



Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-9343

Cilt/Volume: 1 Sayı/Number: 13  
Bahar/Spring 2020

BARTIN

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 1, Sayı: 13  
Bahar 2020  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 1, Number: 13  
Spring 2020  
BARTIN – TURKEY

---

**ISSN:** 2148-3507  
**e-ISSN:** 2619-9343

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Erol KIRDAR  
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

**Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

**Editör Yardımcısı / Assistant of Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA  
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Asife ÜNAL  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Prof. Dr. Âdem CEYHAN  
Prof. Dr. Burhan BALTACI  
Doç. Dr. Hasan MEYDAN  
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA  
Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU  
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

**Adres / Adress**

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE  
**e-mail:** [islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr](mailto:islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr)  
**Tel / Phone:** 0378 501 10 00/1273

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĐLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KOŐUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŐ	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŞ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Cem ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)

## HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD

**Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD)**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

## İÇİNDEKİLER

<b>Editörden</b> .....	5
<b><u>Araştırma Makaleleri</u></b>	
<b>Özkan TEKİN</b> İsmail Hakkı İzmirli'nin İsbât-ı Vâcib Delillerine Katkısı.....	6
<b>Dr. Öğr. Üyesi İsmet TUNÇ</b> Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları .....	39
<b>Otabek Muhammadiev</b> Lubab al-Kalam: An Important Source of the Doctrine of Maturidism .....	57
<b>Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN</b> <b>Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU</b> <b>Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA</b> Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi .....	73
<b>Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Hazim Yahya al-Qassab</b> Kelâmcılara Göre Gaiyye .....	107
<b>Arş. Gör. Duygu KAYALIK ŞAHİN</b> <i>Hâkim Tarihinde</i> Yer Alan Tarih Manzûmeleri Üzerine Bir İnceleme .....	125
<b>Dr. Adem DOĞAN</b> Muhammed B. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hulâsatu'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkîki .....	174
<b>Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU</b> Zemahşerînin Mekânla İlgili Müphem Âyetler Hakkındaki Görüşleri .....	203
<b><u>Çeviriler</u></b>	
<b>Dr. İsmâil Ahmed el-Âlim - Çev. Dr. Sedat TUNA</b> Kur'an-ı Kerîm'in el-Ahtal'in Şiirine Etkisi .....	221



## EDİTÖRDEN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) olarak 13. Sayımızın 1. cildini istifadenize sunmuş bulunmaktayız. BÜİİFD yayın hayatına başladığı andan bugüne kadar ASOS Index, Bible Research Academic Index, Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Google Scholar, ISAM, OpenAIRE Explore, ROAD, Root Indexing, SOBİAD, TEİ (Türk Eğitim İndeksi) olmak üzere pek çok veri tabanı tarafından taranmaktadır. Ayrıca dergimiz TR DİZİN kapsamına dâhil olmak için değerlendirme sürecini beklemektedir.

Dergimizin 13. sayı 1. cildinde farklı bilim dallarına ait 7 araştırma, 1 tahkik ve 1 çeviri makalesi bulunmaktadır. Buna göre Kelam alanında Osman Özkan TEKİN'e ait *İsmail Hakkı İzmirli'nin İsbât-ı Vâcib Delillerine Katkısı*, Otabek Muhammadiev'e ait *Lubab al-Kalam: An Important Source of the Doctrine of Maturidism*, Ahmed Hazim Yahya al-Qassab'a ait *Kelâmcılara Göre Gaiyye*, Dinler Tarihi alanında İsmet TUNÇ'a ait *Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları*, Din Psikolojisi ve Din Eğitimi alanında Cüneyd AYDIN, Kamil ÇOŞTU ve Coşkun BABA'ya ait *Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Türk İslam Edebiyatı alanında Duygu KAYALIK ŞAHİN'a ait *Hâkim Tarihinde Yer Alan Tarih Manzûmeleri Üzerine Bir İnceleme*, Tefsir alanında Yunus ABDURAHİMOĞLU'na ait *Zemahşerî'nin Mekânla İlgili Mübhem Âyetler Hakkındaki Görüşleri* adlı araştırma makaleleri, Belagat alanında Adem DOĞAN'a ait *Muhammed B. Ahmed et-Tarsûsî'nin Hulâsatu'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkiki* adlı tahkiki ve Arapça alanında Sedat TUNA'ya ait *Kur'an-ı Kerîm'in el-Ahtal'ın Şiirine Etkisi* adlı çeviri makalesi yer almaktadır. Dergimizin sizlere ulaşmasında emeği geçen başta Fakültemiz Dekan Vekili Prof. Dr. Erol KIRDAR'a, Editör yardımcılarımız Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA ve Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK'a, bu çalışmaların telifi ve incelenmesinde mesâi harcayan değerli yazar ve hakemlerimize ayrı ayrı teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin diğer sayılarında da sizlerle görüşmeyi temenni ediyoruz.

**Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ**

BÜİİFD Editörü



**İSMAİL HAKKI İZMİRLİ’NİN İSBÂT-I VÂCİB DELİLLERİNE KATKISI<sup>1</sup>**  
THE CONTRIBUTION OF ISMAIL HAKKI IZMIRLI TO THE EVIDENCE OF ISBAT AL-WAJIB

**Özkan TEKİN**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Ankara/Türkiye  
Dr., The Ministry of Education, Teacher, Ankara / Turkey

[ozkantekin36@gmail.com](mailto:ozkantekin36@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0327-7000](https://orcid.org/0000-0002-0327-7000)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 07 Mayıs /May 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Tekin, Özkan. “İsmail Hakkı İzmirli’nin İsbât-ı Vâcib Delillerine Katkısı”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 6-38.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Yakın Dönem İsbât-ı Vâcib Çalışmaları* adlı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

## ÖZ

Allah'ın varlığını aklî ve naklî delillerle ispatlama çalışmaları, kelâm tarihi boyunca çeşitlenerek devam etmiştir. İnkârcı akımların iletişim araçlarından da yararlanarak yaygınlaştığı XIX. yüzyılda Allah'ın varlığını ispatlamak daha da özel bir önem kazanmıştır. Müteahhirin kelâmının modern dönemin sorunları özelinde yetersiz kaldığı böyle bir ortamda İslâm akâidinin yeni metot ve argümanlarla ele alındığı bu dönem, Yeni İlm-i Kelâm dönemi olarak adlandırılmıştır. Bu makale çalışmasında biz, Yeni İlm-i Kelâm'ın önemli temsilcilerinden İsmail Hakkı İzmirli'nin Allah'ın varlığını ispat sadedinde ne gibi çalışmalar yaptığını, özgün yönlerinin neler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. İzmirli'nin birçok diğer eseri yanında özellikle *Yeni İlm-i Kelâm* kitabında isbât-ı vâcib delillerini geniş olarak incelediğini, inkârcıların itirazlarına cevaplar verdiğini görmekteyiz. Bu araştırmada İzmirli'nin açıkladığı ve katkılar sunduğu deliller; klasik deliller, klasik temelleri olan modern deliller ve doğrudan modern deliller şeklinde üçlü tasnife tabi tutularak incelenmiştir. İzmirli, imkân, hudûs, gâye ve nizâm gibi klasik delillerin yanı sıra fitrat, ihtirâ', hareket ve inhisar gibi klasik temelli modern delilleri ve sonsuz, künhî (özel), ezeli hakikatler, psikolojik güçler, ahlâk, kemâl ve kabul-i âmme gibi modern delilleri de inceleyip geliştirmiştir. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm geleneği içindeki diğer düşünürlerden farklı olarak, hem klasik hem modern delilleri ele almış, klasik delillerdeki ayrıntılara yer vermemiş, modern delilleri İslam dinine uygun bir terminolojiyle özlü olarak temellendirip açıklamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, İsbât-ı Vâcib, İstidlal, Klasik Deliller, Modern Deliller, Allah'ın Varlığı.

## ABSTRACT

Throughout the history of Kalam, efforts to prove the existence of Allah with rational (aqli) and transmitted (naqli) evidence have continued with diversification. In the 19th century when denialist movements became-widespread through communication tools, it became even more important to prove the existence of Allah. In such a situation where Mutaahirin's Kalam were insufficient to tackle the problems of the modern period, this period in which the Islamic aqida was addressed with new methods and arguments was called The New Science of Kalam Period. In this thesis, we have tried to reveal what Ismail Hakki Izmirli, one of the prominent representatives of the New Science of Kalam, has done in proving the existence of Allah and his unique aspects. Among all the works of Izmirli, we see that he has especially studied the proofs of isbat al-wajib extensively in the book of the New Science of Kalam and responded to the objections of the deniers. In this research, evidences that Izmirli has explained and made contributions to is analyzed by being subjected to the following forms of classifications: classical evidences, classic-based modern evidences and direct modern evidences. In addition to the classic evidences such as possibility, emergence (huduth), purpose and order (nizam), Izmirli has also examined and developed classic-based modern evidences such as nature (fitrah), creation (iktira), movement (hareket) and exclusivity (inhisar), and modern evidences such as endless, essential (künhi), eternal truths, psychological powers, morality, perfection, and general acceptance (kabul al-'amma). Unlike other thinkers in the tradition of the New Science of Kalam, Izmirli examined both classical and modern evidences and did not include details in classical evidences; he grounded and explained these modern evidences with a terminology suitable for the Islamic religion.

**Keywords:** Kalam, The New Science of Kalam, Isbat al-Wajib, Classic and Modern Evidences, Existence of the God.

## GİRİŞ

Bu makale çalışmasında İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946)'nin isbât-ı vâcib delillerine ne gibi katkılar sağladığını, bu katkıların düzeyini, klasik ve modern delilleri özlü bir şekilde sunma ve işletme konusundaki başarısını ortaya koymaya çalışacağız. Araştırmadaki amacımız, İzmirli'nin isbât-ı vâcib delillerin anlaşılması ve başarılı bir şekilde uygulanması açısından ne gibi katkılarda bulunduğunu tespit etmektir.

İsmi Yeni İlm-i Kelâm'la özdeşleşen İzmirli, kelâm ilmini canlandırmak için önce *Mülahhas İlm-i Tevhid* ve *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*'yi ve daha sonra olgunluk devri eseri olan *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yazmıştır. Akâid ilmini *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*'sinde izah ederken, bu ilimde izlenen metot ve teorileri *Yeni İlm-i Kelâm*'ında ortaya koymuştur. İzmirli, yeni bir kelâma duyulan ihtiyacı ve kendisini *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yazmaya yönelten sâikleri şu şekilde açıklamaktadır:

