Bu dörtlü başlıklandırma, beş meselenin tamamında mevcuttur. Farazi olarak müellifin, bir münazara meclisi tesis ettiği düşünülecek olursa bahsedilen bu dört başlık sırasıyla şöyle nitelendirilebilir: (1) İddia (2) İspat (3) İtiraz (4) Cevap. “İddia” tek cümleden oluştuğu için içerikteki yöntem açısından değerlendirmeye konu edilmeyecektir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında sırasıyla Urmevî'nin “ispat” yöntemi, “itiraz” ve “cevap” yöntemi ele alınacaktır.

Urmevî'nin “İspat” Yöntemi

Urmevî'nin ispat yöntemindeki en belirgin husus, *nass*'a doğrudan müracaatın olmamasıdır. Bilindiği gibi fıkıh usûlü ilminde şer'î deliller sıralanırken öncelikle Kitâb ve Sünnet'e yer verilmektedir. İslam hukukçuları, furû kitaplarında da kendi görüşlerini temellendirirken öncelikle konu hakkındaki ayet veya hadislere dayanmaktadırlar. Hatta tıpkı Urmevî'nin kullandığı ifade ile “*lenâ*” lafzını kullanmak ve ardından destekleyici bir ayet veya hadise yer vermek yerleşik bir yöntem olmuştur. Bir hilâf metni olarak *Nüket*'te ise “*lenâ*” ifadesini hiçbir meselede ayet veya hadis takip etmemektedir. Urmevî, ele aldığı ilk dört meselede hasmın iddiasının *telâzum* yoluyla ortaya çıkardığı sonucu öncelikle dile getirmekte (Urmevî, *en-Nüket*, 112a, 115b, 121a, 125a) ve bu sonucun *tenâkuz*, *tenâfi*, *icmâ'a aykırılık* gibi durumları meydana getirmesi nedeniyle geçersiz olacağını ifade etmektedir. Bu yöntemde bilhassa *telâzum* ilişkisinin sıklıkla gündeme getirilmesi dikkat çekicidir. Tabiri caizse hasım, kendi iddiasının sonuçları ile yargılanmaktadır. Müellif beşinci meselede ise yine *telâzum* ilişkisi kurmakta ama bu sefer hasmın değil kendi iddiasının üzerinden akıl yürütmektedir. İspata şöyle başlamaktadır: “Meclis muhayyerliğinin sabit olmasını gerektiren şey (*melzûm*) tahakkuk ettiğine göre meclis muhayyerliği de tahakkuk etmiş demektir.” (Urmevî, *en-Nüket*, 129a) Dikkat edilecek olursa burada da *lâzum-melzûm* ilişkisi açıkça dile getirilmektedir. Urmevî'nin bütün meselelerde *lâzum-melzûm* ilişkisini aktif şekilde kullanması, benimsediği hilâf metodunun bir özelliği olarak görülebilir. Bu metot, salt fikhî delillere odaklanmaktan çok, bütün ilimlerde kullanılabilir aklı çıkarımlara dayanmaktadır. Hilâf ilmi tarihinde ‘Amîdî metodu olarak bilinen bu metodun, öne çıkan metinlerinden biri olan ve *en-Nüket*'e nazaran hilâf ilminin teorik çerçevesiyle daha fazla ilgilenen Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fusûl*'ünde *telâzum* ilişkisinin özel bir fasıl olarak ele alınması (Pehlivan ve Ceylan, 2015, ss.44-46) manidardır. Urmevî'nin *en-Nüket*'te yaptığını,

Şîrâzî, (2001), III/21; Kâsânî, E. (ö.587/1191) (2003). *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertîbi'sh-Şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, VII/285.

¹¹ Mu‘âvada, akde taraf olanların karşılıklı bedel değişiminde bulunmaları anlamına gelmektedir. Zıttı olan *teberru'* ise taraflardan birinin, karşılık almaksızın temlikte bulunmasıdır. Alım-satım akdi bir tür mu‘âvada iken, hibe akdi ise *teberru'* akitlerine örnektir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Karâfî, Ş. (ö.684/1285) (1994). *ez-Zehîra*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, VI/241, 243.

¹² Meclis muhayyerliği, akde taraf olanların akit meclisinden ayrılmadıkları sürece akdi feshetme haklarını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kâsânî, (2003), VII/190.

dönemin hilâf tartışmalarına hâkim olan usulün uygulaması olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyoruz.¹³

en-Nüket'te *nass*'a doğrudan müracaatın olmaması açısından birinci ve ikinci meseleler örnek verilebilir. Birinci meselede Urmevî, hasmın iddiasının gerektirdiği bir sonucun (ki bu sonuç, Urmevî'nin ıstılâhâtında lâzım olarak adlandırılmaktadır), *tenâkuza* yol açtığını *nass* üzerinden göstermektedir (Urmevî, *en-Nüket*, 112a). Başka bir tabirle Urmevî hasmın iddiasını, doğrudan *nass*'a aykırı olmakla itham etmeyip, iddianın kabulü hâlinde ortaya çıkan sonucun neden bir *tenâkuza* yol açtığını *nass* üzerinden temellendirmektedir. İkinci meselede de benzer şekilde hasmın iddiasının *tenâfi*'ye¹⁴ yol açtığını *nass* ile temellendirmektedir (Urmevî, *en-Nüket*, 116a).

Urmevî'nin ispat yönteminde bütün meselelerde ortak olarak müracaat ettiği bir diğer dikkat çekici husus *icmâ'a aykırılık* iddiasıdır (Urmevî, *en-Nüket*, 112a, 115b, 121a, 125a, 129a). Müellif, yine hasmın iddiasının gerektirdiği sonuçlardan birisinin *icmâ* ile kabul edilen bir hususa aykırı olduğunu ortaya koymaktadır. Diyebiliriz ki Urmevî'nin *icmâ'a* müracaatı, *nass*'lara müracaatından daha fazladır. Bunu iki açıdan değerlendirebiliriz: (1) *İcmâ'*, esasında *nass*'lardan elde edilen bilginin kesinliğini sağladığından, farklı yorumlara konu olabilecek bir ayetin ya da sübutu hakkında tartışmalara yol açan hadisın kullanımından daha etkilidir. (2) *İcmâ'*, kelime olarak ihtilaf'ın zıddı olduğundan hilaf esnasında hasmın iddiasının *icmâ'a* aykırılığının dile getirilmesi, bu iddianın tabiri caizse "herkesin kabul ettiği şey" ile çeliştiğinin söylenmesi anlamına gelmektedir ki bunun etkisi de oldukça fazladır.

Urmevî'nin "İtiraz" ve "Cevap" Yöntemi

Urmevî eserin müellifi olduğundan aslında kendisi, ispatı yapan konumundadır. Burada itirazlar, hasmın söylemesi mümkün olan şeyler bağlamında "*fe in kîle*" ifadesi ile dile getirilmektedir. Muhtemel itirazları seçip metne yerleştiren Urmevî olduğundan itiraz yöntemi de müellife nispet edilmektedir.

Urmevî'nin kullandığı başlıca iki itiraz yöntemi bulunmaktadır: (1) *Men'* (2) *Mu'âraza*.¹⁵ Her ne kadar müellif bu kavramları tanımlamasa da kavramları kullanma şekline onların mahiyetini anlamak mümkündür. Urmevî *men'* kavramını, müddeinin öncüllerinden herhangi birini kabul etmemek anlamında kullanmaktadır. Örneğin ilk meselede ispat sadedinde müddei, hasmın iddiasının iki ayrı sonuçtan birini zorunlu olarak gerektirdiğini belirterek bu sonuçların *tenâkuza* ya da *icmâ'a* aykırılığa yol açacağını ifade etmektedir. Hasım, müddeinin "iki ayrı sonuçtan birini zorunlu olarak gerektireceği" iddiasını kabul etmediğini şöyle ifade etmektedir: "[bu ikili ayrıma dair] inhisar kabul edilemez (*memnû*)." (Urmevî, *en-Nüket*, 112a) Dikkat edileceği üzere Urmevî bizzat *men'* kavramını kullanmaktadır. Hasımın, müddeinin öncüllerinden herhangi birini kabul etmemesi anlamında sıklıkla "*lâ nusellim*" ifadesi metinde yer almaktadır (Urmevî, *en-Nüket*, 112b, 114a, 114b, 125b).

¹³ Urmevî'nin hilaf alanındaki bir diğer eseri *el-Vesâil* ise tıpkı Nesefî'nin *Fusûl*'ünde olduğu gibi tartışmanın teorik çerçevesi ile ilgilidir. Urmevî, bu eserin girişinde kitabını bir mukaddime ve dört ana bölüme ayırdığını ifade etmekte ve bu bölümlerde sırasıyla şu konuları ele alacağını bildirmektedir: (1) Mukaddime (öncül) davası ve buna delil getirme (2) Mukaddime'ye mu'âraza ve buna verilecek cevap (3) Hüküm davası ve buna delil getirme (4) Hüküm'e (sonuç) mu'âraza ve buna verilecek cevap. Bkz: Urmevî, *el-Vesâil ilâ Tahkiki'd-Delâil*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa/2304, 1b-2a. Bu bakımdan Urmevî'nin *en-Nüket*'teki uygulamasının teorisini *el-Vesâil*'de görmek mümkündür.

¹⁴ Nesefî, tıpkı *telâzum* kavramında olduğu gibi *tenâfi* kavramını da özel bir başlık altında incelemiştir. Bkz: Pehlivan ve Ceylan, (2015), ss.47, 48.

¹⁵ Şükrü Özen'in verdiği bilgiye göre Şemseddin el-İsfehânî (ö.688/1289), *el-Kavâ'idu'l-Kulliyeye* adlı eserinde Buhara ekolü ve muhakkiklerin tamamına göre tartışmadaki makbul soruların *men'* ve *mu'âraza* olduğunu belirtmektedir. Özen, (1998), s.531. "Muhakkik" kavramının Fahreddin Râzî ekolü için kullanıldığını düşünecek olursak bu ekole mensup âlimlerin önde gelenlerinden olan Urmevî'nin hilaf kitabındaki bu yöntemi, İsfehânî'nin değerlendirmesini doğrular niteliktedir. Muhakkik ve tahkik kavramı için bkz: Başoğlu, (2014), ss.20, 21.

Urmevî, hasmın dilinden, ispat sadedinde dile getirilen öncüllere itiraz ettikten sonra ikinci itiraz yöntemini, yani *mu'ârazayı* kullanmaktadır. Müellifin kullandığı şekliyle *mu'âraza*, müddeinin öncülleriyle ilgilenmeksizin iddia edilen hükmün nass ya da *ma'kûl*¹⁶ ile çatıştığını göstermektedir. Beş meseleden dördünde, itirazın son hamlesi olarak Urmevî açıkça *mu'ârazayı* dile getirmektedir.¹⁷ Sadece dördüncü meseledeki itirazda *mu'âraza* kavramı kullanılmadan şu ifadeler yer verilmiştir: “Diyelim ki zikrettikleriniz mülkiyetin müşteriye intikal ettiğine delâlet etmiş olsun, yine de bizim lehimize sizin iddianızı reddeden hususlar bulunmaktadır.” (Urmevî, *en-Nüket*, 126a) Burada itirazın *mu'âraza* olduğunu gösteren şey, hasmın “diyelim ki” ile başlayan cümlesinde müddeinin öncüllerini kabul ettiğini varsaymasıdır. Müellifin kullanımında *mu'âraza*, tabiri caizse öncülle değil sonuçla ilgilendiğinden bu itirazın da *mu'âraza* olması uygundur.

Urmevî, hasmın itirazlarına cevap verirken yine *men'* ve *mu'âraza* itirazlarını sırasıyla ele almaktadır. *Men'* bağlamında ya öncül hakkında daha detaylı bilgi vererek doğruluğunu savunmakta (Urmevî, *en-Nüket*, 113a, 113b, 114a) ya da hasmın *men'* esnasında dile getirdiği yeni iddianın da *telâzum* ilişkisi açısından geçersizliğini ortaya koymaktadır (Urmevî, *en-Nüket*, 113b). *Mu'âraza* iddiasında ise ya *mu'âriz* olan nass'ın, itiraz edilen meseleyi kapsamadığını belirterek cevap vermekte (Urmevî, *en-Nüket*, 114b, 119a) ya da *mu'âriz* olan kıyasların iddia edilen mesele ile aralarındaki farktan ötürü geçersizliğini belirtmektedir (Urmevî, *en-Nüket*, 115b, 120a).

¹⁶ Burada *ma'kûl* kavramı kıyas anlamında kullanılmaktadır. Fıkıh usulü literatüründe de *ma'kûlün* kıyas anlamındaki kullanımı oldukça yaygındır. Fahreddîn Râzî ekolünden Âmidî'nin, şer'î delillerin mahiyetini anlatırken sarf ettiği şu sözleri bu açıdan manidardır: “Kıyâs ve istidlâl'in özü, nass veya icmâ'da var olanın *ma'kûlüne* sarılmaktan ibarettir.” Bkz: Âmidî, S. (ö.631/1233) (2005). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I/136.

¹⁷ Bazı küçük farklarla hepsinde şu ifade yer almaktadır: “[Öncüllerinize yaptığımız tüm bu itirazlardan] sonra, zikrettikleriniz nass veya *ma'kûle mu'ârizdir*.” Bkz: Urmevî, *en-Nüket*, 113a, 117a, 122a, 130a.

Sonuç

Urmevî'nin hilâf alanında elimize ulaşan tek eseri olan *en-Nüket* bağlamında yapılan bu çalışmanın sonuçları olarak şunlar sıralanabilir: (1) *en-Nüket*'in, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin aynı adla kaleme aldığı hilâf eserinin ihtisarı olduğu kanaatine varılmamıştır. Zira Şîrâzî'nin eseri, Urmevî'ye nazaran oldukça iptidai düzeyde kalmaktadır.¹⁸ Urmevî, gerek hilaf metodu gerek içeriği açısından müstakil bir eser kaleme almıştır. (2) Urmevî, *en-Nüket* adlı eserinde hilaf ilminin teknik terimlerini yoğun olarak kullanmasına rağmen bu terimlerin tanımlarına yer vermemiştir. Bu nedenle eser, hilaf ilminin teorisini değil uygulamasını ortaya koyan bir çalışma olarak görülmelidir. (3) Hilâf ilminin tarihsel süreci açısından değerlendirildiğinde Urmevî'nin, 'Amîdî metodunu takip ettiği söylenebilir. Zira Urmevî'nin *en-Nüket*'te kullandığı delillerin çoğu, sırf İslam hukuku ilmine mahsus delillerden olmayıp bütün ilimler için geçerli olan mantıkî delillerdendir. (4) Urmevî'nin hilâf ilmindeki metodunun teorik çerçevede daha mükâmil şekilde belirlenebilmesi için yine onun *el-Vesâil* adlı, münazara ilminin kurallarını konu edinen eserine müracaat edilmelidir. Böylelikle hilaf ilminin teori ve pratiği Urmevî özelinde ortaya çıkarılmış olacaktır.

¹⁸ Şîrâzî'nin *en-Nüket* adlı eseri ile Urmevî mukayesesi için "nafile orucun, ifsadı halinde tamamlanması" ile ilgili bölüme bakılabilir: Şîrâzî, E. (ö.476/1083) (1425). *en-Nüket fi'l-Mesâili'l-Muhtelefi fihâ Beyne'sh-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe*, Tahkik: İmân bnt. Sa'd 'Abdullah et-Tuveyrîkî (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, ss.422-424; Urmevî, *en-Nüket*, 115b-120b.

Kaynakça

- Akkanat, H. (2006). *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)* (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Âmidî, S. (ö.631/1233) (2005). *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Başoğlu, T. (2014). *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Bedevî, A. (1977). *Müellefâtü'l-Gazâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât.
- Çağrııcı, M. (2012). Sirâceddin el-Urmevî. (XXXVII/262-264). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebû Zunejd, A. A. (1988). *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (Muhakkikin girişi). Beyrût: Muessesetu'r-Risâle.
- İbnu'l-Ekfânî, M. (ö.749/1348) (1998). *İrşâdu'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Mekâsîd*. Beyrût: Mektebetu Lubnân en-Nâşirûn.
- İbnu'l-Humâm, K. (ö.861/1457) (2003). *Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Karâfî, Ş. (ö.684/1285) (1994). *ez-Zehîra*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Kâsânî, E. (ö.587/1191) (2003). *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kâtib Çelebi (ö.1067/1657). (1941). *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Ankara: Maarif Vekaleti.
- Kaya, M. C. (2012). Bir "Filozof" Olarak Sirâceddin el-Urmevî (ö.682/1283): *Letâifu'l-hikme* Bağlamında Bir Tahlil Denemesi *Dîvân*, Cilt: 17, Sayı: 33 (2012/2), ss.4-12.
- Köroğlu, B. (2009). Risâletün fi'l-Farki Beyne Nev'ayı'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm" (Muhakkikin girişi) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36/1.
- Marlow, L. (2010). A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat *Al-Masâq*, 22:3, ss.279-313.
- Özen, Ş. (1998). Hilâf. (XVII/527-538). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özen, Ş. (1999). İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar *Makâlât*, Sayı: 2, ss.171-198.
- Pehlivan, N. ve Ceylan, H. E. (2015). Adâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-Fusûl'ü *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 56/2, ss.1-75.
- Şîrâzî, E. (ö.476/1083) (2001). *el-Mühezzeb fi'l-Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfi'î*. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem.
- Şîrâzî, E. (ö.476/1083) (1425). *en-Nüket fi'l-Mesâili'l-Muhtelefi fihâ Beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, Tahkik: İmân bnt. Sa'd 'Abdullah et-Tuveyrîkî (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Câmi'atu Umî'l-Kurâ.
- Tehânevî, M. (ö.1158/1745) (1996). *Mevsûatu Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Beyrût: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn.



Taşköprüzâde, A. (ö.968/1561) (1985). *Miftâhu's-Sa'âde ve Mısbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-'Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

Urmevî, S. (ö.683/1283). *el-Vesâil ilâ Tahkiki'd-Delâil*. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 2304, vr.1-45.

Urmevî, S. (ö.682/1283). *en-Nüket fi'l-Mesâili'l-Hilâfiyye fi'l-Fıkh*. Süleymaniye Ktp, Ayasofya, no: 3721, vr.112-131.

EXTENDED SUMMARY

The thirteenth century is very important in terms of fuqaha's disputation (Hilâf) in the history of Islamic thought. Hilâf books which we have seen in the Islamic literature from the earliest times have already reached a technical language in this century. This technical language is heavily influenced by logic. Sirâc al-Dîn al-Urmawî al-Shafî'î (d.683 / 1283), one of the most prominent Muslim logicians of the 13th century, wrote two important books in Hilâf: *al-Nukat* and *al-Wasâil*. In this work we will try to evaluate Urmawî's method of Hilâf in the context of *al-Nukat*.

It is known that there are two main methods in Hilaf science: Bazdawî (11th century) method and 'Amîdî (13th century) method. While the Bazdawî method has systematized the disputation with the instruments of Fiqh; the 'Amîdî method' has developed the techniques of Hilâf to be used not only in Fiqh but also in other fields. This development in Hilâf can be read along with the logic. Ghazālî, if we would say it in terms of the Usûl al-Fiqh, made the logic prolegomena and then the concepts of logic used more intensively in this field. The most obvious thing that appears in Urmawî's work, *al-Nukat*, is that the concepts of logic have been used intensively.

al-Nukat, which is currently found in our manuscript libraries, contains five controversial issues between Imam Shafi'i and Imam Abu Hanifa. Three of these issues are about fasting, two about sales contracts. Urmawî, at the beginning of each issue, expresses his view on the subject, then justifies his opinion. After that he expresses objections that can be directed by the Hanefi denomination and then answers these objections.

It is the main feature that Urmawî refers to the necessity (talâzum) between the concepts and the propositions. Urmawî does not directly express "your opinion is contrary to the nass" as a method which is often used in Hilaf books. The direct use of talâzum is indicative of the logical evolution of the method of Hilâf. Urmawî's use of the icmâ is also remarkable. Because he directly describes his opponent's view as contrary to the icma instead of nass. Urmawî, except these two, uses the most men' and mu'ârada as methods.

TÂCUDDÎN EL-URMEVÎ'NİN (V. 653) HAYATI VE USÛL ANLAYIŞI (EL-HÂSİL MÎNE'L-MAHSÛL ADLI ESERİ BAĞLAMINDA)

Hatice ALSAÇ¹

Özet

Hakkında kaynaklarda oldukça az bilgi bulunan Tâcuddîn el-Urmevî (v. 653), İslam Hukuk Usûlü'nde oldukça önemli kaynaklardan biri olan er-Râzî'nin (v. 606) el-Mahsûl adlı eserini ihtisar etmiş ve çalışmasını el-Hâsıl mine'l-Mahsûl olarak isimlendirmiştir. el-Urmevî, eserde konuları sistematik bir şekilde ele almaktadır. Konuya başlarken ilgili kavramları tanımlamakta, ardından ayrıntılara geçmektedir. Eserde farklı görüşlere de yer veren el-Urmevî, konulara dair kendi görüşlerini ve delillerini, dayanakları ile birlikte ifade etmektedir. Zaman zaman Şâfi'î mezhebinde yerleşmiş bazı görüşlere ve hocası er-Râzî'nin bazı görüşlerine muhalefet eden el-Urmevî, kendine has usûl anlayışını da el-Hâsıl adlı eseri ile ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: el-Urmevî, Usûl-i Fıkh, er-Râzî, eş-Şâfi'î, Nesh

TÂC AL-DÎN AL-URMAWÎ'S (653) LIFE AND HIS UNDERSTANDING OF ISLAMIC LEGAL METHODOLOGY (USÛL AL-FIQH) IN THE CONTEXT OF HIS WORK AL-HÂSİL MIN AL-MAHSÛL

Abstract

Tâc al-Dîn al-Urmawî (653), who has little knowledge about him in the sources, is known for his work called al- Hâsıl mine'l-Mahsûl, which he summarized er-Râzî's (606) al-Mahsûl. al-Mahsûl is one of the most important sources of Islamic Law. al-Urmawî deals with the subjects in his work in a systematic way. At the beginning of the subject, he defines the concepts and then details the topics. al-Urmawî, who has also included different views on the work, expresses his opinions and arguments about the issues together with his bases and sources. He occasionally opposes es-Shafi'i's and er-Râzî's some views. He reveals his own sense of method with his work al-Hâsıl min al-Mahsûl.

Keywords: al-Urmawî, Usûl al-Fiqh, er-Râzî, es-Shafi'î, Nash

¹ Öğr. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi e-mail: alsach@ankara.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in nüzulü ile birlikte doğan Fıkıh İlmi, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan yeni durumlar, karşılanması gereken ihtiyaçlarla birlikte büyük bir gelişme göstermiştir. Esasında ilk dönemlerden itibaren zımnen bir yönetime sahip olduğu söyle Fıkıh İlminin yöntem arayışları sonraki dönemlerde somut ürünler vermiştir. Bu alanda ilk eser telif edenin kim olduğu hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte günümüze ulaşan ilk usûl eseri olan İmam Şâfi'î'nin (v. 204) *er-Risâle* adlı eseri, bu somut ürünlerin ilklerindedir. Usûle dair çalışmalarda, mezheplerin teşekkülünün ardından sistemleşme çabaları ile birlikte, farklı yöntemler geliştirilmiş ve usûl yazımında Fukahâ, Mütakellimîn ve Karma Metod olarak isimlendirilen üç temel metod öne çıkmıştır. Tümevarım yöntemini esas alan Fukahâ metodu, daha çok Hanefî usûlcüler tarafından uygulanmış, bu metoda göre yazılan eserlerde furû'dan hareketle bir usûl yapılandırmasına gidilmiştir. Mütakellimîn metodu, tümdengelim yöntemine göre bir gelişme göstermiş ve usûl kuralları temelinde bir yol çizilmiştir. Karma metod ise bu iki yöntemi birleştirmeyi esas alarak bir gelişim göstermiştir.

İlgili metodların, ilerleyen dönemlerde daha da geliştiği ve bu gelişimin telif edilen eserlere de yansıdığı görülmektedir. Mütakellimin metoduna göre telif edilmiş, Usûl-i Fıkıh'ta önemli bir yere sahip olan, üzerine pek çok şerh çalışması yapılmış *er-Râzî*'nin *el-Mahsûl* adlı eserini, makalemizde ele alacağımız isim olan Tâcuddîn el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* isimli bir eserde ihtisar etmiştir. Ancak Tâcuddîn el-Urmevî'nin bu çalışması sadece bir özet niteliğinde değildir. Eser incelendiğinde Tâcuddîn el-Urmevî'nin usûle dair kendi görüşlerine de rastlanmaktadır. Bu çalışmada el-Urmevî'nin usûle dair metoduna yer verilmeye çalışılacaktır. Ancak Tâcuddîn el-Urmevî'nin usûl anlayışının eser ile birlikte bütün yönleriyle incelenmesi çalışmanın sınırlarını aşacağından, bu çalışmada öncelikle Tâcuddîn el-Urmevî'nin hayatı ile ilgili kısa bir başlık açacak ardından da konuya dair genel bilgileri verdikten sonra, Tâcuddîn el-Urmevî'nin usûle dair görüşlerini *hukm* ve *nesh* konuları özelinde verilecektir.

Tâcuddîn El-Urmevî'nin (V. 653) Hayatı

El-Urmevî lakabı ile tanınan pek çok isim bulunduğu zaman zaman isim, eser, hoca, öğrenci bağlantılarında karışıklıklara rastlanılmaktadır. Özellikle Tâcuddîn el-Urmevî ile Sîrâcuddîn el-Urmevî'nin (v. 682) ve eserleri *el-Hâsıl* ve *et-Tahsîl*'in pek çok kaynakta karıştırıldığını görülmektedir (Koca, 2000, XXII/511; Koca, 2003, XXVIII/392; Başoğlu, 2012, LXII/178).

Hayatına dair kaynaklarda oldukça az bilgi bulunan Tâcuddîn el-Urmevî'nin tam adı Muhammed b. el-Huseyn/el-Hasen b. 'Abdillâh el-'Allâme Tâcuddîn Ebu'l-Fadl el-Urmevî'dir (ez-Zehebî, 1993, XXIII/334; İbn Kâdî Şuhbe, 1407, II/120). Urmevî nisbeti, Azerbaycan'da eski, tarihi bir şehir olan Urmiye'de doğmuş olmasındandır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, I/61). Tâcuddîn el-Urmevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, I/62, 63).

Uzun yıllar Şerafuddîn İkbâl eş-Şerâbî tarafından kurulan Şerâbiyye medresesinde müderrislik yaptığı bilgisi kaynaklarda yer alan Tâcuddîn el-Urmevî'nin (Kâdî Şuhbe, 1407, II/107; Nâci Ma'rûf, 1967, 164), Bağdat'ta yaşadığı ve orada vefat ettiği rivayet edilmektedir (İbn Kâdî Şuhbe, 1407, II/120). Vefat tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, Tatar vakiasından (Kaynaklarda Moğol İstilasası olarak geçmektedir) önce vefat ettiğinin kesin olduğu ve hicri 653 yılında vefat ettiği görüşü ağırlık kazanmaktadır (ez-Zehebî, 1993, XXIII/334; İbn Kunfuz, 1978, I/322; Başoğlu, 2012, LXII/178).

Hocaları ve Öğrencileri

Tâcuddîn el-Urmevî'nin, Fahrüddîn er-Râzî'ye öğrencilik yaptığı, onun önde gelen öğrencilerinden olduğu rivayet edilmektedir (ez-Zehebî, 1993, XXIII/334; İbn Kâdî Şuhbe, 1407, II/120). er-Râzî'ye ne kadar süre öğrencilik yaptığı ve er-Râzî'den başka hangi âlimlerden ders aldığı ise bilinmemektedir.

Tâcuddîn el-Urmevî'nin öğrencileri arasında zikredilen isimlerden en meşhuru, Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (v. 688)'dir. el-İsfahânî, er-Râzî'nin *Mahsûl*'üne *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi 'İlmi'l-Usûl* adlı bir şerh yazmıştır (İbn Kâdî Şuhbe, 1407, II/220).

Eserleri

Tâcuddîn el-Urmevî'nin kaynaklarda adı geçen ve günümüze ulaşan tek eseri, er-Râzî'nin *Mahsûl*'üne yazmış olduğu ihtisar olan *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*'dür. Tâcuddîn el-Urmevî bu eseri, Ebû Hafs b. 'Umer b. Sadru's-Sa'îd eş-Şehîd el-Vezzân'ın isteği üzerine yazdığını ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/16-17; Başoğlu, 2012, LXII/178).

Tâcuddîn el-Urmevî'nin, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* adlı eserini hicri 614 yılında tamamladığı rivayet edilmektedir. Tâcuddîn el-Urmevî, er-Râzî'nin *el-Mahsûl* isimli eserinin ihtisarı olan (Kâtip Çelebi, 1941, I/1615-1616) *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* adlı eserinde, *Mahsûl*'ü mânâ açısından değil lafız açısından özetlediğini belirtmekte, eserde çokça tekrar edilen ve az ihtiyaç duyulan meseleler dışında herhangi bir çıkartma yapmadığını, deliller arasından en açık; itirazlar arasından da en kuvvetli olanlara yer verdiğini açıkça ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/17). *el-Hâsıl*'ın yararlanılan baskısı, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî tarafından 3 cilt halinde yayımlanmış ve 'Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî tarafından tahkik edilmiştir.

Tâcuddîn El-Urmevî'nin El-Hâsıl Mine'l-Adlı Eseri ve Usûl Anlayışı

Tâcuddîn el-Urmevî'nin *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* adlı eseri usûl açısından genel olarak incelendiğinde, öncelikle konuların sistematik bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Tâcuddîn el-Urmevî konuya, ilgili kavramların tanımlarını vererek başlamakta ve ardından ayrıntılara girmektedir.

Tâcuddîn el-Urmevî, ele aldığı konularla ilgili varsa farklı görüşlere ve görüş sahiplerinin delillerine yer vermektedir. Tâcuddîn el-Urmevî, farklı görüşlere değinirken görüş sahiplerinin isim ve mezheplerini de açık bir şekilde zikretmektedir. Tâcuddîn el-Urmevî, konu ile ilgili görüşleri zikrederken, karşı görüş sahiplerinin delillerine de ayrıntılı bir şekilde yer vermekte ve varsa karşı delillerini ve kendi itirazlarının dayanaklarını da sunmaktadır. Eser, bu yönüyle usûle dair bilgiler içermenin yanında, mezhepler arası görüşlere de yer veriyor olması açısından da oldukça kıymetlidir.

Tâcuddîn el-Urmevî'nin, Şâfi'î mezhebine mensup olduğu bilinmekle birlikte, eseri incelendiğinde, herhangi bir şekilde mezhep taassubunda olmadığı, yeri geldiğinde İmam Şâfi'î'nin görüşlerine karşı çıkarak kendi görüşüne dair delillendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

Eserin tamamını bahsi geçen açılı da göz önünde bulundurarak incelemek bu çalışma için oldukça geniş kapsamlı olacağından, biz Tâcuddîn el-Urmevî'nin usûle dair görüşlerini *hukm ve nesh* konuları özelinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Tâcuddîn El-Urmevî'ye Göre Hukm Ve Hukmun Taksîmi

Tâcuddîn el-Urmevî eserine oldukça uzun bir mukaddime ile başlamaktadır. *el-Kelâm fi'l-Mukaddimât* başlığını koyduğu bu kısımda Usûl-i Fıkh'ın tanımı, Usûl-i Fıkh'ın ihtiyaç duyduğu *ilim, zan, nazar* gibi konulara yer vermektedir (er-Râzî, 1979, I/91-112; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/17-23).

Tâcuddîn el-Urmevî, *hukm* konusu ile ilgili ön bilgilere de eserinin mukaddimât kısmında yer vermektedir. Tâcuddîn el-Urmevî *hukmu*: "Allah'ın mükellefin fiillerine yönelik

iktidâi veya tahyîri hitâbidir.” şeklinde tanımlamaktadır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/24). Daha sonra tanımdaki *iktidâi* ifadesi ile *cezûm* ile birlikte olup olmamasına göre *vâcib* ve *mendûbu* kastettiğini belirtmektedir. *İktidâu'l-adem* ifadesini de *cezûm* ile birlikte olup olmamasına göre *haram* ve *kerâhe* için kullanmaktadır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/24). Tâcuddîn el-Urmevî, *tahyîr* ifadesi ile de *mübâhı* kastettiğini belirtmektedir (er-Râzî, 1979, I/107- 112; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/24).

Tâcuddîn el-Urmevî, hitâbın ya bir fiilin vucûd veya ademi arasında tercihi ya da iki taraf (vucûd ve adem) arasında eşit şekilde olduğunu ifade etmektedir. O’na göre *vâcib*; “*Terk edenin mutlak olarak zemmedildiği şeydir.*” (er-Râzî, 1979, I/117; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/28). Benzer bir yaklaşım el-Bâkillânî’de (v. 403) de görülmektedir. el-Bâkillânî tanımda neden kınama ifadesini kullandığını, kınamanın nâciz bir şey olduğu, cezada ise şüphe bulunduğunu ifade ederek açıklamaktadır (el-Bâkillânî, 1998, I/293; el-Cuveynî, 1400, I/308-310). er-Râzî de Allah cezayı affedebileceğinden, tanımdaki kınama ifadesinin ceza ifadesinden daha uygun olacağını ifade etmektedir (er-Râzî, 1979, I/118).

Tâcuddîn el-Urmevî *hukm* konusunda Hanefîler’in *farz* ve *vâcib* arasında gözettileri ayrımına (es-Serahsî, 1953, I/110) da değinmekte ve esasında *farz* ve *vâcib* arasında herhangi bir fark bulunmadığını, bu konudaki tartışmanın lafzî (dil ile ilgili) olduğunu belirtmektedir. (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, I/28-29).

Tâcuddîn el-Urmevî, *mendûbun sünnet* olarak da isimlendirildiğini belirterek: “*yerine getirenin övüldüğü, terk edenin ise kınanmadığı şey*” şeklinde tanımlamaktadır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/30). Tâcuddîn el-Urmevî’nin *haram* ve *mekrûh* tanımları da *vâcib* ve *mendûb* ile aynı doğrultudadır.

Tâcuddîn el-Urmevî, *mübâhı* da *hukmün* kısımları arasında zikretmekte ve *mübâhı*: “*Yapan ya da terk eden kişi için övgü ya da yergi olmaksızın iki tarafa da izin verilen şeydir.*” şeklinde tanımlamaktadır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/30). Bu tanım el-Bâkillânî ve el-Gazâlî’nin (v. 505) de tercih ettiği bir tanımdır (el-Bâkillânî, 1998, I/288; el-Gazâlî, 2011, I/196).

Usûl-i Fıkıh’ta *vad’î hukm* olarak da ifade edilen, *sebeb*, *şart*, *mâni*, *sıhhat*, *fesâd* gibi bazı ahkâmın tanımın dışında kaldığını belirten Tâcuddîn el-Urmevî, bunun sebebini, bunların *şer’î hukm* olmadığı, *şer’î hukmlerin* i’lâmı olduğu şeklinde açıklamaktadır (er-Râzî, 1979, I/110-111;137-142; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/25-26; 33-34; es-Subkî, 2004, I/114; Beyânîmî, 1970, 25 vd; Garyânî, 1989, 17 vd; Cum’a, 2006, 45-48; Elbâhuseyn, 2010, 15-33).

Tâcuddîn El-Urmevîye Göre Nâsîh Ve Mensûh

Tâcuddîn el-Urmevî’nin *neshe* dair vermiş olduğu ilk tanım mütekaddimîne ait olduğunu belirttiği: “*Zaman bakımından sonra gelen ve önceki hitap ile sabit olan hükmün kaldırılmasıdır ki eğer bu hitâb olmasaydı ilk hitâb devam edecekti*” şeklindeki tanımdır (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/436-437). *Neshe* dair bu tanıma, el-Cuveynî (v. 478) herhangi bir aidiyet belirtmeksizin yer vermektedir (el-Cuveynî, 1996, II/452). Bu tanım, el-Gazâlî’nin *Mustesfâ*’sında *neshe* dair vermiş olduğu tanımdır (el-Gazâlî, 2011, I/273). er-Râzî ve es-Subkî (v. 756), kime ait olduğu belirtilmemiş olan bu tanıma el-Bâkillânî’ye atfetmektedir. (er-Râzî, 1979, III/423; es-Subkî, 2004, II/1083) el-Gazâlî ve er-Râzî, tanıma verdikten sonra, tanımda geçen şartlara ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. (el-Gazâlî, 2011, I/273; er-Râzî, 1979, III/423-425) el-Gazâlî, tanımda “önceki hitâb” kaydının bulunma nedenini, “ibadetlerin ilk defa vâcib kılınışının nesh olarak adlandırılmaması” olarak açıklamaktadır. Tanımdaki “*hukmün kaldırılması*” kaydının konulma nedeni, “tanımın *nedb*, *kerâhe*, *ibâha* gibi bütün *hukm* çeşitlerini kapsadığının anlaşılması için”dir. Tanımda “*şâyet bu hitâb olmasaydı hukm*, ilk hitâbla sabit olarak kalacaktı” ifadesinin bulunma nedeni, “*neshe* hakikatinin ‘kaldırma’ olması”dır. Zira eğer ilk *hukm* sabit olmasaydı, ikinci *hukm* de kaldırıcı olmayacaktı. “Zaman bakımından daha sonra gelen” kaydının konma

nedeni, “ikinci hitâbın, kaldırıcı olması için, ilk *hukmün* vârid olup uygulamaya konmasından sonra vârid olmasının gerekiyor oluşu”dur (el-Gazâlî, 2011, I/273).