Bu ilm-i kelâm bugün için kâfi değildir. Çünkü bu kelâm ilmi Yunan felsefesini neşr ile İslâmi fikirleri felsefeye yaklaştırmak isteyen İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının felsefelerine o zamanlar ortaya çıkan bid'atçı ve mülhid fırkalara karşı vaz olunmuştu. Bu kelâmı bilen âlimler de 1000'li yıllardan sonra azalmış, özellikle kelâmın mesailini tam olarak bilene ve kelâmın anlaşılması güç yönlerini ve sırlarını anlayabilene pek az rastlanırdı. Kelâm ilmi, yalnızca *Akâidü'n-Nesefiyye* ve *Şerh-i Akâid-i Adudiyye* münhasır kalmıştı. Bu ilmin en büyük kaynakları durumunda olan *Mevâkıf*, *Makâsıd* ve *Tevâli*' gibi eserleri anlayabilenler de parmakla gösteriliyordu. Selef âlimlerimiz tarafından vaz'olunan ve İslâm akâidini din düşmanlarına karşı korumakla yükümlü bulunan kelâm ilminin, düşmanın değişmesiyle, o da değişecek asrın icaplarına göre tecdit edip yenilenmesi doğaldır.<sup>2</sup>

İzmirli, kelâm araştırmalarında çok dakik bir yöntem takip etmeyi taahhüt etmektedir. Âlimlerin sözlerini yalnızca burhan ile kabul edeceğini, o sözlere tefekkür ile değer vereceğini, lehte ve aleyhte konuşanların sözlerini dinleyeceğini belirtir. O, muhaliflerin görüşlerini sırf muhalefet ettikleri için reddetmez, uyduğu kimselerin görüşlerini de sırf muvafakatlerinden dolayı kabul etmez. Hiçbir âlimin şiddetli taraftarı olmadığını, hiçbirinin sözünü vahiy gibi kutsamadığını söyler. İbn Teymiye'nin taraftarı olmadığını gibi Gazzalî'nin de taraftarı olmadığını, bu manada ne Hanbelî ne de Eş'arî olduğunu ifade eder. Gözü kapalı

<sup>2</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme* (Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336), 11.



mutasavvıfları da mütekellimleri de savunmaz. Hakkında burhan olmayan görüşü kendisine mal etmez.<sup>3</sup>

İzmirli'ye göre Yeni İlm-i Kelâm'da asıl kastedilen şey Yaratıcı'nın birliğinin ispatıdır. O bu konuda muhatapların kavrayışlarını dikkate almayı önemsemiş, bu amaçla istidlâllerini yeni yöntemlerle geliştirmiştir. Mesela Tevhid-i Bârî'nin en yetkin araçlarından biri olarak Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunda hissî harikaları anlatabilmek için modern felsefeden yararlanmışır. Fen ve tecrübe ile ispat edilemeyen hususların ispatında yeni mantığın kurallarına başvurmuş, hem sûrî mantığı hem de maddî mantığı kullanmıştır.<sup>4</sup>

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* kitabında isbât-ı vâcib delillerini geniş olarak incelemiş, inkârcıların yaptığı itirazlara cevap vermiştir. Düşünürümüz, imkân, hudûs, gâye ve nizâm delilleri yanında modern delillere de yer vermiştir. Özervarlı, İzmirli'nin modern delilleri dış dünyadan çıkarılan tabîi deliller, aklın tasavvurlarından elde edilen metafizik deliller ve iç dünyamıza ait ahlâkî deliller şeklinde üçlü bir sınıflamaya tabi tutarak incelediğini söylemektedir. İmkân, hareket ve illet-i gaiyyeyi tabîi deliller; künhî delil, ezeli hakikatler, “sonsuz kavramı” ve “kemâl”i metafizik deliller; nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve itikâd-ı âmmeyi ahlâk delilleri kapsamında incelediğini iddia etmektedir.<sup>5</sup> Biz bu tasnifi önemsemekle birlikte araştırmamızı klasik delillere katkısı; klasik temelleri olan modern delillere katkısı; modern delillere katkısı şeklinde üç başlık altında yapacağız.

## 1. Klasik Delillere Katkısı

### 1.1. Hudûs Delili

İzmirli'ye göre bir mevcuttan Zorunlu Varlığa ulaşmak için varlığın ya imkânına ya da hudûsüne bakılır. İzmirli, imkânı filozofların ispat delili, hudûsü ise kelâmcılar ile Selefîyenin ispat delili olarak görür. Bununla birlikte müteahhirîn kelâmcıları da imkân delilini bir ispat yöntemi olarak kabul etmişlerdir.<sup>6</sup>

Hudûs bir şeyin yokluktan sonra meydana gelişini gerektirir. Hâdisin varlığa gelişi ancak bir fâile bağlıdır. İzmirli'ye göre hudûs yöntemi imkân yönteminden daha açıktır.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341), 6-7.

<sup>4</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 19.

<sup>5</sup> M. Sait Özervarlı, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu* (24-25 Kasım 1995), haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 115.

<sup>6</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 279.

Çünkü mümkün olduğu bilinen bir mevcut ya yok iken var olur ya da var iken yok olur. Mümkün olan her şey hâdistir. Mümkün, hâdis olması itibariyle bilindiği için hâdis, mümkünden daha açıktır. Gizli olan şey, açık olan ile bilinir. Tarif eden terim tarif edilenden daha açık olduğu için hudûs yolu imkân yolundan daha açıktır.<sup>7</sup> Hudûs, imkân ve hareket delili, kozmolojik delil kapsamında da ele alınır.<sup>8</sup>

Hudûs delilinde iki öncülün bulunması şarttır: (i) Her hâdisin bir muhdîsinin olması gerekir. (ii) Mevcûdu ihdâs eden şey mevcuttur. Birinci öncülün sübûtu kesin olmakla birlikte zorunlu veya nazarî oluşu hakkında düşünürler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu öncül, ister zorunlu ister nazarî olsun her halükârda doğrudur. Sebeplilik ilkesi gereği hâdis, muhdîs olmadan mevcut olamaz.