Tâcuddîn el-Urmevî, yukarıda aktarılan tanımı bâtil olarak vasıflandırmakta ve birkaç açıdan gerekçelerini açıklamaktadır. O’na göre, *nâsih* ve *mensûhun* hitâb olma zorunluluğu yoktur ve Rasulullah’ın fillerinden bir fiil de *nâsih* olabilir. (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437) Ayrıca Tâcuddîn el-Urmevî’ye göre *nesh*, hakikatte kaldırma anlamı taşımamakta, hükmün süresinin bittiğini ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437).

Tâcuddîn el-Urmevî’ye göre neshe dair en uygun tanım: “*Sabit olmuş şer’î bir hükmün süresinin bittiğini kendisinden sonra gelen şer’î bir tarikle beyân eden şer’î bir tariktir.*” şeklindedir (er-Râzî, 1979, III/428; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437). Bu tanıma benzer bir tanım: “*İbâdetin müddetinin inkıdamı belirten hitâbdır.*” şeklindedir ve fukahâyâya atfedilmektedir (es-Serahsî, 1953, II/54; el-Gazâlî, 2001, I/274).

Tâcuddîn el-Urmevî, tanımda geçen ifadeleri açıklamaktadır. O’na göre şer’î tarik ifadesi kullanıldığında, bu ifade Allah’ın ve Râsul’ün sözlerini kapsadığı gibi Rasul’ün fiillerini de kapsamaktadır (er-Râzî, 1979, III/428; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437). Tâcuddîn el-Urmevî tanımda “*şer’î hükmün süresinin bittiğini açıklar*” ifadesi kullanıldığında, *istishâb* ile sabit olmuş olan hükümlerin dışarıda tutulduğunu ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437). Tanımda *terâhi* ifadesinin kullanılması da *gâye*, *şart* ve *istisnâ* ile kayıtlanmanın *nesh* olmadığını ifade etmektedir (er-Râzî, 1979, III/430; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437).

Tâcuddîn el-Urmevî tanıma dair açıklamalarının ardından neshin el-Bâkillânî’ye göre “*raf’/kaldırma*” (er-Râzî, 1979, III/430; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/437); Ebû İshâk’a¹ göre “*ilk hükmün süresinin bittiğini beyân*” (er-Râzî, 1979, III/431; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/438) olduğunu söylemekte ve tercih edilenin Ebû İshâk’ın görüşü olduğunu ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/438).

Hukumlerin Neshi İle İlgili Bazı Meseleler

Eserinin genelinde görülen yöntemi, nesh konusunda da uygulayan Tâcuddîn el-Urmevî, neshe dair vermiş olduğu tanımlar ve açıklamaların ardından konu ile ilgili detaylandırmaya gitmektedir. Bu bağlamda konunun devamında hukmler arasında neshin vukuu konusunda bazı meseleleri ele almaktadır.

Sünnet’in Sünnet ile Neshi: Tâcuddîn el-Urmevî, *mütevâtir sünnetin* kendi misliyle, *haber-i vâhidin* kendi misliyle ve *mütevâtir sünnetle neshinin* câiz olduğu; *mütevâtirin haber-i vâhidle neshinin* ise câiz ve vâki olmadığını ifade etmektedir (er-Râzî, 1979, III/495-498; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/455). Bu konuda usûlcüler arasında ihtilaf olduğu bilinmektedir (el-Bâcî, 1995, I/423 vd; el-Cuveynî, 1400, 1307-1309; el-Gazâlî, 2001, I/307).

Kur’ân’ın Neshi: Tâcuddîn el-Urmevî’ye göre Kur’ân’ın misli ile *neshi câizdir* (er-Râzî, 1979, III/508; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/457). Tâcuddîn el-Urmevî, *sünnetin Kitâb; Kitâb’ın da mütevâtir sünnet ile neshinin câiz olduğunu* ifade etmekte ve eş-Şâfi’î’nin² bunu reddettiğini aktarmaktadır (er-Râzî, 1979, III/508-530; Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/457-462).

Nass Üzerine Ziyâde: Tâcuddîn el-Urmevî’nin *nesh* ile ilgili olarak değindiği bir diğer tartışmalı konu *nass üzerine ziyâde* meselesidir (es-Sekafi, 1984, 32 vd). Hanefiler’e göre *nass üzerine ziyâde nesh* anlamına gelmektedir (es-Serahsî, 1953, II/82). *Nass üzerine ziyâdenin nesh* olmayıp, açıklayıcı ya da *tahsis* veya *takyid* edici olduğu görüşünde olanlar da bulunmaktadır (el-Bâcî, 1995, I/416-417; el-Cuveynî, 1400, II/1309-1311; el-Âmidî, 2005, III/154 vd; es-Subkî,

¹ İbrâhîm b. Ahmed Ebû İshâk el-Mervezî (v. 340).

² İmam Şâfi’î, Kur’ân’ın ancak Kur’ân; Sünnet’in de ancak Sünnet ile neshedilebileceğini ifade etmektedir. O’na göre sünnet ile belirlenmiş bir hüküm konusunda Allah başka bir şey bildirirse, peygamber Allah’ın bildirdiği şey konusunda yeni bir hüküm koyacak ve böylece önceki sünnetini nesheden yeni bir sünneti olduğunu bildirmiş olacaktır. Muhammed b. İdris eş-Şâfi’î (v. 204), *er-Risâle*, Dâru’t-Turâs, Kâhira 1979, ss. 108-110.

2004, 1141, 1142). Tâcuddîn el-Urmevî, konuyu Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (v. 436) incelediği açılardan ele alarak açıklamaktadır. (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/466). O'na göre eğer ziyâde sonradan gelmişse ve herhangi bir şeyi nefyediyorsa, bu durum da şer'î bir delille biliniyorsa bu *nesh* tir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/466). *Muzil* olan şeyin *haber-i vâhid* veya *kıyâs* olup olamayacağı konusuna da değinen Tâcuddîn el-Urmevî, burada eğer izâle edilen şey (*muzâl*), *istishâbın* gereği ise bunun *câiz* olduğunu, *kat'î bir nassın* gereği ise *câiz* olmadığını ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/466).

İbadetin Bir Kısımının veya Şartının Neshi: İbâdetin bir kısmının, *şartlarından* bir *şartının neshedilmesinin*, ibâdetin *neshi* olup olmadığı konusunda ulemâ arasında ihtilaf bulunmaktadır (el-Bâcî, 1995, I/415-416; er-Râzî, 1979, III/556-559). Bazı usûlcüler, bu durumun ibadetin kendisinin değil bir kısmının *neshi* anlamına geldiği; bazıları ise ibadetin aslının *neshi* anlamına geldiği görüşündedir (el-Âmidî, 2005, III/160). Tâcuddîn el-Urmevî, *şart* ve *meşrûtu*n birbirinden ayrı iki ibadet olduğunu ve dolayısıyla bunun *nesh* olmadığını ifade etmektedir (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/469). O'na göre bu durum, ikisinden birinin parçasının *neshedilmesi* anlamına gelmektedir ve ancak bu *tevilde nesh* olarak isimlendirilmesi doğrudur (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/470).

Sahâbînin Sözü ile Nesh: Sahâbînin, “*Şu hukm neshedilmiştir.*” demesinin o *hukmün neshedildiğine* dair bir delil olup olmadığı konusu tartışmalıdır. (el-Bâcî, 1995, I/433; el-Gazâlî, 2001, I/311; el-Âmidî, 2005, III/163; er-Râzî, 1979, III/566-567). Tâcuddîn el-Urmevî bu konuda, sahabînin *nesh*e dair bu ifadesinin kesin bir sonuca varma noktasında bir şey ifade etmeyeceğini, doğrusunu Allah'ın bildiğini söylemekle yetinmektedir. (Tâcuddîn el-Urmevî, 2001, II/471).

Sonuç

Hukm ve nesh konuları özelinde usule dair görüşlerine ve bu görüşleri ele alış metoduna değinmeye çalışılan Tâcuddîn el-Urmevî'nin *el-Hâsıl* adlı eseri incelendiğinde, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin özeti olmakla birlikte, özet olmayı aşan bir çalışma olduğu görülmektedir. Urmevî'nin *Mahsûl*'ü özetlemekle yetinmeyerek, yeri geldiğinde konu ile ilgili kendi görüşlerine yer vermesi, Şâfi'î mezhebine mensup olmakla birlikte, zaman zaman mezhebine muhalif görüşlerini ifade etmesi ve bu görüşlerini savunması, kendine has bir usûl anlayışı olduğunu açıkça göstermektedir.

Tâcuddîn el-Urmevî'nin *el-Hâsıl* adlı eserinin, kendisinden sonraki usûl çalışmalarında referans olarak alındığı görülmektedir. Usûl-i Fıkıh çalışmalarında oldukça sık müracaat edilen kaynak eserlerimizden el-Beydâvî'nin (v. 685) *Minhâcu'l-Vusûl* ve el-İsnevî'nin (v. 772) *Nihâyetu's-Sûl* adlı eserlerinde Tâcuddîn el-Urmevî'nin *el-Hâsıl*'ından yararlanılmış olması gerçeği, Tâcuddîn el-Urmevî'nin ve eserinin kıymetini gösteren önemli noktalardandır.

Eserin öne çıkan bir yönü de farklı mezhep ve isimlerin görüşlerine de yer vermesidir. Bu açıdan eser, yapılacak mukayeseli çalışmalar için başvuru kaynakları arasındadır.

Urmevî'nin *el-Hâsıl* adlı eseri, Usûl-i Fıkıh'ın alanına giren hemen her konuyu ihtiva etmekte ve bu yönüyle ayrıntılı bir şekilde yapılacak olan akademik çalışmalar için malzeme sunmaktadır.

Kaynakça

- el-Âmidî, S. (2005). *el- İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût.
- el-Bâcî, E. (1995). *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l- Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût.
- el-Bâkillânî, E. (1998). *et-Takrîb ve'l- İrşâdu's-Sagîr*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût.
- Başoğlu, T. (2012).“Tâcuddîn el-Urmevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul, LXII/178-179.
- el-Beyânûnî, M. (1970).*el-Hukmu't-Teklîfî fî's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Felâh, Dımaşk.
- el-Cum'â, M. (2006). *el-Hukmu's-Şer'î 'inde'l-Usûliyyîn*, Dâru's-Selâm, Kâhira.
- el-Cuveynî, E. (1400). *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Ensâr, Kâhira.
- el-Cuveynî, E. (1996). *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût.
- Elbâhuseyn, Y. (2010). *el-Hukmu's-Şer'î*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd.
- el-Garyânî, S. (1989). *el-Hukmu's-Şer'î beyne'n-Nakl ve'l-'Akl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût.
- el-Gazâlî, E. (2011). *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût.
- İbn Kâdî Şuhbe, E. (1407). *Tabakâtu's- Şâfi'iyye*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût.
- İbn Kurfuz, E. (1978). *Kitâbu'l- Vefeyât*, Dâru'l-İkâme, Beyrût.
- Kâtip Çelebi, H. (1941). *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Matbaatu Vekâleti'l-Me'ârif, İstanbul.
- Koca, F. (2000). “İsfahânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 2000, XXII/511-512.
- Koca, F. (2003).“el-Mahsûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 2003, XXVII/391-392.
- Ma'rûf, N. (1977). *el-Medârisu's-Şerâbiyye bi Bağdâd ve Vâsıt ve Mekke*, Dâru's- Şâb, Kâhira.
- el-Mâzerî, E. (2001). *İdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût.
- er-Râzî, F. (1979). *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, Câmi'atu el-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd.
- es-Serahsî, E. (1953). *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır.
- es-Subkî, T. (2004). *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru İbn Hazm, Beyrût.



eş-Şâfi'î, M. (1979). *er-Risâle*, Dâru't-Turâs, Kâhira.

el-Urmevî, T. (2001). *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. 'Abdusselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrût.

ez-Zehebî, M. (1993). *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şu'ayb el-Ernâvûd), Muessesetu'r- Risâle, Beyrût.

EXTENDED SUMMARY

Tâc Al-Dîn al-Urmawî, who has little knowledge about him in the sources, is known for his work called *al-Hâsil mine'l-Mahsûl*, which he summarized Râzi's *al-Mahsûl*. *Mahsûl* is one of the most important sources of Islamic Law. This work is called a summary. However, when the work is examined, it is understood that it is not just a summary. We find Urmawi's own opinions and objections to some opinions in this work.

Urmawi deals with the subjects in his work in a systematic way. At the beginning of the subject, he defines the concepts and then details the topics. Urmawî, who has also included different views on the work, expresses his opinions and arguments about the issues together with his bases and sources. He occasionally opposes Shafi'i's and Râzi's appearances. This shows that Urmawî has his own views and is not afraid to express these views.

Urmawî clearly refers to the names and sects of opinion holders when referring to different opinions. While Urmawî expresses his views on the subject, he also provides a detailed description of the opinions of the opposing viewers. Urmawî also provides the basis for opposing arguments and objections to the contested issues. The work is also very valuable in that it includes information about inter-sectarian views as well as Usûl al-Fiqh.

When we examine the work, we find a lot of data that will determine Urmawi's understanding of the Islamic Legal Methodology. He reveals his own sense of method with his work *al-Hâsil min al-Mahsûl*.

We see that Urmawi's *al-Hâsil* is taken as a reference for later works. For example, Beydâwî in his work *Minhâcu'l-Vusûl* and Isnawî in his work *Nihâyetu's-Sûl* benefited from *al-Hâsil* of Urmawi . This situation shows the value of Urmawi and his work.

Urmawî's *al-Hâsil* contains almost every subject that falls into the field of Usûl al-Fiqh and offers material for academic studies to be done in detail.

MANZÛM BİR METNİN RİVAYET KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME: MOLLA HALİL es-SİİRDÎ'NİN NEHCÜ'L-ENÂM İSİMLİ ESERİNDE RİVAYETLERİN ETKİSİ

Bayram KANARYA¹

Özet

Molla Halil es-Siirdî (1754-1843) Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Kulpik köyünde dünyaya gelmiş ve farklı İslamî ilimlerde eser telif etmiş bir âlimdir. Es-Siirdî aynı zamanda hadis ilmi ile de hususi olarak ilgilenmiş ve İbn Hacer'in Nüzhetun'n-Nazar isimli hadis usulüne dair eserini, bugün elimizde mahtût olarak da bulunan Usûlu'l-Hadîs adıyla ihtisar etmiştir. Eserleri içerisinde hem medrese ehli hem de halk tarafından en fazla rağbet görmüş olanı, 271 beyitten oluşan Nehcü'l-Enâm isimli eseridir.

Bu eserde başta itikad, ibadet, nübüvvet, ahlak ve tasavvuf olmak üzere birçok konu manzum bir şekilde ve halkın anlayabileceği akıcı bir üslup ile ele alınmıştır. Onun bu eseri telif ederken hadis birikiminden istifade ettiğini ve bazı hadislerde geçen hususları edebî bir dille aktardığını söylemek mümkündür. Bu çalışmada eser tetkik edilmiş, hangi beyitlerin hangi hadislerden mühlhem olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın yapılmasındaki temel amaç ise eserin muhtemel bazı hadis kaynaklarını tespit etmek ve rivayet haritasını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Molla Halil, Nehcü'l-Enâm, Rivayet Kaynakları

AN INVESTIGATION ON RESOURCES OF NARRATIVE FOR A POETIC TEXT: EFFECT OF HADITHS ON MULLAH KHALİL es-SIIRDÎ'S WORK NAMED NAHCU'L-ANÂM

Abstract

Mullah Khalil es-Siirdî (1754-1843) was born Kulpik village linked to county Hizan that located in province Bitlis. He is a scholar who wrote works in different disciplines. He interested to hadith especially and summarized İbn Hacer's work Nüzhetu'n-Nazar in his book called Usûlu'l-Hadîs that is available as a manuscript (handwritten). The most famous of his works on madrasah and mind people is Nahcu'l-Anâm book which composed of 271 couplets.

In this work approached many topics for example belief, worship, prophecy, principle and Islamic mycticism etc. with poetry and a method the people can understand. It is possible to say when he was writing this book, he benefited from his hadith accumulation. Es-Siirdî explained the meaning of some hadiths as a literary language in this work at the same time. In this study, the work is examined and it was emphasized which hadiths could be inspired. The main purpose of this study is identify to some possible sources of hadith and some narration map.

Keywords: Hadith, Narration, Molla Khalil, Nahcu'l-Anâm, Sources of Narrative

¹ Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com

Giriş

İslam, ilme ve ilim ehline büyük değer vermiştir. Hz. Peygamber (sav) her fırsatta muhataplarını ilme ve ma'kûl/ma'rûf olana davet etmiştir. Mekke'deki Dâru'l-Erkâm ve Medine'deki Suffa müesseseleri, kurumsal anlamda Kur'an'ın öğrenildiği ve müzâkere edildiği birer mekân olarak sonraki kuşaklarda teşekkül edecek olan birçok eğitim kurumuna ilham vermiştir. Hz. Peygamber'den sonra gerek ashab arasında gerekse de sonraki dönemlerde bu marifet ve hikmete olan ilgi inkitaya uğramadan devam edegelmiştir. Bununla birlikte ilim ehli sadece ilim öğrenmekle kalmamış, çoğunlukla hasbenillah bâbından birçok talebe yetiştirmişler ve dinî eğitim ve öğretimin yapıldığı kurumların açılmasına da öncülük etmişlerdir.

Medrese ehli ve medreseler böyle bir eğitim serüveninin halkası olarak tezahür etmiş ve halk nezdinde de muteber bir konum elde etmişlerdir. İslah edilmesi noktasında bazı eleştirileri hak etse de bu kurumlardan başta Arap dili olmak üzere tefsir, hadis ve belagat alanında hatırı sayılır düzeyde alim yetişmiş ve bu alimler toplumun aydınlatılması noktasında önemli bir görev üstlenmişlerdir. Doğu ve Güneydoğu'da da bu işlevi gören birçok medrese, çoğunluğu köylerde olmak üzere kasabalarda ve diğer yerleşim yerlerinde ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Klasik medrese eğitimini almış ve bu birikimi ile sadece müderris düzeyinde değil müellif düzeyinde de bir çok eser telif etmiş alimlerden biri Molla Halîl es-Siirdî'dir. es-Siirdî (ö. 1750/1843), sarf, nahiv, belagat, mantık, münâzara, tefsir hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelam, tecvid ve tasavvuf dallarında eser yazmıştır. (Öncü, 2013a, s.366). Çoğunluğu mahtût olan bu eserler üzerinde son zamanlarda araştırmalar hız kazanmış, akademik düzeyde de bu yönde gayretler husûle gelmiştir. Ömer Pakiş'in *Molla Halîl es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans, 1996), Necdet Karakaya'nın *Bir Dilci Olarak Molla Halîl es-Siirdî* (Yüksek Lisans, 2006) ve Mustafa Öncü'nün *Molla Halîl es-Siirdî'nin "Basîratu'l-Kulûb fî Kelâmi Allami'l-Guyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi* (Doktora, 2013) adlı çalışmalarının yanı sıra birçok tebliğ ve makale de kaleme alınmıştır.

es-Siirdî, sadece entelektüel düzeyde çalışmalar kaleme almamış, aynı zamanda halkın itikad ve inanç esaslarını konu alan eserler de telif etmiştir. Bu eserlerin başında klasik medrese usûlünde Melâ Huseyni Bateyî'nin *Mewlûda Nebî* isimli eserinden hemen sonra talebeyi inanç, ahlak ve amel bakımından donanımlı hale getirmek amacıyla okutulan onun *Nehcü'l-Enâm* isimli eseri gelmektedir. Bu eser hemen her medresede olan ve şiir yönünü de yansıtacak şekilde tatlı nağmeler eşliğinde okutulan bir eserdir. Bu çalışmada mezkûr eserin rivayetlerden ne derecede etkilendiği başka bir ifade ile hadislerin bu eser üzerindeki yansımaları ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Zira İslam inancına dair malumatın yer aldığı bir eserde, gerek lafız düzeyinde gerekse de mana düzeyinde hadislerden mülhem pasajların olmaması neredeyse imkânsızdır. Bunu yaparken manzûm bir şekilde yazılan eserin tetkik edilmesi neticesinde bulunan beyitler, anlamının örtüştüğü *muhtemel* rivayetler ile birlikte ortaya koyulmaya ve bu rivayetlerin geçtiği hadis kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır. Molla Halîl es-Siirdî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bazı bilgiler verildikten sonra onun *Nehcu'l-Enâm* isimli eseri tahlil edilecektir.

Molla Halîl Es-Siirdî'nin Hayatı

Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1976) *el-A'lâm* ve Ömer Rıza Kehhâle (ö.1987) *Mü'cemu'l-Müellifîn* isimli eserlerinde onun hakkında bazı bilgilere yer vermişlerdir. Buna göre Molla Halîl'in asıl ismi Halîl b. Hüseyin el-Ömerî ve nisbesi el-İs'irdî olup 1754 doğmuş ve 1843'de vefat etmiştir. Şafii mezhebine müntesip olan aynı zamanda bu mezhebin fukahasından addedilen müellif, birçok ilim dalında uzmanlığa sahip olmuş ve bu ilimleri okutmuştur. (Kehhâle, 1957, I/683; Ziriklî, 2002, I/317)

Kaynaklar onun doğum yeri olarak Bitlis'in Hizan ilçesinin Kulpik köyünü göstermektedir. Bu köy, bugünkü resmi kayıtlarda Süttaş Köyü olarak kayıtlıdır. Molla Halil'in ilk hocası, babası Molla Hüseyin b. Molla Halit el-Kolatî'dir. Daha sonraları babası onu Tillo'ya ilim tahsil etmek üzere götürmüştür. Babası oğlu Molla Halil'i ilmî tedrisata vermek üzere *Ma'rifetnâme* isimli eserin müellifi olan Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin yanına götürmüş ve o da "Allah sana çok ilim, salih amel ve uzun ömür nasib etsin" şeklinde ona dua etmiştir. (Pakiş, 1996a, s.7) Molla Halil, Tillo'dan sonra Müks'e (Bahçesaray) geçmiş, bir süre burada ilim tahsil ettikten sonra tekrar Hizan'a, oradan da Cizre'ye geçmiştir. Nihayetinde İmadiye müftüsü Molla Mahmud'dan icazetini almıştır. Uzun bir ilmî tedrisat ve telif faaliyetinden sonra Siirt'te 1843 yılında vefat etmiştir. (Öncü, 2013a, s. 21,22, 24)

Birçok kimseden ders alan müellifin bazı hocalarının isimleri şöyledir: Molla Ramazan el-Hazvinî, Sofî Hüseyin el-Karasevî, Molla Ahmed el-Hâfiz, Molla Mahmud el-Helenzî, Molla Muhammed b. Molla Ahmed el-Kevnâsî, Molla Abdulhadi el-Arvasî, Molla Hüseyin el-Hoşabî, Şeyh Ferruh. (Öncü, 2013a, s. 23)

Eserleri

Klasik medrese geleneği içerisinde ders gören talebeler, müderris olduklarında medrese eğitim sisteminde belirlenmiş olan eserleri okutmak ile iktifa etmişlerdir. Ancak bu çizginin dışına çıkan bazı alimler de olmuştur. Tedris ve telifi (eser yazma) cem' eden kişilerin başında Molla Halil gelmektedir. Zira o hem yıllar boyu belli bir sistematiğe oturan geleneksel eserleri ders vermiş hem de farklı konularda kimi zaman ihtisar ve şerh kimi zaman dirayet bağlamında birçok eser yazmıştır.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi (ö. 1924) *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde onun hakkında şu ifadeler yer vermiştir: "Âlimlerin değerlilerinden yüksek bir zat olduğuna eserleri şahiddir. Cezanî'de doğmuştur. İlk tahsilinin başlangıcında, pederi Molla Hasan'ın delaletiyle (Ma'rifetnâme) sahibi İbrahim Hakkı Efendi'nin duasına mazhar olmuştur..." (Bursalı M.T., 1915, s. 409)

Molla Halil anlaşıldığı üzere birçok eser kaleme almış ve interdisipliner bir yöntem takip etmiştir. Aşağıda zikredileceği gibi onun farklı ilim dallarında birden fazla eser telif etmiş olması bunu kanıtlamaktadır. Başta Arap dili olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve tecvid alanlarında eser telif eden Molla Halil'in bazı eserlerini şöyle sıralamak mümkündür (Bursalı M.T., 1915, s. 409-410; Öncü, 2013b, s.24-36; Pakiş, 1996, s.16-17):

Arap Dili ve Belâgatı ile ilgili eserleri: *el-Kâfiyetu'l-Kübrâ fi'n-Nahv, el-Kamûsu's-Sânî fi's-Sarfi ve n-Nahvi' ve'l-Me'ânî, el-Manzûmetu'z-Zümürüdiyye Nazmu Telhisi'l-Miftâh, Risâletun fi'l-Mecâz ve'l-isti'âre.*

Tefsir ile ilgili eseri: *Basîretu'l-Kulûb fi Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb.*

Hadis ile ilgili eserleri: *Kitabun fi Usûli'l-Hadis* (Mehmet Bilen bu eser ile ilgili olarak 14-17 Eylül 2017 tarihleri arasında Diyarbakır'da gerçekleştirilen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde "*Siirtli Molla Halil ve Hadis Usulüne Dair Eseri*" isimli bir tebliğ sunmuştur.), *Zubdetu mâ fi Fetâva'l-Hadis, Tabakatu'r-Ricâl.*

Fıkıh ile ilgili eserleri: *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, Risâletun Sağîretun fi'l-Ma'fuvât.* Kalam ile ilgili eserleri: *Te'sîsu Kavâidi'l-Akâid 'alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-'Avâid, Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid, Muhtasaru Şerhi's-Sudûr fi Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr, Mulahasu'l-Kavâti' ve'z-Zevâcir fi mâ Tekellemû 'ala's-Segâir ve'l-Kebâir.*

Tasavvuf ile ilgili eserleri: *Minhâcu's-Sünneti's-Seniyye fi Âdâbi Sulûki's-Süfiyye, Nubzetu Mevâhibi'l-Ledunniyye fi's-Şatahâti ve'l-Vahdeti'z-Zâtiyye, Risâletun fi Menâkibi Şeyh Ahmed.*

Tecvid ile ilgili eserleri: *Risâletun fi İlmi't-Tecvid* (Bu eser ile ilgili olarak Edip Çağmar'ın, *Molla Halil el-İs'irdî'nin 'Risâletün Fî İlmi't-Tecvid' Adlı Eseri* isimli bir makalesi

bulunmaktadır. Bkz. Çağmar, 2000, s. 153-161), *Diyâu 'l-Kalbi 'l-Arûfi fi 't-Tecvîd ve 'r-Resmi ve Ferşi 'l-Hurûf, Şerhu Manzûmeti 'ş-Şâtibi fi 't-Tecvîd*.

Nehcü'l-Enâm'ın Muhtevası

Eserde giriş veya dîbâce kabilinden bir bölüm bulunmamaktadır. Manzûm ve oldukça akıcı bir üslup ile yazılan eser Kürtçe kaleme alınmış ve 271 beyitten oluşmuştur. Eserin daha çok halka yönelik yazıldığı *Nehcü'l-Enam* isminden de anlaşılmaktadır. Zira “nehc”, yol, yöntem ve metod anlamına; “Enâm” ise halk manasına gelmektedir. Ahmed Hilmi el-Kûgî ed-Diyarбекrî bu esere *Rehberi Avam Şerhâ Nehcü'l-Enâm* ismi ile bir şerh yazmıştır. el-Kûgî'nin şerhine *Rehberi Avam* ismini vermiş olması da eserin ismi ile anlam yönünden uyumluluk arz etmektedir.

Molla Halîl her ne kadar eserine bir giriş yazmadıysa da eserinin sonunda hangi saikle bu eseri telif ettiğini mahlası ile beraber açıklamıştır:

ولی او بفرمانا اخ خوه بو (Beyit no:260) خلیلی کو اف طرز بضاعت نبو

Halîli kû ev terz bidâet ne bû We lê ew bi fermânâ exê xwe bû

Bu beyitten Molla Halîl'in bu eserini kardeşinin ısrarı sonucu kaleme aldığı anlaşılmaktadır. el-Kûgî de –kesin olmamakla birlikte- kardeşi Molla İsmail'in ondan özellikle küçük çocukların faydalanacağı ve şahsi farzları ihtiva eden manzûm bir eser yazmasını talep ettiğini, bundan sonra Allah'ın da kendisine bir kabiliyet bahsettiğini ve bu eseri yazdığını ifade etmiştir.(el-Kûgî, s.76)

Eserin ilk mısraları, müellifin aynî (bireysel) farzları öğretme amacıyla bu eseri telif ettiğini göstermektedir:

ژبو فرض عینانه مرد ملیح (Beyit no:1) تو گوهدیره نطق و بیانا فصیح

Tu guhdêre nutk û beyan a fesîh Ji bo ferdê 'eynâne merdê melîh

Eserde birçok bölüm başlığı bulunmakta ve her bölüm başlığının altında kimi zaman kısa, kimi zaman da farklı konulara dair uzunca malumat sıralanmaktadır. Birçok farklı konunun birlikte zikredilmiş olması, eseri okuyan kimselere muhtelif konularda mesaj verme ve onları bu yönde donanımlı hale getirme amacına matuf olmalıdır. Çoğunluğu itikada ait konuların oluşturduğu bu eserde, tasavvuf ve âdâba dair başlıklar da ele alınmıştır. Eserdeki bölüm başlıklarını şöyle sıralamak mümkündür: Farz-ı Ayn İbadetler, Selbî Sıfatlar, Ezeli Yedi Sıfat, Melâike Bahsi, Risâlet Bahsi, Hz. Peygamber'in Şemâili, Mi'râc Bahsi, Ru'yetullah, Peygamberlerin Birbirinden Üstün Olması, Peygamberlerin Sayısı, Duanın Tesiri, Devlet Başkanının Atanması, Cuz'î İhtiyar, Kıyamet Alametleri, Kabirdeki Sual ve Kıyamet, Mezhep İmamları, Tasavvuf ve Ahlak (en uzun bölümdür), Allah Yolunda İlim Elde Etmek, Yedi Azanın Görevi, Yemek Âdâbı, Giyinme Âdâbı ve Namaz Âdâbı.

Molla Halîl'in bu eseri üzerine Ali Nebi Sâlih ed-Desûkî *el-Molla Halîl es-Siirdî ve Menhecuhu Fi İsbâti 'l Akâidi 'l-İslamiyeti min Hilâli Manzûmetihi Nehcu'l-Enam* ve Cüneyt Gökçe *Molla Halîl es-Siirdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tekfîr Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseri İle Sınırlı)* isimli çalışmaları ile onun bu eserdeki İslam akaidine yönelik düşüncelerini tahlil etmişlerdir.(Memduhoğlu, 2008, s. 5; Gökçe, C. 2015, s. 76-96)

Müellif, bütün Müminlerin ve anne-babalarının af edilmesini ve Hz. Peygamber'e tabi olarak cennete girmelerini niyaz ederek eserini hitama erdirmiştir. Söz konusu duygular şöyle ifade edilmiştir (el-Kûgî, s. 77):

دگل ای کو بو مه بیژیت دعان

(Beyit no:270) مه و دائو باب همی مؤمنان

بی جنتی تابع مصطفی

(Beyit no:271) عفوکی الهی بصدق و صفا

Me û dâ û babê hemû Mü'minan
'Efûkî îlahî bi sıdk û sefaDi gel ê ko bo me dibêjit duan
Bi bî cennetê tabîê Mustefa**Nehcü'l-Enâm'da Rivayetlerin Tesiri**

Nehcü'l-Enâm, muhteva bakımından zengin bir konu çeşitliliğine sahiptir. Farklı disiplinlerin birçok alanına ait bilgi içermesi nedeni ile bu eserin İslamî literatürde ikinci kaynak olan hadislerden gerek mana gerekse lafız bakımından bağımsız olarak yazılmış olması nerdeyse imkânsızdır. Diğer taraftan müellifin yukarıda belirttiğimiz gibi hem hadis usûlü hem de hadislere dair bazı eserlerinin var olması, onun hadis kültürünün zengin olduğunu ortaya koymaktadır.

Molla Halîl'in birçok ayetten mülhem beyitleri de bulunmaktadır. Örneğin İhlas suresinde geçen "...*Ne doğurmuştur ne de doğmuştur. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.*" (İhlâs sûresi, 112/3-4) ayetlerindeki mana, veciz bir şekilde şöyle ifade edilmiştir (el-Kûğî, s.6):

(Beyit no:14) نه اولاد و زوجت نه باب و نه دا نه همکوف موت و زوالا خدا

Ne ewlâd û zewcet ne bâb û ne dâ Ne hemkûf û mevt û zewâla xweda

Bu bölümde Molla Halîl'in gerek doğrudan gerekse de mana itibarı ile işaret ettiği ama hadis olduğunu bildirmedığı yerler tespit edilmiş ve bunlar *muhtemel* rivayetler eşliğinde sıralanmıştır. Rivayetlere delalet eden bütün pasajları ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından, bazı örnekler üzerinden konu işlemek tercih edilmiştir. Şârih el-Kûğî de müellifin muradını bazı ayet ve hadislerle açıklamıştır. Yeri geldiğinde şerhten yararlandığımızı ama şârihin temas etmediği birçok pasajın rivayet kaynaklarının tarafımızdan tespit edildiğini ifade etmek isteriz. *Nehcü'l-Enâm*'ın rivayet metinleri ile ilişkisine dair bazı örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. örnek: *Mebhasu's-Sıfati's-Seb'ati'l-Kadîmeh* isimli bölümde Allah'ın sıfatları zikredildikten sonra O'nun doksan dokuz sayısından fazla ismi olduğu, şeriatın (Kur'an-Sünnet) belirlemediği isimlerin Allah'a isnad edilmesinin uygun olmayacağını altı çizilmiştir. (el-Kûğî, s. 9) Bilindiği gibi Allah'ın bazı isimleri Kur'an'da geçmekte ve "*En güzel isimler Allah'ındır.*" (A'raf sûresi, 7/180) ayeti ile en güzel isimlerin O'na ait olduğu belirtilmekte ancak doksan dokuz ifadesi geçmemektedir. "*Allah'ın doksan dokuz ismi*" ifadesi hadislere dayanmaktadır.