İkinci öncül birincisinden daha açıktır. Mümkünün mevcut bir müessire ihtiyaç duyması gibi, hâdis de mevcut bir muhdîse ihtiyaç duyar. Her hâdis için bir fâilin bulunması lazımdır. Bu fâil hâdis olamaz; bilakis onun tam mûcid, kadîm ve zâtıyla mevcut olması gerekir. Başkasının etkisi olmadan kendi kendisine var olmayan bir fâil başkasına ihtiyaç duyar. Sonradan meydana gelen şey tek başına fâil olamaz. O ancak başkası sayesinde fâil olabilir. Bu başkası hâdis ise aynı şekilde onun da bir fâilinin olması gerekir. Her hâdisin başkasının etkisi olmadan zâtıyla müstakil bir fâili olmalı ki hâdis artık başka bir muhdîse daha gerek kalmadan onunla mevcut olabilsin. Başkasına muhtaç olduğu sürece teselsül devam eder. Hâdisin muhdîsi hâdis kabul edildiğinde başka bir muhdîse ihtiyaçsızlık gerçekleşmez. Çünkü bu muhdîs başka bir hâdis muhtaç olunca önceki hâdis başkasına öncelikle muhtaç olur. Öyleyse hâdisler ancak başkasına ihtiyaç duymayan bir fâil ile mevcut olurlar. O halde başkasına muhtaç olan hâdisler ancak kadîm bir fâil ile mevcut olurlar.<sup>9</sup>

Hâdisin muhdîse ihtiyaç duyması aklen açıktır. İzmirli bunu şu iki ayetle açıklamaktadır: “*Yoksa onlar hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar yahut kendileri mi yaratıcıdırlar?*”<sup>10</sup> “*Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa biz mi yaratıyoruz?*”<sup>11</sup> Çünkü onların yaratıcı olmadan yaratılmış olmaları, kendilerinin yaratıcı olmalarını gerektirmez. İnsan, kendisinin bir yaratıcı olmadan yaratılmadığını zorunlu olarak bilir. Kendi kendisini ihdâs etmediğine göre onun mutlaka bir muhdîsinin olması gerekir. “Her hâdis bir muhdîse

<sup>7</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 279.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 13-49.

<sup>9</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 279-280.

<sup>10</sup> Tur, 52/35.

<sup>11</sup> Vakıa, 56/59.

muhtaçtır, her bina bir mimara muhtaçtır” şeklindeki önermeler tümel önermeler olup nedensellik ilkesine dayanmaktadır.<sup>12</sup>

İzmirli, hudûs yoluyla istidlâlin birkaç şekilde olduğunu belirtir. Birincisi ihtirâ‘ delili olup onu ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada ismini zikretmekle yetiniyoruz. İkincisi genel bir mevcut yolu, üçüncüsü cisimlerin hudûsü yolu, dördüncüsü terkip (birleşim) yolu, beşincisi tasvir yoludur.

Genel varlık yolu şöyle açıklanmaktadır: Bu dünyada gördüğümüz mevcutların hepsi hâdis değildir. Çünkü böyle olduğu takdirde hâdislerin mutlaka bir fâilinin olması gerekir. Mevcutları sonradan meydana getiren fâil ma‘dûm olamaz. Yokluk neden olamadığı için bu zarurîdir. Mevcutların hepsi hâdis olursa en son hâdisin hudûsü ya muhdîssiz olacak ya da hudûsü ma‘dûm muhdîs sayesinde gerçekleşecektir. Her ikisinin de geçersiz olduğu açıktır. Hâdis her konuda muhdîse muhtaç olduğu için muhdîsin kadîm olması ve bir mevcûdun bulunduğu her durumda ezelf bir illetin de bulunması açıktır. Ortada mevcutlar olduğuna göre mutlaka kadîm bir mevcûdun da bulunması gerekir. Mevcutların hepsi hâdis olmadığı gibi hepsi kadîm de değildir. Gözlem ve duyuların şehâdeti ile her mevcûdun kadîm olmadığı ve aklın şehâdeti ile her mevcûdun hâdis olmadığı sabit olunca mevcutların bazısının hâdis, bazısının kadîm olduğu açıklığa kavuşur. Her hâdis, kadîm bir muhdîse muhtaçtır. Kadîm muhdîs Yüce Allah’tır. Bir tek hâdisin varlığı ile yetinilmesi sebebiyle bu delil basit bir delil olarak kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Cisimlerin hudûsü yolu, Mu‘tezile’nin tevhid konusunda benimsediği bir esastır. Araz ve hareketlerin hudûsü deliline dayanır. Bu delil şöyle açıklanmaktadır:

Âlem, hâdis olan cevher ve arazlardan oluşmuştur. Durgunluk ile hareketin ve ışık ile karanlığın daima birbirini izlediği müşahede edilmektedir. Bunlar yok iken sonradan meydana gelmiş şeylerdir. Bu arazların zıtları da yok olmak sûretiyle hâdis olur. Çünkü kadîm olan şey yok olmaz. Cevherler de hâdistir. Çünkü arazlar hâdis olunca arazlardan ayrı kalmayan cevherlerin de hâdis olması gerekir. Hiçbir cevher hareketsiz değildir. Hareket araz olduğu için hâdistir. Öyleyse arazlardan ayrı kalmayan cevherler de hâdistir. Hâdisler geçmişe doğru sonsuza kadar devam edemez. Hâdis olan araz son bulunca ondan ayrı kalmayan cevher de son bulur. Cevherler ve arazlar hâdis olunca onlardan meydana gelen âlem de hâdistir. Her hâdisin bir muhdîsinin olması gerekir. Bu muhdîs ya bizzât âlemdir ya da başkasıdır. Muhdîs,

<sup>12</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 280, 281.