Molla Halîl'in ifadesi:

ژ نهویدونه ناڤ وی زیدهنه

(Beyit no:24) تو ناڤان تو بی شرع لی دامنه

Tu nâvân tu bê şer'ê lê dame ne

Ji nehweð û neh nâvê wî zêde ne

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...إن لله تسعة وتسعين اسماً، مَنْ أَحْصَاهَا كُتِبَ عَلَيْهَا دَخْلُ الْجَنَّةِ

Ebû Hureyre'den merfû' olarak nakledilen hadisin anlamı şöyledir: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer." (Buhârî, Şurût, 18; Deavât, 68; Müslim, zikr, 5-6; Tirmizî, Deavât, 82; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/258)

2. örnek: *Mebhasu'r-Risâle* bölümünde Hz. Peygamber'in (sav) bütün insanlara ve cinlere Peygamber olarak gönderildiği ve bunun ümmeti için bir fazilet olduğu belirtilmiştir. Devamında Hz. Peygamber'e Peygamberlik vazifesi verildikten üç yıl sonra onun Mekke'de on yıl ve Medine'de on yıl nübüvvet vazifesini icra ettiği belirtilmiştir. Konu alimler arasında tartışmalı olmakla birlikte bir görüşe göre Mekke'de ilk vahiyden sonra üç yıl kadar bir fetret devresi yaşanmıştır. Anlaşılan es-Siirdî ilk vahyi de içine alan bu üç yıllık süreyi nebi, sonraki yirmi seneyi ise rasul olarak yorumlamıştır.(el-Kûğî, s. 12-13)

Molla Halîl'in ifadesi:

نبوت دسالچلی دای رب (Beyit no:37) ژ نسلا قریشه ژ تخم عرب

مکه بو خوه ده سال دی کر قبول (Beyit no: 38) سسی دی کو بورین او بو رسول

لوی ده بوارین ژدنیای چو (Beyit no: 39) ژمکی کو بالی مدینی فه چو

Ji neslâ Kureyş e ji toxmê 'Ereb Nubuwwet di sala çilê dayê Reb
Sisê dî ko borîn û ew bû Resul Mekke bu xwe deh salê dî kir qebûl
Ji Mekkê ko balê Medine ve çû Li wê deh buwarin ji dunyayê çû

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...أَبِثَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ

Hz. Aişe ve Ebû Hureyre'den nakledilen hadisin anlamı şöyledir: "Hz. Peygamber (sav) Mekke'de on yıl, Medine'de on yıl vahiy almaya devam etmiştir." (Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 1) İbn Hacer de Hz. Peygamber'in nübüvvet süresinin yirmi üç yıla yakın olduğuna işaret etmekte ve Mekke'deki on yıllık sürenin fetret olmadan devam eden vahye delalet etmiş olabileceğini belirtmektedir.(İbn Hacer, 2000, IX/6-7)

3. örnek: *Mebhasu Şemâilîhi* başlığı altında Hz. Peygamber'in fiziki özellikleri, teninin rengi ve uzunluğu-kısalığı gibi konulara temas edilmiştir. Verilen bilgilere göre Molla Halîl, Hz. Peygamber'in boyunun mutedil olduğunu ne çok kısa ne çok uzun, ne çok semin ne çok zayıf olduğunu; ne tam siyah tenli ne tam beyaz tenli olduğunu ancak esmer olduğunu, yüzünün yuvarlak olduğunu, göz ve kaşlarının siyah ve sakal ile saçında on dokuz adet ağarmış tel olduğunu belirtmiştir. (el-Kûğî, s.13) Hz. Peygamber'in fiziki ve ahlakî özellikleri, huy, tabiat ve giyim-kuşamı ile ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Bu eserler genellikle Delâilu'n-Nübüvve, Hasâisu'n-Nebî, Şemâil ve Hilve olarak isimlendirilmiştir.(Kandemir, M. Y., 2010, s. 497-498) Muhaddisler bu konuyu Kitâbu Sıfati'n-Nebî ve Kitâbu'l-Menâkib ismi ile müstakil bölümler altında da ele almışlardır. Bu çalışmalar içerisinde bir hadis musannifi olmasının verdiği avantajla hatırı sayılır ölçüde ümmet nezdinde şöhret bulan eser, Tirmizî'nin (ö. 279/892) eş-Şemâilu'l-Muhammediyye isimli eseridir.

Molla Halîl'in ifadesi:

نه كرت و دريژ و نه ضخم و ضعيف (Beyit no:40) لوی قامتك معتدل بو لطيف

مدور بو وجه و رهين انوری (Beyit no:41) نه رش بو سپی صورکی اسمری

(Beyit no:42) اوى چاق و برهى مكحل هبون ژده طان شيباوي نه زيدهبون

Li wî qâmetek mu'tedil bû letîf Ne kurt û dirêj û ne dexm û deîf
Ne reş bû sipî sorekê esmerê Mudewwer bû wech û rihên enverê
Ewî çav û burhê mukehhel hebûn Jê deh ta an şeyba wî neh zêde bûn

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، عن أنس بن مالك ، أنه سمعه يقول : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ بِالطَّوِيلِ النَّابِتِ وَلَا بِالْقَصِيرِ وَلَيْسَ بِالْأَبْيَضِ الْأَمْهَقِ وَلَا بِالْأَدَمِ وَلَا بِالْجَعْدِ الْقَطَطِ وَلَا بِالسَّبِطِ بَعَثَهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعِينَ سَنَةً فَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى رَأْسِ سِتِّينَ سَنَةً وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِخَيْتِهِ عَشْرُونَ شَعْرَةً بَيْضَاءَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Rabîa b. Ebî Abdirrahman, Enes b. Malik'ten şöyle işittiğini haber vermiştir: “Hz. Peygamber ne çok uzun ne çok kısa, ne tam beyaz ne tam siyah, saçları ne tam toplanmış ne de tam salıverilmiş haldeydi. Kırk yaşında iken Peygamber oldu. Mekke’de on yıl Medine’de on yıl kaldı. Altmışlı yaşın başında vefat etti. Saç ve sakalında yirmi tel ağarmamıştı.” (Buhârî, Menâkib, 23, IV/164; Mâlik, Muvatta, Kitâbu Sıfati’n-Nebî, II/919; Tirmizî, eş-Şemâilu’l-Muhammediyye, s. 7-8)

4. örnek: *Mebhasu’l-Mi’rac* bölümünde Hz. Peygamber’in Ka’be’den bir gece ve bir anda Mescid-i Aksa’ya götürüldüğü ve orada bütün Peygamberlere imamlık yaptığı anlatılmaktadır. Bu ifadelerin büyük bir bölümü zaten hadislerde geçmektedir. Burada üzerinde durulmak istenilen nokta, tarih boyunca alimler arasında tartışılan bir konu olan, Hz. Peygamber’in mi’raçta Allah’ı görüp görmediği (ru’yetullah) konusudur. es-Siirdî, Hz. Peygamber’in Sidretu’l-Müntaha’ya yükseldiğini ve kendisi ile Allah arasında iki yay aralığı kaldığını (Necm sûresi, 53/9), gözleri ile Allah’ı iki defa gördüğünü ve hem ruh hem de cesed ile bu olayın vuku bulduğunu belirtmektedir. Şârih el-Kûğî’ye göre rüyet hadisesi ilkinde Sidretu’l-Müntaha, ikincisinde ise Kâb-ı Kavseyn merhalesinde gerçekleşmiştir. (el-Kûğî, s. 14)

Molla Halîl’in ifadesi:

(Beyit no:46) ژوی او بره سدرهالمنتهی بقاب دو قوسان قبال خوہ گہا

(Beyit no:47) بروح و جسد قہ اوی بر سوار بچاق سرخوہ خدی دی دو جار

Jê wî ew bire sidretu’l-Munteha Bi qâbê du kewsan vibal xwe giha
Bi rih û cesed ve ewî birsuwar Bi çavê sere xwe xwedê dî du car

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رَأَى مُحَمَّدٌ رَبَّهُ قُلْتُ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ قَالَ وَيَحْكُ ذَلِكَ إِذَا تَجَلَّى بِنُورِهِ الَّذِي هُوَ نُورُهُ وَقَالَ أَرَيْتَهُ مَرَّتَيْنِ

İkrime, İbn Abbas’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “İbn Abbas ‘Muhammed Rabbini gördü’ dedi. Ben de ona Allah ‘Gözler O’nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder.’ (Enam sûresi, 6/103) şeklinde buyurmuyor mu?” diye sordum. Bunun üzerine o da “Yazıklar olsun sana Allah’ın görülememesi durumu, bizatihi nuru ile tecelli ettiği zamana mahsustur.” dedi ve şöyle devam etti: “Ona iki defa gösterilmiştir.” (Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’an, 53; Hz. Aişe’nin rivayet ile ilgili değerlendirmesi için krş. bkz. Zerkeşî, B. 2004, s. 174)

5. örnek: *Mebhasu't-Tefâdül* bahsinde el-Aşeretü'l-Mübeşşere ifadeleri ile literatüre geçen ve daha dünyada iken cennet ile müjdelenen sahabiler sıralanmıştır. Başta dört halifenin adları verildikten sonra Sad b. Ebi Vakkas, Zübeyr b. Avvam, Said b. Zeyd, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah ve Ubeyde b. Cerrah'ın isimleri zikredilmiştir. (el-Kûğî, s. 17)

Molla Halîl'in ifadesi:

دگل عبدالرحمن بويه شهيد

(Beyit no:59) لپی قانه سعد و زبیر و سعید

كو عشرالمبشر بويه نائف وان

(Beyit no:60) دگل طلحة و بو عبیده بز ان

Li pey van e Sa'd û Zubeyr û Saîd

Digel Ebdurrahman ê bû ye şehîd

Di gel Telhe û bû Ubeyde bi zan

Ku aşru'l-mubeşşer bû ye navê wan

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...فقال النبي صلى الله عليه وسلم اثبت جراً أو أهد فائماً عليك صديق أو شهيد فسمى النبي صلى الله عليه وسلم العشرة فسمى أباً بكر وعمر وعثمان وعلياً وطلحة والزبير وسعداً وعبد الرحمن بن عوف وسمى نفسه سعيداً

Saîd b. Zeyd'in aktardığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ey Hira veya Uhud sabit dur. Zira senin üzerinde siddik veya şehid vardır. Bundan sonra Hz. Peygamber şu on ismi sıraladı: Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Sa'd, Abdurrahman b. Avf ve Saîd.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, III/181)

6. örnek: *Mebhasu't-Tefâdül* bölümünde ele alınan konulardan bir diğeri de hilafetin süresi ile ilgili olmuştur. es-Siirdî Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafet sürelerinin otuz yıl olduğunu belirtmiştir. Oysa Hz. Ebubekir 2 yıl 3 ay 10 gün, Hz. Ömer 10 yıl 6 ay 8 gün, Hz. Osman 11 yıl 11 ay 9 gün ve Hz. Ali 4 yıl 9 ay 7 gün hilafette bulunmuşlardır. el-Kûğî'nin de belirttiği gibi sayı otuz yıla tamamlanmamıştır. Ancak Hz. Hasan'ın 6 aylık hilafet süresi eklendiğinde sayı otuz yıla tamamlanmış olacaktır. (el-Kûğî: 17)

Molla Halîl'in ifadesi:

دكفر نبوار اندى يك ساعتى

(Beyit no:56) ابوبكر افضلترى امتى

بفاروق عثمان لپاش ويه

(Beyit no:56) لپیغه عمرای كو نائف دائیه

اقانانن سه سال خلافت بو ار

(Beyit no:58) لدو وي على صحبى ذوالفقار

Ebubekr e efdeltirê ummete

Di kufre ne borandî yek saetê

Li pey ve Umer ê ku navdâî ye

Bi Farûqê Osman li paşê wî ye

Li du wî Eli sahibê Zülfiqar

Evanên sih sal xilafet buwar

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخِلافةُ في أمتي ثلاثون سنةً ثم مُلكاً بعد ذلك...

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetim içerisinde hilafet 30 yıl sürecek sonra saltanat/hükümdarlık dönemi başlayacaktır.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVI/256; Tirmizi, Fiten, 48; Ebû Davûd, Sünnet, 8)

7. örnek: *Mebhasu 'Adedi'l-Enbiya* bölümünde peygamberlerin sayısı ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir. Buna göre yüz yirmi dört bin nebi bulunmakta ve bunlardan üç yüz on üç tanesi ise resul olmaktadır. (el-Kûğî:19)

Molla Halîl'in ifadesi:

رسل سيصدوسيزدهن ای ابی

(Beyit no:66) چهار و صدویست هزارن نبی

Çihar û sed û bîst hezarin nebî

Rusul sê sed û sêzdehin ey ebî

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَمْ وَفَىٰ عِدَّةَ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ مِائَةٌ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا الرَّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَخَمْسَةٌ عَشْرَ جَمًّا غَفِيرًا

Ebû Umâme'den gelen uzunca bir hadisin son kısmı şöyledir. Ebû Umâme Hz. Peygamber'den peygamberlerin sayısını sormuş o da şöyle cevap vermiştir: “Yüz yirmi dört bin enbiya vardır, bunlardan resul olanların sayısı ise üç yüz on beştir.” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXXVI/619)

8. örnek: *Mebhasu'l-Ihtiyari'l-Cüz'î* bölümünde cüz'î ihtiyarının mahiyeti; kesb-fiil ilişkisi ve Allah'ın, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu gibi mevzular ele alınmıştır. Devamında ise; hiç kimsenin Allah'ın rahmeti/şefkati olmadan kendi ameli ile cennete giremeyeceği belirtilmiştir ki bu husus bazı rivayetlerde de geçmektedir. (el-Kûğî:25)

Molla Halîl'in ifadesi:

تو ناچی بهشتی سبب طاعتی

(Beyit no:82) وکی کو لته او نکت شفقتی

Wekî ko lite ew nekit şefqetê

Tu naçî behîştê sebeb taetê

Hadis kaynaklarındaki ifade:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ يُنْجِيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ...

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: “Hiçbirinizi ameli kurtaramayacaktır.” Orada bulunanlar: “Sen de mi ya Rasulellah?” diye sorduklarında: “Allah'ın bana rahmeti ile muamelesi olmaz ise ben de.” şeklinde cevap vermiştir. (Buhârî, Rikâk, 18; Müslim, Sıfatu'l-Münâfikîn, 71)

9. örnek: Molla Halîl *Mebhasu'l-Eimme* başlığı altında amelî ve itikadî mezheplerin önemini anlatmıştır. Dört mezhebin hak olduğunu, bunların imamlarına tebaiyetin gerekli olduğunun altını çizmiştir. Aynı şekilde Eş'arî (ö.324/935) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) itikadda imam olduklarını ve bu iki imamdan birinin akidesinden gidilmesi gerektiğini belirttikten sonra cennete girecek olan fırkanın bu fırkalar olduğunu, bunun dışındaki yetmiş iki fırkanın bâtıl olduğunu belirtmiş, böylece hadis ehline “yetmiş üç fırka” diye meşhur olan rivayeti referans almıştır. (el-Kûğî, s.35)

Molla Halîl'in ifadesi:

ابو منصورای ماوراءالنهر

(Beyit no:119) امامی میه اشعری تا نهیر

اوه حقه هفتی و دو باطلن

(Beyit no:120) عقیداکو او هر دوپی قائلن

Îmamê meye Eş'arî ta nehir
'Eqîda ko ew herdu pê qâîlin

Ebû Mansur ê mâweraunnehr
Ewe heqqe heftê û du bâtilin

Hadis kaynaklarındaki ifade:

عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : تَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً

Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Bu ümmet (ümmetim) yetmiş üç fırkaya ayrılacak, biri hariç diğerleri cehennemde olacaktır.” (Ebû Davûd, Sünnet, 1; İbn Mâce, Fiten, 17; Taberânî, Mu’cemu’s-Sağîr, II/29.)

10. örnek: Müellif, *Mebhasu't-Tasavvuf ve'l-Ahlak* kısmında dünyaya meyledilmemesi gerektiği, zira dünya muhabbeti ile Allah'ın muhabbetinin aynı kalpte cem' olunamayacağı, Allah'ın fiillerine itiraz edilmemesi gerektiği; tevekkül ve tasavvuf erbabının her biri yine hadislerin manalarına tekabül eden haya sahibi olmak, eziyet etmemek, salah ehli olmak, fesad ehli olmamak, doğru sözlü olup az konuşmak vb. hasletleri kuşanması gerektiğinin altını çizmiştir. Burada es-Siirdî, dünyayı, rivayetteki ifadesi ile ölü bir leşe benzetmiş ve Allah'a gerçek manada müteveccih olan hakikat ehlinin, bu laşeye değer vermemelerinin kalbî hayatın selameti açısından hayati olduğunu belirtmiştir. (el-Kûğî, s. 55)

Molla Halîl'in ifadesi:

كو دنيای باقیزی حزری نکی تو هنگاف خدای خو حزری دکى (Beyit no:178)

وکی قانه وصف بچه در بدی او ی جیفئه تو نشی ترک بدی (Beyit no:179)

Tu hingav Xwedayê xwe hez jê dikî Ko dunyayê bavê jî hez jê nekî
Ewî cîfe ê tu neşî terk bidey Wekî vân e wesfê biçê derbidey

Rivayet kaynaklarındaki ifade:

الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَ طَلَبُهَا مِلَابٌ

Hadis olduğu iddia edilen sözün manası şöyledir: “Dünya laşedir, talipleri de köpeklerdir.” (Aclûnî, 2001, I/362, Aclûnî rivayetinin mevzu olduğunu belirtmiştir.)

11. örnek: *Mebhasu Âdâbi'l-Ekl* bölümünde yemeklerin şehveti kabartmak ve günah kazanmak için değil, ibadete enerji sağlamak için yenilmesi, yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, yemek esnasında sağ ayağın dikilmesi ve sol ayağın yatırılması gibi konular ele alınmıştır. Yemeğin öncesi ve sonrasında tuz alınması, şüpheli şeylerden kaçınılması ve haram yiyen kişinin duasının makbul olmayacağı da yine işlenen konular içerisindedir. (el-Kûğî, s.67)

Molla Halîl'in ifadesi:

حرامی و تشتی بشبهه مخو ههنگ خوی دبرزادوپاشی بخو (Beyit no:226)

دعای ته ایدی قبول نابتن کوگوشترگرتناته ژ حرامی بتن (Beyit no:227)

Hinik xwê di ber zâd û pâşî bixû Heramî û tiştê bi şubhe mexwû
Ko goştirtina te j'heramî bitin Duayê te êdî qebûl nâbitin

Rivayet kaynaklarındaki ifade:

...وإذا أكلت فابدأ بالملح واختم بالملح...

Suyûtî'nin belirttiği gibi uzunca mevzu bir hadisin parçası olan ve Hz. Ali'ye tavsiyelerin yer aldığı bu ifadenin manası şöyledir: “...Yemeğe tuz ile başla ve yemeği tuz ile bitir...” (Suyûtî, 2007, II/312; İbn Kayyım el-Cevziyye, 1996, s.55)

...عَنْ النَّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَأَهْوَى النَّعْمَانُ بِإِصْبَعِيهِ إِلَى أَدْنِيهِ إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ...

Numan b. Beşîr hadisi bizzat işittiğini belirtmek üzere iki elini kulağına götürdükten sonra Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Helal de belli, haram da bellidir. İkisi arasında şüpheli bazı şeyler vardır ki birçok kimse bunu bilmez. Kim şüpheli şeyden kendini korursa dinini ve namusunu da muhafaza etmiş olur. Kim şüpheli şeyleri işlerse harama düşmüş olur..." (Müslim, Müsakât, 1599)

وَرُويَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "ثَلَاثَةٌ لَا يُسْتَجَابُ دُعَاؤُهُمْ : آكِلُ الْحَرَامِ ، وَمُكْثِرُ الْغِيبَةِ ، وَمَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ غِلٌّ أَوْ حَسَدٌ لِلْمُسْلِمِينَ

Hadis kaynaklarında tarafımızca tespit edilemeyen ve bazı tefsirlerde mevcut olan bu metnin anlamı şöyledir: Hz. Peygamber'den şöyle nakledilmiştir: "Üç kimsenin duası kabul olmaz: Haram yiyen, çok fazla gıybet eden ve Müslümanlara kin veya haset besleyen." (Kurtûbî, M. 2006, XXII/578)

12. örnek: *Mebhasu Âdâbi's-Salâ* bölümünde namazın âdâbı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Namazın kişiyi madden ve manen arındırması, havf-recâ arası bir duygu hali ile eda edilmesi, huşu ve tedebbür ile kılınması ve namazlardan sonra me'sur duaların okunması gibi hususlar işlenmiştir. Bununla birlikte, namazın cemaatle kılınmasının ehemmiyeti üzerinde durulmuş, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazlardan yirmi yedi kat daha faziletli olduğu belirtilmiştir. Hadislerde de namazın cemaatle kılınmasına vurgu yapılmış, cemaatle kılınan namazın münferiden kılınan namazlardan bir rivayete göre yirmi beş kat, bir başka rivayete göre de yirmi yedi kat daha faziletli olduğu ifade edilmiştir. Molla Halil, hadis usulünde "daha sahih" manasına gelen "esahh" ifadesini kullanarak cemaatle kılınan namazların yirmi yedi kat daha faziletli olduğuna işaret eden rivayeti tercih ettiğini ihsas etmiştir. (el-Kûğî:75)

Molla Halil'in ifadesi:

نمیزاخوژی هر جماعت بکه

(Beyit no:253) د پیڤه دعای د مروی بکه

کو پرتال خو تو بکی بیست و

(Beyit no:254) لکودست دده بو ته اف طرز گنج

پنج

چه خوش دولته نعمتک درب

(Beyit no:255) بأصح روایت بویه بیست و هفت

نخت

Di peyve du'ayê di merwî bike
Li ko dest dide bo te ev terzê genc
Bi esehh riwayet bûye bîst û heft

Nimêja xwe jî her cemaet bike
Ko pertalê xwe tu bikî bîst û pênc
Çi xweş dewlet e ni'metek derbi next

Hadis kaynaklarındaki ifade:

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة

Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namaza göre yirmi yedi kat daha faziletlidir." (Buhari, Ezan, 30)

Sonuç

Hayatının önemli bir kısmını ilme ve talebe yetiştirmeye adanmış Molla Halîl es-Siirdî, klasik medrese geleneğinde hem tadrîs hem de telîf faaliyeti icra eden alimlerden biridir. Müellif, sadece ulema sınıfına hitap eden eserler yazmamış aynı zamanda yaşadığı coğrafyadaki insanların dinî ve ahlakî manada aydınlatılması yönünde de ciddi çabalar sarf etmiştir. Onun *Nehcû'l-Enâm* isimli eseri çoğunluğu itikad ve kelama dair olmak üzere, şahsi farzlar, ahlak, tasavvuf ve âdâb gibi konuları ihtiva eden, böylelikle okuyucuyu birçok konuda bilgilendirmeyi amaçlayan ve manzûm olarak kaleme alınan eserlerinden biridir.

İslamî disiplinlere ait birçok eseri bulunan müellifin hadis usûlüne dair bir eser telif etmiş olması, onun bu sahaya özel bir ilgi duyduğunu ve belli bir hadis müktesebatına sahip olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada eserin metninden hareketle bazı pasajların muhtemel hadis kaynakları örnekleri ile beraber tespit edilmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1-Nehcû'l-Enâm isimli eserinde Molla Halîl, sarahaten ve zımnen bazı hadislerin/rivayetlerin manasına tekabül eden ifadeler kullanmıştır.

2-Bazı rivayetlerden mühlhem olduğunu düşündüğümüz ifadelerin hadis kaynaklarında vârid olması onun hadis/rivayet kaynaklarını tetkik ettiğini göstermektedir.

3-Eserde, çok sayıda sahih olan rivayetlere işaret eden metinlerin yanı sıra zayıf hatta mevzu hadis olduğuna işaret eden ifadeler de yer almıştır. Bu durum, onun hadis kültürüne vukufiyetinin olduğunu ancak teknik manada “hadisçi” kimliğine sahip olmadığını veya bu konuda mütesâhil davrandığını ortaya koymaktadır.

4-Tasavvuf, âdâb, şemâil ve terğîb-terhîb ile ilgili bölümlerde ele alınan bazı konuların, ilhamını zayıf rivayetlerden aldığını, böylelikle onun amellerin fazileti noktasında zayıf hadisler ile amel edilebileceği şeklindeki yaklaşımı benimsediğini tespit etmek mümkündür.

5-Eserin yıllarca medreselerde okutulduğunu dikkate aldığımızda, okuyan kitlelerin düşünce dünyasında zayıf hadisleri makbul gören bir anlayışın zemin kazanmasında etkili olmuş olabileceğini bir varsayım olarak zikretmek mümkündür.

6-Eserin birçok kimsenin inanç, şahsi ibadetler ve kişilik inşa etme konusunda yararlı bilgiler içerdiği, özellikle dilinin akıcı olması münasebeti ile verilmek istenen mesajın halka ulaşmasında bunun etkili olduğu ifade edilebilmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (2001). *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, (1992). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Çağmar, M. E. (2009). Molla Halîl el-İs'irdî'nin 'Risâletun Fî İlmi't-Tecvîd' Adlı Eseri, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, 153-161.
- Gökçe, C. (2015). Molla Halîl es-Siirdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseri İle Sınırlı), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 20, sayı:34, 76-96.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali (2000). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (1992). *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, (1996). *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf*. Riyad: Daru'l-Asime.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kandemir M.Y. (2010). *Şemâil*. (ss. 497-500). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karakaya, N. (2006). *Bir Dilci Olarak Molla Halîl es-Siirdî*. YYÜSBE, Van: Yayımlanmamış yüksek lisans.
- Kehhâle, Ö. R. (1957). *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütubi'l-Arabiyye*. Dımaşk: Müessesetu'r-Risale.
- el-Kûğî, A. H. (?). *Rehberi 'Avâm Şerhâ Nehcü'l-Enâm*. Diyarbakır: Nur Kitabevi.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (2006). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Mâlik b. Enes, (1992). *el-Muvatta*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Mehmet Tahir Efendi, B. (?). *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi.
- Memduhoğlu, A. (2008). Molla Halîl es-Siirdî ve Usûlu'l-Fıkh Adlı Elyazma Eseri Üzerine, *İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*. (ss. 293-316). Siirt: Beyan Yayınları.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc, (1992). *Sahîhu Muslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Pakiş Ö. (1996). *Molla Halîl es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu*. MÜSBE, İstanbul: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, (2007). *el-Leâliu'l-Masnûa Fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Öncü, M. (2013a). *Molla Halîl es-Siirdî'nin "Basîratu'l-Kulüb Fî Kelami Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*. DÜSBE, Diyarbakır: Yayımlanmamış Doktora Tezi.



Öncü, M. (2013b). Molla Halîl es-Siirdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesinin Tahlîli ve 'Adûduddîn el-İcî'nin Risalesi İle Karşılaştırılması. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2, 365-391.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed (1985). *el-Mu'cemu's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Sevre (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Sevre, (1988). *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*. thk. İzzet Ubeyduddeas, Beyrut: Daru'l-Hadis.

ez-Zerkeşî, B. (2004). *el-İcâbe li İrâdi Mestdrakethu Aişetu Ala's-Sahabe*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale.

Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*. Beyrut: Daru'l-İlm.

<http://www.theholyyquran.org> (Erişim tarihi: 22.10.2017).

EXTENDED SUMMARY

Islam has given great importance to knowledge. The Prophet Hz. Muhammed (sav) invited their collocutors to learning and ma'kul/ma'rûf at every opportunity. Institutions of Daru'l-Erkam in Mekka and Suffa in Madinah -places where the Qur'an and its meaning is taught- inspired to open many educational institutions in later periods. The classical madrasahs a link of these institutions have taken its place in history. Arabic, fiqh, hadith, İslamic mysticism and many other education are given in these places.

Mullah Khalîl es-Siirdî (d.1750/1843) is one of the scholars trained in classical madrasah system. He wrote in many subjects like a sarf, nahiv, rhetoric, logic, disputation (münâzara), interpretation (tefsîr), hadith, fiqh, methodology of fiqh, doctrines (kelâm), tecvîd and İslamic mysticism. (Öncü, 2013a, s.366).

It is useful to give a short biography of es-Siirdî. He was born in the Kulpik village of Hizan district of Bitlis province. Mullah Khalîl's first teacher is his father Molla Huseyn b. Mullah Khalit al-Kolathî and later his father took him to Tillo to collect the knowledge/ilim. His father took his son, Mullah Khalîl, to Erzurumlu Ibrahim Hakkı, the author of the work named *Marifetnâme*, and he prayed to him as "Allah give you a lot of knowledge, righteous deeds and longevity." (Pakiş,1996a, s.7) Then he passed from Tillo to Müks (Bahçesaray) after having collected the knowledge here for a while, he went back to Hizan and then to Cizre. Finally, has received his authorization from mufti of İmadiye Mullah Mahmud. (Öncü, 2013a, s.21,22, 24)

Here are the some names of the author's teachers: Mullah Ramazan el-Khazvinî, Sofi Hüseyin el-Karasevî, Mullah Ahmed el-Hâfiz, Mullah Mahmud el-Khelenzî, Mullah Muhammad b. Mullah Ahmed el-Kevnâsî, Mullah Abdulhadi el-Arvasî, Mullah Hüseyin el-Hoşâbî, Sheik Ferruh. (Öncü, 2013a, s.23) Some of the works of Mullah Khalîl are listed as follows:

Arabic language: *el-Kâfiyetu 'l-Kübrâ fi 'n-Nahv, el-Kamûsu 's-Sânî fi 's-Sarfî ve n-Nahvi' ve 'l-Me'ânî, el-Manzumetu 'z-Zümriyye Nazmu Telhîsi 'l-Miftâh, Risâletun fi 'l-Mecâz ve 'l-isti'âre.*

Tefsir (interpretation): *Basîretu 'l-Kulûb fi Kelâmi 'Allâmi 'l-Ğuyûb*

Hadith: *Kitabun fi Usûli 'l-Hadis*

Fıqh: *Minhâcu 'l-Vusûl ilâ İlmi 'l-Usûl, Risâletun Sağîretun fi 'l-Ma'fuvvât*

Kelâm: *Te'sisu Kavâidi 'l-Akâid 'alâ mâ Senehe min Ehli 'z-Zâhir ve 'l-Bâtın mine 'l-'Avâid, Nehcu 'l-Enâm fi 'l-Akâid, Muhtasarı Şerhi 's-Sudûr fi Şerhi 'l-Mevti ve Ahvâli 'l-Kubûr, Mulahhasu 'l-Kavâti ' ve 'z-Zevâcir fi mâ Tekellemû 'ala 's-Segâir ve 'l-Kebâir*

Tasavvuf (İslamic mysticism): *Minhâcu 's-Sünneti 's-Seniyye fi Âdâbi Sulûki 's-Sûfiyye, Nebzetü Mevâhibi 'l-Ledunniyye fi 'ş-Şatahâti ve 'l-Vahdeti 'z-Zâtiyye, Risâletun fi Menâkıbi Şeyh Ahmed.*

In this study, we will consider his famous work, *Nahcu 'l-Anâm*, which deals with the principles of beliefs and faith. First we want to give some information about this work. This work is written as verse in Kurdish language and formed from 271 couplets. Ahmed Hilmi el-Kûğî ed-Diyarbakrî wrote a commentary on this book named of the *Rehberi Avam Şerhâ Nahcu 'l-Anâm*. Mullah Khalîl did not write an introduction to his work. He stated at the end of his book, his brother insisted from him to write such a work.

Halîli kû ev terz bidâet ne bû We lê ew bi fermânâ exê xwe bû (Couplet no:260)

Mullah Khalîl expressed the meaning of many verses in his couplets. For example, the meaning of the these verses "...He begetteth not, nor is He begotten. And there is none like unto him." (Sûrah of İhlâs, 112/3-4) are verbalised briefly in this way.

Ne ewlâd û zewcet ne bâb û ne dâ Ne hemkûf û mevt û zewâla xweda (Couplet no:14)

The work of Mullah Khalîl has been effected from narrations/hadiths also. Some of these narratives are sahih, while others are weak/daif narratives. We want to give two instances about the topic.

First sample: In the chapter *Mebhasu's-Sifati's-Seb'ati'l-Kadimeh* the adjectives of Allah are counted. In this part it is stated that Allah has ninety-nine names. (el-Kûgî, s. 9) The following couplet shows this:

Molla Halîl's statement:

Tu nâvân tu bê şer'ê lê dame ne Ji nehwêd û neh nâvê wî zêde ne (Couplet no:14)

Statement in hadith sources:

إن لله تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها كُلَّها دخل الجنة

The meaning of the hadith transferred from Abu Hurayra as merfû' is this: " Allah has ninety-nine names. Whoever counts them will enter the paradise." (Buhârî, Şurût, 18; Deavât, 68; Müslim, zikr, 5-6; Tirmizî, Deavât, 82; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II/258).

Second sample: In *Mebhasu'l-Mi'rac* section is told that Hz. Muhammed was taken from Ka'be one night and on a sudden to the Masjid al-Aqsa, where he was imam of all the Prophets and saw Allah.

Molla Halîl's statement:

Jê wî ew bire sidretu'l-Munteha Bi qâbê du kewsan vibal xwe giha (Couplet no:46)

Bi rih û cesed ve ewî birsuwar Bi çavê sere xwe xwedê dî du car (Couplet no:47)

Statement in hadith sources:

عن عكرمة عن ابن عباس قال : رأى محمد ربه قلت أليس الله يقول { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار } قال ويحك ذلك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره وقال أريه مرتين

Ikrima transmitted that Ibn Abbas said: Ibn Abbas said that 'Muhammad saw his Lord'. I said to him that does not Allah say?: 'No vision can grasp Him, but His grasp is over all vision...' (Sûrah Enam, 6/103) After that he answered me like this: 'Shame on you! when Allah manifested with His light/nûr He is not seen. Allah has been shown to him twice.' (Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an, 53; Zerkeşî, B. 2004, s.174)

As a result, we can say the following points: Mullah Khalîl indicated in the hadiths sometimes explicitly and sometimes by implication in his book called *Nahcu'l-Anâm*. There are certain passages referring to sahih, zaif and mevzu (fabrication) narrations in the work. Especially in the sections related to İslamic mysticism, appearance (şemâil), moral (âdâb) and terğîb/terhîb are pointed to couplets that including more zaif/weak narratives.

SEMBOİZM BAĞLAMINDA FOTOĞRAF VE MASAL İLİŞKİSİ

Mehmet Fatih YELMEN¹

Özet

Sembolizm, edebiyat ve fotoğraf gibi görsel sanatları ağırlıklı olarak 19.yüzyılda etkilemiş bir akımdır. Özellikle sözlü ve yazılı anlatımda dilsel açıdan sembolik ifadeye imkan sağlayan metafor, görsel sanatlarda evrensel veya bireysel içerikleri olan kültürel semboller olarak karşılığını bulmuştur. Yaklaşık aynı dönemlerde resim sanatıyla etkileşime giren ve bir kısmı ressam olan fotoğraf sanatçıları, çalışmalarında resme ait estetik üslubu kullanarak içerik ve teknik açısından resimsi (pictorial), başka bir deyişle sembolik ve metaforik bir ifade biçimini elde etmişlerdir. Böylelikle fotoğraf, gerçeği hem mümkün olan en sadık biçimde iki boyutlu yüzeye taşıyan teknik bir icat, hem de sanatçıların sahip olduğu ikonografik birikim sayesinde sembolik anlatım imkanı sunan bir sanat dalı olarak kabul edilmiştir.

Bir olay, durum, duygu veya düşünce fotoğrafik dil yetisiyle bazen tek bir karede, bazen de seri olarak birkaç karede anlatılabilmektedir. Bu bakımdan fotoğrafın anlatım olanakları, kimi zaman sözlü ve yazılı anlatımın gerisinde kalmakta, kimi zaman onu geçmekte, kimi zamansa onunla ortak noktalarda buluşmaktadır. Sözlü anlatım geleneğinin belki de en kadim ürünü olan masallar ise, metaforik bağlamda semboller içermesi açısından fotoğraf sanatıyla benzerlik göstermektedir. Örneğin Kırmızı Başlıklı Kız masalı, çeşitli fotoğraf sanatçıları tarafından başlığı kırmızı renkli hırka giyen bir kız ve bir kurt imgesi ile sembolleştirilerek fotoğraflanmıştır. Başka bir deyişle, masallara ait bazı imgesel unsurlar, sembolize edilerek bir fotoğrafa dönüşebilmektedir.

Bu çalışmada, fotoğraf sanatı ve masal arasındaki imgesel ilişki, Hakkari yöresine ait Dilek Yumurtası isimli masalın sahip olduğu metaforik ve sembolik özellikler açısından ele alınacaktır. Masalın içinde geçen bazı nesnelere veya durumların görsel semboller olarak fotoğraf sanatına konu olacağı, çeşitli sanat eserlerinden örnekler eşliğinde, göstergebilim yöntemi kullanılarak ifade edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler : Sembolizm, Resim, Metafor, Fotoğraf, Masal.

PHOTOGRAPHY AND FAIRY TALE RELATION WITH THE CONTEXT OF SYMBOLISM

Abstract

Symbolism is an art movement which influenced literature and visual arts like photography in 19th century. In particular, the metaphor, which allows linguistic symbolic expression in verbal and written expression, finds its counterpart as cultural symbols with universal or individual contents in visual arts. In the same period, photograph artists who have interacted with the art of painting and some of them have been pictorial in terms of content and technique by using the aesthetic style of the painting in their works and have obtained a form of pictorial expression, in other words a symbolic and metaphorical expression. Thus, photography is regarded as a technical invention that brings the truth to the two-dimensional surface in the most loyal way possible, as well as an art scene that provides symbolic narration through the iconographic accumulation of the artists.