<sup>13</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 282.

âlemin kendisi olamaz. Yoksa kendi kendisinin sebebi olur. Bu, onun kendi kendisinden önce gelmesi demektir. Çünkü illet ma'lûlden öncedir. Âlem kendi kendisinin muhdîsi değilse onun kendisi dışında bir illeti vardır. Bu illet, âlemi sonradan meydana getiren Yüce Allah'tır.<sup>14</sup>

İzmirli'nin hudûs kapsamında ele aldığı terkip deliline göre âlem bir birleşiktir. Her birleşikten önce başka bir şey vardır. Başkasıyla öncelenen şey hâdistir. Her hâdis bir muhdîse muhtaç olduğu için âlem de bir muhdîse muhtaçtır. Âlemin birleşik olduğu duyu ve gözlem ile sabittir. Birleşik şey başkası tarafından öncelenir. Parçalar, bütün konumundaki birleşikten öncedir. Birleşik ve onun parçaları birbirinden başka şeylerdir. Başkası tarafından öncelenen şey hâdistir. Zira o, yok iken sonradan meydana gelmiştir. Yokken meydana gelen şey hâdis olduğuna göre âlemi sonradan meydana getiren muhdîs Yüce Allah'tır.<sup>15</sup>

İzmirli'nin hudûs kapsamında ele aldığı son delil tasvir delilidir. Müşahede ettiğimiz cisimler birer sûret ile şekillenmiş ve keyfiyet ile taayyün etmiştir. Hepsinin uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde boyutları vardır. Boyutlar cismin lazımlarıdır. Cisim boyutsuz düşünülemez. Yeryüzü, Ay, Güneş ve diğer tüm gezegenler küre şeklindedir. Boyutlar gibi dairevî hareketler de sınırlıdır. Sınırlı ve sûretli olan her şey hâdistir. Dolayısıyla cisimler bir sûret verici muhdîse muhtaçtırlar ki o Yüce Allah'tır.<sup>16</sup>

## 1.2. İmkân Delili

İzmirli, imkân delilini genel olarak filozoflar ve müteahhirîn kelâmcılarının açıkladığı şekilde ortaya koyar. Ancak İzmirli, bunun dışında Yeni İlm-i Kelâm döneminin bir özgünlüğü olarak bu delilin modern dönem filozofları tarafından açıklanış şekillerine de yer verir. Kıyası şöyle kurar: Âlem mümkündür. Her mümkün, zâtıyla zorunlu bir mevcûda muhtaçtır. Âlem zorunluya muhtaçtır. O da celal sahibi Allah'tır. İzmirli, bu delili birkaç aşamada açıklar.

Âlemin düzenli bir bütün olduğu tecrübeyle sabittir. Bu düzenli bütün elbette kendi parçalarına muhtaçtır. Parçalarına muhtaç olan şey zorunlu olamaz. Zorunlu mevcut, parçalardan meydana gelmiş bir birleşik değildir. Öyleyse âlem mümkündür. Her mümkün, varlık tarafını yokluk tarafına tercih edecek bir zorunluya muhtaçtır. Zorunlu, kendisi mevcut

<sup>14</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 282-283.

<sup>15</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 283-284.

<sup>16</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 284.

olmadıkça var etmez. Var etme aşaması varlık aşamasından sonra gelir. Öyleyse Vâcibü'l-Vucûd'un varlığı zorunludur.<sup>17</sup>

Mümkün, varlıkta bağımsız olmadığı gibi başkasını var etmede de bağımsız değildir. Bir şey mevcut olmadıkça mûcid olamaz. Mevcutların mümkünler ile sınırlanması halinde hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Çünkü mümkünler başka başka olsa da varlık gibi var etme de müstakil değildir. Varlık ve var etme olmayınca kendisi de başkası da var olmaz. İzmirli'ye göre bu, Allah'ı ispat yollarının en kisası ve en açığıdır.<sup>18</sup>

İzmirli, mümkünlerin zorunlu bir varlığın yaratmasına ihtiyaç duymasını sebr ve taksim yöntemine başvurarak açıklar. Bunu da mevcutların var oldukları şeye ilişkin ihtimalleri sıralayarak yapar: Mevcutlar ya tamamen başkasıyla var olur ya kendi kendisine var olur ya da bazısı başkasıyla, bazısı kendi kendisine var olur. İmkânsız varlık sahasına çıkmadığı için mevcutlar imkânsız değildir. İzmirli üç ihtimali ayrı ayrı inceler. Bütün mevcutların başkasıyla var olduğu söylenemez. Çünkü hepsi başkası sebebiyle var olmuşsa bu başkası ya ma'dûmdur ya da mevcuttur. Başkası, ma'dûm ise ma'dûmun mevcûda sebep olması gerekir ki bu geçersizdir. Çünkü ma'dûm, var etmede fâil olamaz. Bu başkasıyla var olan mevcutların dışındaki şey mevcut ise onun bütün mevcutların dışında olması gerekir. Zıddı varsayıldığı için böyle bir sonuç geçersizdir. Bütün mevcutlar kendi kendilerine var olmuş değildir. Çünkü hudûsü müşahede edilen mevcutlar vardır. O halde hepsinin kendi kendine mevcut olduğu söylenemez. Bu iki ihtimal geçersiz olunca mevcutlardan bazısının kendi kendine, bazısının da başkasıyla var olduğu sabit olur. Başkasıyla var olan şey de varlığı için var edene muhtaçtır.<sup>19</sup>

İzmirli, mevcut şeylerin varlığının, zorunlu bir varlığın mevcûdiyetine dayandığını vurgular. Çünkü kendiliğinden var olan bir mevcut yoksa varlığı başkasına bağlı olan mevcut da olmaz. Bu durumda hiçbir mevcut bulunmaz. Bu hüküm, müşahedelerimize aykırıdır. Kendiliğinden var olan bir mevcûdun bulunmaması, bütün mevcutların mümkünlerden ibaret olduğu anlamına gelir. Bütün mevcutlar başkası sebebiyle var ve muhtaç iseler kendilerini var edecek bir zâtıyla zorunlunun bulunmaması sebebiyle onlar da yok demektir. Ma'dûm, zarurî

<sup>17</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 284; *Metafizik (Felsefe-i Ulâ)*, sad. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), 167.