An event, situation, emotion or thought can sometimes be described in a single frame, sometimes in a series of frames, with photographic language proficiency. In this respect, the possibilities of expression of photography are sometimes lagging behind oral and written narration, sometimes passing through it, and sometimes meeting with it in common. The fairy tale, perhaps the most productive of the oral tradition tradition, resembles the art of photography in terms of including symbols in the metaphorical context. For example, the Little Red Riding Hood is photographed with a girl with a red cardigan and a wolf image by various photographers. In other words, some imaginary elements belonging to the masks can be symbolized into a photo.

In this work, the imaginary relationship between the photography art and the fairy tale will be examined in terms of metaphorical and symbolic features that the fairy tale named Dilek Yumurtası belongs to the Hakkari region. Some objects or situations in the fairy tale will be tried to be expressed as visual symbols by using the methodology of semiotics in the context of the examples of various artworks.

Keywords : Symbolism, Painting, Metaphor, Photography, Fairy Tale.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi, mehmetfatihyelman@hakkari.edu.tr

Sembolizme Giriş

Sanat akımları bazen kendisinden bir önceki akıma tepki olarak bazen de bir arayışın sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Sembolizm de, pek çok açıdan, bilim ve teknolojiye gelişmelerle ortaya çıkan 19. yüzyılın materyalizm ve pozitivizm dayalı inançlarına karşı bir tepkidir (Little, s. 92). Sembolizm, bir eylem olarak hayal gücü ve fanteziye dönüştür (Honour ve Fleming, 2016, s. 717). Sanatçıların kurdukları veya algıladıkları dünya, tam olarak içinde yaşanılan dünya değildir. Bunun sonucu olarak sembolist sanatçıların gerçeklikle olan ilişkileri sarsılmış gibi görünmektedir. Eserlerin net biçimde yapılmış tanımlamalarını ve açık anlamlarını bulmak çok kolay değildir. Bu bakımdan, sembolizmin en başta gelen yeniliği belirsizliktir (Szerb, 2008, s. 650). Bu belirsizliği anlamlandırabilmek için sembolist sanatçıların kurduğu dünyanın içine nüfuz edebilmek gerekmektedir. Çünkü, sanatçılar somut motiflerini dış dünyada aramak yerine, içlerine bakmakta; duyguları ve düşünceleri sanat eserlerinin çıkış noktası haline gelmektedir (Honour ve Fleming, 2016, s. 718). Kendilerine ait iç dünyaları, aynı zamanda kendilerine ait imgelemin sembolizm çatısı altında toplanarak bir bütünlük oluşturmuştur. Sanatçıların ortaya koydukları imgelem, oldukça bireysel ve güçlü olduğu için bir sanat akımı haline gelebilmiştir. Sanatçının imgelemi, kendisine ait düşleriyle bir temas halindedir. Bu bakımdan imgelem kavramı gücünü, düş deyiminin özgürce simgelediği şeylerle uyum halinde olmasından (örtüşmesinden) almaktadır (Cassou, 2006, s. 7). Sembolizmdeki imgelem, özelden genele doğru yayılabilen bir anlamlar bütünü kapsayabilmektedir. Sanatçıların eserlerinde kullandıkları simgeler çok anlamlı bir yapıda çözümlenebilmektedir. Örneğin, şiirlerinde motiflerin her zaman, bir biçimde, kendilerinden daha çok anlama gelmeleridir: Orman, günbatımı, kadın yalnızca bir ormanı, bir günbatımını, bir kadını anlatmaz, ormanın günbatımının, kadının insan ruhunda yarattığı duygu anlamına da gelir. (...) Sözcüklerin kavramsal anlamları değildir önemli olan, uyandırdıkları *aura* (ayla), atmosfer, sezgidir (Szerb, 2008, s. 650). Bu bakımdan gerçek olandan ziyade ideal olanla ilgilendikleri söylenebilir. Sembolizm akımı, Rusya da aralarında olmak üzere bütün Avrupa ülkelerinde, Anglosakson ve Latin Amerika’da ve ayrıca Amerika’nın Fransızca konuşulan kesimlerinde ortaya çıkmıştır (Cassou, 2006, s. 8). Sembolizmin edebiyatla olan ilişkisi, zorunlu olarak dil kavramının da ele alınmasını gerektirmektedir.

Dil, Sözlü Anlatım, Metafor

Jacques Ellul (2012, s. 23), “Dil, çağrışımlarla ve imalarla işler” diyerek, dilin imgelem ile bir bağının olduğunu da kastetmiştir. Bunun sebebi zihnin, kavramları birden fazla imge ile ilişkilendirebilmesidir. Başka bir deyişle bir kavram, çağrışım ve ima bakımından farklı kişilerin imgeleminde pek çok şekilde yer bulabilmektedir. Bu konuyu Ellul (2012, s. 23), “En yalın söz bile -mesela ekmek- her tür çağrışımı içerir. O gizemli bir şekilde, göz kamaştırıcı gökkuşağını, bir yankılar yığını şekillendiren çok sayıda imajı hatırlatır. Ekmek telaffuz edildiğinde, ekmeği olmayan milyonlarca insanı düşünmeden edemem. Kendimi, bazı fırıncı arkadaşlarımın imajını, ekmeğin kıt ve çok kalitesiz olduğu Nazi dönemini hatırlamaktan alıkoyamam” diyerek ifade etmiştir. Walter J. Ong ise (2014, s. 66), “Kavram içeren her düşünce, bir derece soyuttur. “Ağaç” gibi “somut” bir terim bile, sırf tek bir “somut” ağaç anlamına gelmez; kişisel algılama ortamından uzak bir soyutlamadır, ve şu veya bu ağaç için değil, tüm ağaçlar için geçerlidir” diyerek bahsi geçen düşünceyi destekler nitelikte bir fikir ortaya koymuştur. Dilin, imgelem dünyasında karşılık bulduğu onlarca kavram, söz aracılığıyla ortaya çıktığında mit, efsane ve masal gibi anlatılar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylelikle sembolik ifadenin kökeni, akımdan çok daha önceleri insan zihnine ve imgelemine kadar gidebilmektedir. Konuyla ilgili olarak Jean Cassou (2006, s. 160), efsanenin, mümkün birkaç anlamı varsa ve içinde sır saklıyorsa sembolik olabileceğini söylemiştir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde “Genellikle halkın yarattığı, hayale dayanan, sözlü gelenekte yaşayan, çoğunlukla insanlar, hayvanlar ile cadı, cin, dev, peri vb. varlıkların başından geçen olağanüstü olayları

anlatan edebî tür” olarak tanımlanan masal ise, yapı ve içerik bakımında mit ve efsane ile benzerlik göstermektedir. Sözlü kültürün bir ürünü olmaları, olağanüstü varlıkları ve olayları anlatmaları, sembolik özellikler taşımaları akla gelen benzerliklerdendir.

Dil aracılığıyla oluşturulan semboller, soyuttan somut olana geçişi metaforlar aracılığıyla sağlarlar. Başka bir ifadeyle metafor, algının soyut ve somut boyutları birbirine karışmaktadır. Lakoff ve Johnson (2010, s. 27), metaforun özünün bir tür şeyi başka bir tür şeye göre anlamak ve tecrübe etmek olduğunu söylemişlerdir. Örneğin “masanın ayağı” ifadesindeki “ayak” kelimesi bir canlının uzvunu akla getirmektedir. Oysa masa, bir nesnedir. Buradaki “ayak” ifadesi, masanın taşıyıcı parçalarından birini belirtmek için kullanılan metaforik bir ifadedir ve eğer zihinde her iki kavrama dair çağrışımlar oluşmazsa metaforu anlamlandırmak mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan metafor, dile olduğu kadar düşünceye de yönelen ve insanın zihinsel faaliyetinin temelini oluşturan yapılardan biridir (Cebeci, 2013, s. 7). Böylelikle, toplumlar tarihin ilk dönemlerinden itibaren oluşturmaya başladıkları kültürlerinde aynı zamanda metafor oluşturma ve onu kullanma eğiliminde olmuşlardır. Sembolik ifade; dil, sözlü anlatım ve metafor bağlamında, bahsi geçtiği üzere mit, efsane veya masalda karşılık bulurken, görsel sanatlar bağlamında da resim ve fotoğraf sanatında karşılık bulmuştur.

Resim ve Fotoğraf Sanatında Sembolizm

Altamira mağarasında veya dünyanın başka yerlerinde bulunan duvar / kaya resimleri, insanların hayatlarını devam ettirme veya şamanizm gibi inanç pratiklerini temsil eden sembollerle doludur. Bu bakımdan Mihaly Hoppal’ın da (2016, s. 74) belirttiği gibi “Sembolik göstergeler aynı zamanda insan becerilerinin gelişiminde önemli bir adım, sembollerin icadı da insanın akli gelişiminde önemli bir noktadır”. Bu yönüyle, ortaya çıkarılan tüm duvar / kaya resimleri, aynı zamanda görsel sanatların kökenini de oluşturacak kadar önemli bir ifade gücüne sahiptirler. Bununla beraber, tarih öncesine ait olduğu saptanan semboller, akım olarak anılan sembolizmin tam anlamıyla görsel karşılığı değildirler. Onlar sadece, akımın deyim yerindeyse nüvesidirler. Bu bakımdan plastik sanatlarda veya daha geniş bir ifadeyle görsel sanatlarda sembolizm, değişik etkilerden geçmiş olan yazınsal ve düşünsel (entellektüel) bir akımın görsel anlatımıdır ve konularını düş ve düşsel, fantastik ve gerçekdışı, büyü ve batınlık, uyku ve ölüm kavramları oluşturmaktadır (Cassou, 2006, s. 30). Ele alınan kavram ve konular bağlamında, sözlü anlatımın bir türü olan masalın, sembolizm ile benzerlikler taşıdığı söylenebilir, çünkü her ikisi de imgelemin yoğun biçimde kullanılmasına dayanmaktadır.

Resim sanatı açısından meseleye yaklaşıldığında, sembollerin görsel algı sonucunda sanatçının veya izleyicinin imgeleminde karşılık bulduğu görülür. Örneğin Edvard Munch’un 1893 tarihli *The Storm* isimli eseri, sanatçının imgeleminin sembolik açıdan bir yansıması niteliğindedir.



Resim 1: Edvard Munch, *The Storm*, 1893.

Resimde, gökyüzü, evler, ağaçlar, taşlar ve insanlar görülmektedir. Özellikle insanlar, keskin hatlar şeklinde değil, daha belirsiz bir formda resmedilmiştir. Resmin ismi olan *The Storm* yani *Fırtına*, özellikle evin önündeki ağacın yeşil kısmının geriye doğru bir hareket izlenimi taşımasında kendini göstermektedir.

“Fırtına yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda duygusal bir olaydır da. Figürler anonimlik noktasına basitleştirilmişlerdir, yalnızca cinsiyetleri belirtilmiştir. Önplandaki yalıtılmış kadın figürü geleneksel masumiyet rengi olan beyaz giysilidir; fırtınanın bu figürün bekaleti ve gençliğiyle bir tür bağı olduğunu akla getirmektedir. Resmin duygusal etkisinin çoğu, yitirilmiş masumiyetin iması ve resmin sessizliği, fırtınanın akla getirdiği gürültü ve kadının ıstırapı arasındaki tedirgin edici zıtlıktan kaynaklanmaktadır” (Little, s. 92).

Walter J. Ong (2014, s. 103), resmin, bir nesneyi temsil ettiğini, bir adamın, evin, bir ağacın resminin tek başına bir şey söylemediğini ifade etmiştir. Bu düşünceden hareketle Munch'un resmindeki her bir figür, tek başına değil bir bütün içinde anlam kazanmaktadır. Örneğin ön plandaki kadının yalıtılmışlığı, ancak diğer kadınların da resmedilmesiyle anlaşılabilir bir durumdur. Benzer şekilde kadının beyaz giysisinin bekalet ile ilişkilendirilmesi yine beyaz rengin, kültürel simgesel kodlardan biri olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Carl G. Jung (2016, s. 228), sembolizmin tarihinin, her şeye yani taşlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar, dağlar ve vadiler, güneş ve ay, rüzgar, su ve ateş gibi varlıklara, ya da insan yapımı evler, gemiler ya da arabalar gibi şeylere, ya da sayılar, üçgen, kare ve daire gibi soyut formlara sembolik bir anlam yüklenebileceğini gösterdiğini ve aslında kozmosun tamamının potansiyel bir sembol olduğunu söylemiştir.

Fotoğraf tarihinin ilk görüntüsünü 1838'de çeken Jacques Louis Daguerre, gümüşle kaplı bir bakır plakayı pozlandırmış ve bu görüntüye *Daguerreotype* ismini vermişti. 1850'lerde ise David Octavius Hill ve Robert Adamson, kaba bir yüzeye ve düzgün olmayan bir dokuya sahip kağıda *kalotip* ismini verdikleri baskıyı gerçekleştirerek puslu başka bir deyişle resimsi (pictorial) görüntü elde ettiler ve o dönem itibarıyla hem aranan hem de tercih edilen bir fotoğraf tekniği elde ettiler (Honour ve Fleming, 2016, s. 662).

1997'de bir trafik kazasında hayatını kaybeden İngiltere Prensesi Lady Diana, gerçekleştirdiği insani yardımlarla ve mütevaziliğiyle sadece İngiltere'de değil tüm dünyada toplumsal duyarlığın sembolü olan bir kimlik haline gelmiştir. 1959 Hollanda doğumlu

fotoğrafçı Erwin Olaf, prenses Diana'nın ölümünü sembolik biçimde fotoğraflamıştır (Fotoğraf - 1).



Fotoğraf 1: Erwin Olaf, *Di*, 1997.

Prenseler, içinde bulunduğu Mercedes markalı bir otomobilin yaptığı kaza sonrasında hayatını kaybetmiştir. Olaf'ın fotoğrafında ise, prenses Diana'ya benzeyen bir model görülmektedir ve modelin koluna otomobilin markasının simgesi olan yıldız saplanmıştır. Bu fotoğrafta, prensesin ölümü sembolik olarak fotoğrafa konu olmuştur, çünkü otomobili temsil eden yıldız, prensesin hayatını kaybettiği sırada içinde bulunduğu arabanın da sahip olduğu semboldür. Kazaya dair detaylar, aynı zamanda olayı temsil eden, hatırlatan sembollere de dönüşmüştür. Markayı sembolize eden yıldız, tek başına yalnızca otomobili simgeleyecekken, prenses Diana ile birlikte görüntülendiğinde onun ölümünü hatırlatacak bir simgeye dönüşmüştür. Dolayısıyla, kaza olayını hiç bilmeyen bir izleyici, fotoğrafı anlamlandırmakta zorlanabilecekken, kazadan haberdar olan bir izleyici, fotoğraftaki sembolik anlatımı çabucak farkına varabilecektir.

Masalın Fotoğrafi ve Dilek Yumurtası Masalı

Sembollerin ve metaforların çokluğu açısından masalların, sözlü anlatım geleneğinde önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Jacques Ellul'un (2012, s. 143), konuşma anı ile konuşmanın alınma anı arasında sembol, metafor ve analoginin doğduğunu ifade etmesi bu düşüncüyü güçlendirmektedir. Dolayısıyla sözlü kültürün içinde ele alınabilecek olan masallar, aynı zamanda imgelemi de inşa etmektedirler. Nesilden nesle aktarılan bu kültür aynı zamanda bir bilgi aktarımı vesilesi olarak da işlev görmüştür. Masal anlatıcıları, geçmişe dair olayları ve durumları da hafızalarında sakladıkları masallarla birlikte topluma aktarmışlardır. Walter J. Ong (2014, s. 21), yazıdan habersiz birincil sözlü kültürde yaşayan insanların, pek çok şey öğrenebildiklerini ve çoğunun oldukça bilgiç ve bilge olduklarını söylemiştir. Muhsin Kızılkaya da (2000, s. 23), sözlü kültürün hakim olduğu Hakkari ve yöresindeki toplumun, kendilerine bilgi ileten yaşlılara, dengbejlere, bilge kişilere, melalara, fakilere özel bir hürmet gösterdiği için onlara "bilen, bilge" anlamına gelen "zana" dediklerini aktarmıştır. Kızılkaya'nın aktarımı, Ong'nun düşüncesini doğrulamaktadır.

Masallardaki sembollerin, imgelemin dışı aktarımını sağlayan fotoğraf sanatı aracılığıyla görselleşmesi, hem evrensel hem de yerel kültürel bir imaj deposunun oluştuğunu göstermektedir. Bununla birlikte zaten insan ırkının başlangıcından beri her toplumun kendi imajları vardır ve bizler her zaman onları görür ve o imajlarla dolmuşuzdur (Jacques Ellul,

2012, s. 143). Masallar, hem bireysel hem de toplumsal açıdan imgelemi, imajlarla doldurmuştur. Bu durumun örneği, İspanyol fotoğrafçı Eugenio Recuenco'nun, Grimm Kardeşler'e ait olan ve dünyanın pek çok ülkesinde bilinen *Red Riding Hood* yani *Kırmızı Başlıklı Kız* masalını görüntülediği fotoğrafında bulunmaktadır (Fotoğraf - 2).



Fotoğraf 2: Eugenio Recuenco, *Children's Stories*, Vogue Novias, 2005.

Recuenco'nun, 2005 yılında moda dergisi Vogue'ta yayımlanan fotoğrafı, çocuk masalları konseptinin bir parçasıdır. Fotoğraf beyaz elbiseli bir kadın, kırmızı renkteki başlığı bulunan peleriniyle, kurtlarla dolu bir odada bulunmaktadır. Masal, ormanda geçmektedir, ancak sanatçı bu durumu kendi yorumu ile izleyiciye sunmuştur. Modelin elbisesinin beyaz rengi, tıpkı Munch'un resmindeki saflığı simgeler niteliktedir. Bu fotoğrafın, masalı temsil ettiği düşüncesi, masalın öne çıkan unsurlarından olan kırmızı başlıklı pelerin veya hırka benzeri bir giysinin ve kurtların bulunmasından kaynaklanmaktadır.



Fotoğraf 3: Uldus Bakhtiozina, *Ivan The Prince*, 2015.