<sup>18</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 284-285.

<sup>19</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 285.

olarak mevcûdun fâili olmadığı için kendi kendine var ve zâtıyla zorunlu bir mevcûdun bulunması gerekir.<sup>20</sup>

Zâtıyla zorunlu bir mevcut vardır. Yoksa başkasıyla zorunlu olan mevcut da olmaz. Çünkü mevcutlar mümkünlerden ibaret olursa bu varlık silsilesinin yokluğunu ve ortadan kalkmış oluşunu varsaymak imkânsız olmaz. Tabiatıyla mümkün olan bir şey bizzât imkânsız değildir. Mevcutların yokluğu bizzât imkânsız olmadığı gibi başkasıyla da imkânsız değildir. Çünkü mevcûdun yokluğunu imkânsız kılan bu başkası, mevcutların kendisi veya içindeki bir şey olamaz. Yoksa onun zâtından dolayı zorunlu mevcut olması gerekir. Öyleyse bu başkası mümkün mevcutların dışındaki bir şeydir. Başkası, mevcutlar bütününe dışındaki bir şey ise o zâtıyla zorunlu bir mevcuttur. Bunun zıddı varsayılabilir. Zâtıyla zorunlu olanın mevcut olmadığı varsayılmıştı. Neticede zâtıyla zorunlu olan mevcut ispat edilmiş olur. Mevcutların mümkünlerle sınırlı olmaması halinde onun yokluğu hem bizzât hem de başkasıyla imkânsız olmadığı için asla zâtından dolayı zorunlu bulunmaz. Hem zâtıyla zorunlu hem de başkasıyla zorunlu mevcut değilse bu, hiçbir mevcûdun olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla zorunlu olmayan ve yokluğu imkânsız olmayan bir mevcut bulunmaz. Bu durum tecrübe ve müşahedeye aykırıdır. Bir mevcutlar silsilesinin bulunması onun yokluğunu imkânsız kıldığı için yokluğunu imkânsız kılan bir başkasına yani zâtıyla zorunlu mevcûda zarurî olarak ihtiyaç duyulur.<sup>21</sup>

İzmirli, imkân delilini bir de sonsuz silsilenin imkânsızlığı yoluyla açıklar. Mümkünler silsilesi sonsuz olarak devam edemez, yani görmekte olduğumuz silsilenin sonsuza kadar gitmesi geçersizdir. Sonsuza doğru ilerleyen mümkünler silsilesinde onun varlığı dışında bir illet bulunmaz. Mümkünlerin varlığı müstakil değildir, yani varlığının illeti kendisinde değildir. İletin varlığı ma'lûlün varlığından zarurî olarak önce olduğu için bir şeyin kendi kendisinden önce bulunması imkânsızdır. Mümkünler birbirine bağlanarak sonsuza kadar gidince illetsiz kalırlar. Kâinatta bulunan bütün mevcutlar mümkün olduğu için içeride illetleri yoktur. Bu durumda hiçbiri zâtından dolayı mevcut değildir. O zaman silsilenin dışında bulunan zâtıyla zorunlu bir mevcûda ihtiyaç vardır. Böylece teselsül kırılır.<sup>22</sup> İzmirli, teselsülün iptaline yönelik olarak daha başka deliller sunmaktadır:

<sup>20</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 285.

<sup>21</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 286.

<sup>22</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 286. Teselsülün iptaliyle ilgili bir tartışma için bkz. Murat Demirkol, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelâm Araştırmaları* 9/2 (2011), 92-130.

1) Sonsuz silsile hâdis ise bu silsilenin hâdis değil kadîm olan bir illette durması; mümkün ise mümkün değil zorunlu olan bir illette durması gerekir. Yoksa hâdis veya mümkün mevcutların varlık sahasına gelmesi mümkün olmaz. Bu ma'lûl, sonsuz bir zamanda nasıl hâdis olur? Bu ma'lûl sonsuz bir zamanda olsaydı şimdi hâdis olabilir miydi? Bu ma'lûl hâdis olmuş ve geleceğe doğru zaman kat etmiştir. Geçmişte olduğu gibi gelecekte de sonsuz olsaydı illet ile ma'lûl arasındaki vasıtalar, ikincil illetler sonsuz olurdu. Hâlbuki ma'lûl gelecekte sonlu olmuştur. Öyleyse silsilenin geçmişte kesilmesi gerekir.

2) İzmirli, Fransız filozof Charles Renouvier'e (ö. 1903) dayanarak bilfiil sonsuzun imkânsızlığını sonlu sayılarla göstermeye çalışır.<sup>23</sup> Bilfiil var olan sayı ne kadar büyük olursa olsun zarurî olarak sonludur. Mevcut hareketlere sayılmak sûretiyle tatbîk edilerek hareketlerin sonlu olduğu sabit olur. Hareketler silsilesinin başlangıcı yok ise bilfiil hareketlerden önce bulunan hareketlerin sayısı sonsuz olur. Bu imkânsızdır. Öyleyse hareketler silsilesinin bir başlangıcı vardır. Kelâmcılar, sayıları aklî itibarlardan kabul etmekle sonsuz saymış olsalar da sayılanların mevcutlarının sonlu olduğunu düşünürler.

3) Teselsülü iptal etmenin bir diğer yolu "tatbîk" burhanıdır. Tatbîk burhanının can damarı, sonsuzun üstünlüğü, eşitliği ve farklılığı meselesidir. Gottfried Wilhelm Leibniz'den (ö. 1716) itibaren en büyük sonsuz ve en küçük sonsuz meselesinden dolayı daha önce Müslüman filozof ve kelâmcıların kabul ettikleri sonsuzun üstünlüğü görüşü modern filozof ve kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Ancak tatbîk burhanının uygulanabilirliği tartışmaya açıktır. Nitekim kelâmcılar bu meseleyi tartışmışlardır. Teselsülün iptalinde tatbîk burhanından başka burhan-ı tezâyüf ve burhan-ı arşîye de başvurulur. Boyutların sonluluğu; müsamete, süllemî ve muvâzât gibi burhanlarla ispatlanır.<sup>24</sup> İzmirli, Zorunlu Varlığın ispatı sadedinde imkân delilinin değişik versiyonlarına değinmiştir. Bunları birkaç maddede inceleyebiliriz:

<sup>23</sup> Bkz. Charles Renouvier, *Les Dilemmes de la Metaphysique Pure* (Universitaires de France: Paris, 1991).

<sup>24</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 287-288. Bu delillerin açıklaması için bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, (Beyrut: 1990), 1/602; Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/537. Tatbîk delilinin kapsamlı incelemesi için bkz. Nasreddin Tûsî, "Zorunlu Mevcûdun İspatı Konusunda Nasreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 201-203, 239-242; Necmeddin Kâtibî, "Zorunlu Mevcûdun İspatı Konusunda Nasreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 188-189, 220-222; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/307; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 104-106; S. Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 451-455.

1) İzmirli, birincisi rastgele bir mevcûdun, ikincisi zâtıyla zorunlu bir mevcûdun, üçüncüsü âlemin var olmasından hareketle belli bir mevcûdun varlığına dayanarak Allah'ın varlığını ispatlama yoluna gider. Birincisine göre, kâinatta rastgele bir mevcut vardır. Bu mevcut Vâcibü'l-Vucûd ise amaç sabit olur. Mümkün ise her halükârda zorunluya muhtaç olur. İkincisine göre, zâtıyla zorunlu bir mevcut vardır. Çünkü insan nefsi ezelde mutlak ma'dumu tasavvur edemez. Her halükârda bazı şeyler mutlak olarak mevcut olur. Öyleyse ezelf bir mevcut vardır ve o da zâtıyla zorunlu mevcuttur. Üçüncüsüne göre, âlem mevcuttur. Fakat mevcut olmayabilir. Demek ki âlemin yok olması çelişkisiz düşünülebilmektedir. Âlem yok olabilir. Yok olabilen bir mevcut başkasıyla var olan bir mevcuttur. Başkasıyla var olan şey mümkündür. Âlem başkasıyla mevcuttur. Bu başkası ancak kendi kendisine var olan zorunlu mevcuttur. O da Allah'tır.<sup>25</sup>

2) Sıfatların imkânı delili: İzmirli'ye göre, sıfatların imkânı ya da diğer adıyla "tahsîs" delili, cisimlerin benzerliği esasına dayanır. Kelâmcıların çoğu bu yolu kullanırlar. Cisimlerin benzerliği de cevherlerin benzerliğine dayanır. Cisimler atomlardan oluşur. Cisimler son tahlilde cevher-i ferde, atoma döner. Yani cisimlerin son unsuru atomdur. Atomlar her türlü sûreti kabul edebilir. Bazı cisimlerin bazı sıfat, araz ve özellikleri kabul ederken, diğer bazılarının bu sıfat, araz ve özellikleri kabul etmediği müşahede edilmektedir. Bilakis onlar başka sıfat, araz ve özelliklerle diğerlerinden ayrılırlar. Çeşitli özellikleri kabul eden ve değişik sûretlere sahip olan cisimler kendi kendilerine var olamadıkları için her halükârda bir tahsîs ediciye ihtiyaç duyarlar. Cisimlerin belli sıfatlarla özelleşmesi için kesinlikle bir tercih edici gerekir. O da ancak Zorunlu Varlık'tır.<sup>26</sup>

3) Varlığın sudûr mahalli delili: Sudûr mahalli, varlıkların sudûr ettiği, yani çıktığı kaynağı ifade etmektedir. Mevcut olan cisimlerin sudûr mahalli nedir? Bu mahal, cisimlerin mahiyet ve tabiatı mıdır? Değildir; çünkü cisimlerin tabiat ve mahiyeti imkândır. İmkân bizzât varlığı gerektirmez. Öyleyse bu varlığın sudûr mahallini mümkün olmayan bir mevcutta aramak gerekir. Bu mevcut, Vâcibü'l-Vucûd'dan başka bir şey değildir.<sup>27</sup> İzmirli'nin, isbât-ı vâcibde "sudûr" gibi Yeni Eflâtuncu filozoflara ait kavramları kullandığı görülmektedir.

4) İzmirli, Samuel Clarke'ın (ö. 1729) bu konudaki açıklamasını nakleder: Ortada bir mevcut varsa daimi bir mevcûdun da olması gerekir. Yoksa şimdi mevcut olan şeyin

<sup>25</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 288-289; karşılaştırma için bkz. *Yeni İlm-i Kelâm, II*. Osmanlıca baskı (İstanbul: Matba-i Amire, 1340-1343), 22, 244.