Daha yerel düzeyde kalan masallar da, fotoğraf aracılığıyla sembolik bir temsil olarak ifade edilmiştir. Rus sanatçı Uldus Bakhtiozina'nın Rus halk masallarını fotoğrafladığı projesine ait fotoğraflardan birinde Prens Ivan masalı görülmektedir (Fotoğraf - 3). Masal, amacı kimsenin bulamayacağı bir şeyi bulmak olan Ivan'ı anlatmaktadır ve Ivan bunu yaparken hayvanlarla konuşur, uçan halıyla seyahat eder, ejderhalarla savaşır (<https://www.boredpanda.com/dark-sides-and-hidden-stories-behind-fairy-tales/>). Masalda geçen onlarca olaya rağmen, sanatçı Uldus Bakhtiozina, yalnızca uçan halıyı masalı sembolize

etmesi için kullanmıştır. Fotoğrafta ise, halıyı uçarken değil, Ivan karakterini temsil eden modelin vücuduna sarılmış biçimde kullanmıştır. Görülmektedir ki, sanatçı masalın içindeki unsurlardan öne çıkan bir veya birkaç şeyi, o masalı sembolize edecek biçimde fotoğrafa konu etmiştir.

Meltem Berki'nin "Hakkari Masalları Üzerine Bir Araştırma" isimli yüksek lisans tezinde derlediği, Hakkâri Geçitli Köyü'nden Derviş Akmaz'ın aktardığı "Dilek Yumurtası" isimli masal da, Rus masalı Prens Ivan gibi sembolik özelliklere sahip bir masaldır. Masal, bir çocuğun çeşme başında bardaklarını yıkayan yaşlı bir kadının fincanını kırmasıyla ve kadının "yolun dilek yumurtasından geçsin" diye beddua etmesiyle başlar. Çocuğun, kadından dilek yumurtasının ne olduğunu ve ona nasıl ulaşacağını öğrenmesiyle olaylar gelişir. Renkli yumurtalar, ağaç, sabun, iğne iplik, yolun sağı, solu, su ve ekmek; masalın öne çıkan sembolleri olarak dikkat çekmektedir. Vladimir Propp (2011, s. 154), olağanüstü masalarda gerçeklikten gelen her şeyin ikincil bir biçimi simgelediğini belirtmiştir. Buradan hareketle, simgelerle dolu masalın, imgelem boyutundan, algılanan dünya boyutuna geçişini sağlayan en önemli gerçeklik basamağının ise fotoğraf sanatı olduğu söylenebilir. Bahsi geçen algı, bir bağlama ihtiyaç duymaktadır. İzleyici ise, algı dolayısıyla muhatap olduğu imajla bu bağlamı kurar. Bergson (2007, s. 112), anlık bile olsa algının hatırlanan öğelerden oluştuğunu ve böylelikle de her algının bir anı olduğunu söylemiştir. Bu düşünce, algının anlamlandırma sürecine atıfta bulunmaktadır. Kültürü oluşturan her türden unsur ise, algının içeriğini netleştiren bir güce sahiptir. Jacques Ellul (2012, s. 10), kültürünün kendisini, gördüğü imajların bizzat kendileriyle donattığını söylemiştir. Masallar da sözlü kültürün bir parçası olarak, sembolik imajların taşıyıcıları olmuş ve zaman içinde insanların zihinlerinde o masalların imajları yer edinmiştir.

Dilek Yumurtası'nda geçen renkli yumurtalar, ağaç, sabun, iğne iplik, yolun sağı, solu, su ve ekmek; görsel birer sembol olarak tek başlarına kültürel anlamları barındırmaktadırlar. Örneğin ekmek; emeği, israfı, yoksulluğu vb. kavram ve durumları akla getirebilir. Benzer şekilde sadece bir adet ekmeğin fotoğrafı da aynı çağrışımları yapabilir. Ancak ekmekle birlikte, masalda geçen diğer unsurlardan olan su, yumurta, yolun sağı ve solu da aynı fotoğrafta yer aldığı zaman; masalı bilen bir kişi bu semboller sayesinde masalı hatırlayabilecek ve o sembolleri anlamlandırabileceklerdir (Fotoğraf - 4).



Fotoğraf 4: Mehmet Fatih Yelmen, *Dilek Yumurtası Masalına ait su, ekmek, yol, yumurta, yolun sağı ve solu sembolleri*, 2017.

Masalın isminde geçen ve masalın içinde özellikle renkli olmalarıyla dikkati çeken yumurtalar da fotoğraf aracılığıyla sembolleşebilen bir görseldir. Bilindiği üzere renkli yumurtalar, daha çok günümüz Hıristiyanlarının Paskalya yortusunda kullanılmaktadırlar. Buna göre yumurta diriliş sembolize etmektedir onlar için ve o günde çocuklar, büyüklerin boyayıp sakladıkları yumurtaları bulmaya çalışırlar. Yumurtalar aynı zamanda birer hediye

olarak da alınıp verilirler. Bu bilgilerin ışığında, bir veya birden fazla yumurtanın, çeşitli yerlerde bulunduğu, saklandığı bir fotoğraf, evvela Paskalya'yı çağrıştıracaktır. Öte yandan, bir ağaçta bulunan bahsi geçen aynı renkli yumurtalar, masalı bilen bir izleyici için masalı çağrıştıran bir sembol olarak kabul edilecektir (Fotoğraf - 5).



Fotoğraf 5: Mehmet Fatih Yelmen, *Dilek Yumurtası Masalına ait renkli yumurta sembolleri*, 2017.

Sonuç

Edebi bir kökeni olan sembolizm, bu yönüyle sözlü anlatımın ve dolayısıyla da masalların parçası olabilmektedir. Metafor kullanımı sayesinde ise, farklı türden kavramların bazı özellikleri birbirleriyle örtüşmüş ve bu sayede imgelem daha zengin bir hale gelmiştir. Dil açısından bahsi geçen birikime sahip olan sembolizm, görsel sanatlarda da geniş bir ifade alanına sahiptir. Özellikle resim sanatıyla başlayan bu ifade alanı, fotoğraf sanatıyla daha da genişlemiştir.

Psikoloji alanındaki çalışmalar göstermiştir ki, insan dünya ile etkileşime girdiği andan itibaren onu semboller aracılığıyla algılayabilmekte ve onu sembolize edebilmektedir. Bu bağlamda sözlü kültürün bir parçası olan masallarda geçen olaylar ve durumlar da, insan zihninde sembolik imajlara dönüşebilmektedir. Buradan hareketle, bazı fotoğraf sanatçıları eserlerinde hem hayata dair bazı olayları ve durumları hem de yerel ve evrensel özelliklere sahip masalları sembolik bir biçimde ele almışlardır. Bunu, ifade etmek istedikleri durum ya da olayı, çağrışım sağlayabilecek bir veya birkaç unsuru kullanarak gerçekleştirmişlerdir. Hakkari yöresine ait Dilek Yumurtası masalında da, tıpkı diğer masallarda olduğu gibi öne çıkan bazı sembolik nesnelere ve durumlar bulunmaktadır, dolayısıyla bahsi geçen masal da fotoğraf sanatı aracılığıyla sembolik bir biçimde görselleştirilebilmektedir.

Fotoğrafın, masala ait olabileceği çağrışımı ise, kültürel sembollerin bilinmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu semboller, insanın imgeleminde ne kadar yoğun ve sık olarak bulunuyorsa, ona dair görsel sembolik ifadeler de o denli kolay algılanıp anlaşılacaktır. Bu çalışma kapsamında sembolizm açısından fotoğrafın ele alınışı, bir masal bağlamında kullanılan sembollerin karşılıkları üzerinden değil, sembollerin tanınması açısından ele alınmıştır. Başka bir deyişle, bir sembolün anlamlandırılabilmesi için, öncelikle onun doğru bağlamlarla algılanması gerekmektedir. Bu sebeple tek başına bir ekme fotoğrafı ile ekmeğin yanında duran su, yumurta, yolun sağ ve solunun görüldüğü fotoğraf birbirinden farklı çağrışımlar yapabilmektedir. Sonuç olarak kültürün bir parçası sayılan masalları bilen bir kişi, fotoğrafik sembollerini tanıma ve tanımlama bağlamlarında imgesel bir altyapıya sahip olabilmektedir.

Kaynakça

- Bergson H. (2007). *Madde ve Bellek*. (I.Ergüden Çev.) Ankara: Dost.
- Cassou J. (2006). *Sembolizm Sanat Ansiklopedisi*. (Ö.İnce ve İ.Usmanbaş Çev.) İstanbul: Remzi.
- Cebeci O. (2013). *Metafor*. İstanbul: İthaki.
- Ellul J. (2012). *Sözün Düşüşü*. (H.Arslan Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Honour H. ve Fleming J. (2016). *Dünya Sanat Tarihi*. İstanbul: Alfa.
- Hoppal M. (2016). *Şamanlar ve Semboller*. (F.Sel Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Jung C. G. (2016). *İnsan ve Sembolleri*. (H.M.İlgün Çev.) İstanbul: Kabalcı.
- Kızılkaya M. (2000). *Kayıp Diwan*. İstanbul: İletişim.
- Lakoff G. ve Johnson M. (2010). *Metaforlar*. (G.Y.Demir Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Little S. (2006). *...izimler Sanatı Anlamak*. (D.N.Özer Çev.) İstanbul: Yem.
- Ong W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür*. (S.P.Banon Çev.) İstanbul: Metis.
- Propp V. (2011). *Masalın Biçimbilimi*. (M.Rifat ve S.Rifat Çev.) İstanbul: İş Bankası.
- Szerb A. (2008). *Dünya Yazın Tarihi*. (V.Yıldırım Çev.) Ankara: Dost.

EXTENDED SUMMARY

The art movements have sometimes emerged as a result of the previous flow response and sometimes as a result of a search. Symbolism is also one of the movements mentioned above. Symbolism is a world that artists perceive. This world that artists have created or perceived is not exactly the world in which they are experienced. Their world is an alternative world of symbolic realities. According to this, it can be said that symbolist artists' relations with reality are shaken. For this reason, it is not easy to find clear definitions and clear meanings in the works of symbolist artists. Their own inner worlds and their own imagination gathered under the framework of symbolism to form a symbolic unity. In this way, the imagery of the artists has become an art movement because it is so individual and strong. The artist's imagination is in contact with their own dreams. The content of dreams also builds the imagination of the artist. The imagination in symbolism can encompass a whole range of meanings that can be spread in specific, generic ways. In this context, the symbols used by the artists in their works can be solved in a very meaningful structure. In other words, the symbolic expression used by the artist does not always have to consist of universal codes.

When symbolism is considered in the context of literature, it is necessary to touch on the concept of language necessarily. However, the boundaries of the conceptual dimension of language can be further expanded in the imagination of people. In other words, a concept can find many ways in the imagination of different people in terms of connotation and implication. Thus, the conceptual meaning is settled on a much more personal and extensive ground. When the dozens of concepts found in the world of imagination come up through the word; myths, legends and fairy tales. Thus, the root of the symbolic expression can go far beyond the stream to human mind and imagination. The fairy tale is similar to myth and myth in terms of structure and content. They are the products of the oral culture, they describe the extraordinary beings and events, symbolic traits, myths and myths and the similarities of the fairy tale. The symbols created through language provide concrete transformation through metaphors. In other words, in the metaphor, the abstract and concrete dimensions of the habit are mixed. For example, the word "foot" in the expression "foot of the table" brings a living creature into mind. The table, however, is an object. The "foot" statement is a metaphorical phrase used to denote one of the bearer parts of the table, and it would not be possible to make sense of the metaphor if there are no associations of both concepts in the mind. The inability to understand a metaphor can cause the metaphor to censure and even make it impossible to understand the text.

All wall or rock paintings also have a power of expression that is so important as to create the roots of visual arts. However, symbols that are identified as belonging to the beginning of history are not visual equivalents, which are symbolized by the movement. They are just like the essence of the movement.

Fairy tales that can be handled in the oral culture are also building imagination. At the same time, this culture, which has been passed down from generation to generation, has also functioned as a member of flow of information. The storytellers narrated the events of the past and the situations together with the tiles they stored in their memories. The visualization of the symbols at the fairy tales through the photographic arts, which provide the transfer of images, reveals that there is a universal and local cultural image store.

Symbolism, which is a literary root, could be part of oral narration and therefore of tenses. With the use of metaphors, some features of different kinds of concepts overlap with each other, and the imagery has become richer. Symbolism, which has accumulation in the language, has a wide range of expression in visual arts. Especially this expression area which started with the art of painting has been expanded with the art of photography. Studies in the field of psychology have shown that from the moment human interaction with the world begins, he can perceive and symbolize it through symbols. In this context, the events and situations in



the fairy tales, which are part of the oral culture, can also be transformed into symbolic images in the human mind. With that in mind, some photographers have handled a number of occasions and situations, both in terms of life, in their works as well as in a symbolic way, with local and universal features. They have accomplished this by using one or more elements that can provide the connotation that they want to express. There are some symbolic objects and situations that stand out in the fairy tale of Hakkari region just as it is in other fairy tales, so the fairy tale can be visualized symbolically through photographic arts. The connotation that photography can belong to fairy tales is possible with the knowledge of cultural symbols. If these symbols are present intensely and frequently in the imagination of the person, the visual symbolic expressions about it can be perceived and understood so easily.

YAYIN İLKELERİ

1. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi (J-EAST), Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanan ulusal hakemli, online yayın yapan akademik bir dergidir.
2. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, eğitim bilimleri, öğretmen yetiştirme, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, maliye, siyaset bilimi, sosyoloji, kamu yönetimi, psikoloji, tarih, Türk dili ve edebiyatı, felsefe, hukuk alanlarında ulusal/uluslararası düzeyde bilimsel bir niteliğe sahip, özgün araştırma, kitap değerlendirme, editöre mektup ve derlemelere yer verir.
3. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, Açık Erişim ilkeleri gereği, makale yollama, değerlendirme ve yayınlama süreçlerinde yazarlardan hiçbir ücret talep etmemektedir.
4. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisinde makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki dilde yayınlanabilir. Türkçe dilinde yayınlanan makaleler için İngilizce genişletilmiş özet istenmektedir. Derginin tüm sayılarına online (Dergi Arşivi bölümünden) ulaşılabilir.
5. Dergiye gönderilen makalelerin başka bir yerde yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere aynı anda başka bir dergiye gönderilmemiş olması gerekmektedir. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi yayınlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın haklarına sahiptir.
6. Dergiye gönderilecek makalelerin sadece journalofeast.hu.edu.tr adresindeki "Makale Gönder Sistemi"nde açılan hesaba yüklenmesi gerekmektedir. Editöre ya da Yayın Kurulu üyelerine ve posta ve e-posta olarak gönderilen makaleler resmi başvuru olarak kabul edilmemektedir.
7. Dergiye gönderilen yazılar Editör ve Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilir. Ön incelemede uygun bulunmayan makaleler hakemlere gönderilmeden reddedilir. Süreç konusunda hakemler sistem yoluyla bilgilendirilir.
8. Ön inceleme sonucunda uygun olduğuna karar verilen çalışmalar bilimsel açıdan değerlendirmesi için alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisinin de olumlu rapor vermesi durumunda eser yayınlanır. İki hakemden biri olumlu diğeri olumsuz rapor sunarsa makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına kararı, alan editörüne bırakılır. Gerek duyulması durumunda çalışmalar, hakemlerden gelen eleştiri ve öneriler doğrultusunda önerilen düzeltmelerin yapılması için yazarlara sistem üzerinden geri gönderilebilir.
9. Hakkari Üniversitesi öğretim üyeleri dergimizin doğal hakemleridir.
10. Dergiye gönderilen çalışmaların içeriğinden yazarlar sorumludur. Ayrıca yazarlar dergide yayınlanan eserlerin açık erişimini kabul ederler.
11. Dergimize gönderilen çalışmalar öncelikli olarak intihal programlarında kontrol edilmektedir. **İntihal oranı % 20'nin üzerinde olan çalışmalar değerlendirilmeve alınmamaktadır.**

YAZIM KURALLARI

1. Makalenin tamamı Times New Roman, 12 punto, tek satır aralığında yazılmalıdır. Makalenin sayfa yapısı üst, alt, sağdan ve soldan 2.5 cm olmalıdır.
2. Paragraflar arası boşluk önce ve sonra 0 nk olmalıdır. Paragrafın girintisi 1.25 cm olmalıdır.
3. Makalenin başlığı bütün harfleri büyük, koyu ve ortalanmış olarak yazılmalıdır. Başlıktan sonra çalışmanın yazıldığı dile göre özet yazılmalıdır. Özet 250 kelimeyi geçmemelidir.
4. Özet 10 punto ve italik olmalıdır. Özetten sonra en çok 5 kelimedenden oluşan Anahtar kelimeler eklenmelidir.
5. Çalışmanın diğer dildeki başlığı (ana başlık Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçedir), özeti ve anahtar kelimeleri aynı şekilde yazılmalıdır.
6. Çalışmanın ana başlıkları koyu ve tamamı büyük harflerle, alt başlıkları ise sadece ilk harfleri büyük ve koyu olarak yazılmalıdır. Başlıklar 1./1.1/ 1.1.1. şeklinde numaralandırılmalıdır.
7. Giriş bölümü yeni sayfadan başlamalıdır. Sonraki başlıklar ise bir satır atlanarak devam etmelidir.
8. Tablo içi metinler önce ve sonra 0 nk ve 10 punto olmalıdır. Tablolarda dikey çizgilere yer verilmeyerek tabloların sayfanın ortasına hizalanmasına dikkat edilmelidir.
9. Sonuç ve Kaynakça bölümleri de yeni sayfadan başlamalıdır.
10. Makaleler, 10000 sözcüğü geçmemelidir.
11. Türkçe makalelerde Türk Dil Kurumu'nun sözlükleri ve yazım kılavuzu dikkate alınmalı ve mümkün olduğunca Türkçe sözcükler kullanılmalıdır. Alana özgü yabancı dildeki kavramın/terimin Türkçe karşılığı kullanılırken ilgili kavramın/terimin ilk kullanıldığı yerde yabancı dildeki karşılığı parantez içinde verilmelidir.
12. Makalede 'Kaynakça' kısmından sonra 750-1000 sözcükten oluşan bir özet bulunmalıdır. Makalenin dili Türkçe ise geniş özet İngilizce, İngilizce ise Türkçe olmalıdır. Geniş özet, 12 punto büyüklüğünde, "Times New Roman" karakteri kullanılarak hazırlanmış olmalıdır. Bu özet alt başlıklar içermemeli ve tek sütun halinde belirtilen uzunlukta olmalıdır.
13. Makalelerin APA6 formatına göre hazırlanması gerekmektedir. **Yazım kurallarına ve APA6 ya uygun hazırlanmayan çalışmalar doğrudan reddedilecektir.**