<sup>26</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 288.

<sup>27</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 289.



yokluktan meydana gelmesi itibariyle varlığının illeti bulunmamış olur. Bu çelişkidir. Mevcut olan bir şeyin varlık illetinin bulunmaması düşünülemez. Ezelî bir mevcut bulunduğu daima var olan bu ezelî mevcut ya müstakil ve değişimden uzak olacak ya da değişime tabi olan sonsuz bir mevcutlar silsilesi bulunacaktır. İkinci ihtimal imkânsızdır. Çünkü bu silsilenin dışında bir illeti olmadığı gibi içinde de illeti yoktur. Kâinattaki bütün mevcutlar bu silsilenin içindedir. Silsiledeki her mevcut, kendisinden önceki mevcûda tabidir. Hiçbiri zâtından dolayı mevcut değildir. İletsiz olan bu kadar mevcûdun her halükârda bir illeti bulunacak, hepsi birden yokluktan meydana gelmeyecektir. Öyleyse zarurî olarak illet olacak ezelî, müstakil ve değişmeyen bir mevcut vardır.<sup>28</sup>

5) Yeter sebep delili: İzmirli'nin Leibniz'den aldığı bu delile göre bütün beşerî idrakler iki ilkeye dayanır: Özdeşlik ilkesi ve sebep ilkesi. Özdeşlik ilkesi genel olarak mümkün ve aklî hakikatlerin dayanağı, sebep ilkesi ise genel olarak tecrübî hakikatlerin dayanağıdır. Önceki filozoflar tasavvurların hakikati için özdeşlik ilkesini yeterli görüyorlardı. Hâlbuki tasavvurların gerçeğe mutabakatını aramak tasavvurlara mümkün ve aklî hakikatlerden çok değer verecekti. Leibniz, yeter sebep ilkesinin bundan kaynaklandığını vaz ederek âlemin imkânı delilini kendine mahsus bir ilkeye dayandırmıştır.<sup>29</sup>

Yeter sebep deliline göre Allah şeylerin ilkesidir. Çünkü insanların görüp tecrübe ettikleri şeylerin tamamı sınırlıdır. Sınırlı olan şeyler mümkündür. Öyleyse hiçbir şey kendi zarurî varlığının sebebi değildir. Âlemin her türlü hareket ve şekle nispeti eşittir. Âlem şimdiki hareket ve şekillerden başka hareket ve şekilleri, başka bir nizâmı alabilir. O halde âlemin sebebini âlemden başka bir mevcutta aramak gerekir. Mümkün şeylerin toplamı olan âlemin sebebi kendisi değil, bilakis zarurî, ezelî ve varlığı kendinden olan bir cevherdir. Âlemin sebebi olan bu cevherin akıllı ve şuurlu olması gerekir. Gerçekte bu âlem mümkünse sayısız âlemler de mümkündür. Bu âlemin o âlemlere nispeti eşittir. O mümkün âlem de bu âlem gibi var olabilir. Artık âlemin sebebini diğer âlemlerden birini tayin etmeden önce onlardan birini tayin edebilmesi için bütün mümkün âlemleri bilmesi ve onlara nispetinin olması gerekir.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 289. Clarke'ın felsefeci olarak tanınması, 1704-1705'te Londra Katedralinde verdiği iki ders yoluyla olmuştur. Sonradan yayımlanan bu derslerin ilkinde özgün bir Tanrı kanıtı sunmaya çalışır. Bkz. W. R. Sorley, *A History of English Philosophy* (Londra: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1920).

<sup>29</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 289-290; krş. G. Wilhelm Leibniz, *Monadoloji- Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür, 2014), 47-48.

<sup>30</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 289-290; Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, 48-49.

6) Sebepler silsilesi delili: İzmirli, İbn Haldun'un benimseyip *Mukaddime*'de incelediği sebepler silsilesi delilini de imkân delilinin değişik bir versiyonu olarak nakletmektedir. Her hâdisin, kendisinden önce gelen ve geçerli âdete göre meydana gelmesini sağlayan birtakım sebepleri vardır. Hâdislerin hudûsü bu sebeplerle gerçekleşir. Âlem bir sebepler ve sebepliler silsilesidir. Birbirlerine mekanik bir zincir ile bağlıdırlar. Bu sebeplerin her biri hâdistir. Doğal olarak onlar için başka sebepler gerekir. Böylece söz konusu sebepler, sebeplerin sebebi ve mûcidi olan Cenab-ı Hakk'a kadar yükselir. Bu sebepler, yükseliş esnasında enine boyuna genişleyip artar. İnsan akılı onları idrak edip sayarken hayran kalır. O sebepleri Yüce Allah'ın kuşatıcı bilgisinden başkası kuşatıp sayamaz.<sup>31</sup>

### 1.3. Gâye ve Nizâm, İnâyet ve İtkân Delili

Gâye ve nizâm delilini inâyet, itkân ve hikmet delilleri ile birlikte teleolojik deliller üst başlığı altında değerlendiren İzmirli, bu delili modern filozoflar perspektifinden de ortaya koyar. İnâyet, itkân ve hikmet delilleri; belli bir ölçüde gâye ve nizâm deliline benzediği için birlikte inceleme gereği duyduk.

Âlemin nizâmı delili, kâinatın bir düzenleyicisinin ve yüce bir hakîmin olduğunu ispat eder. Bu delil, birçok filozof tarafından başvuru ve kullanılan bir delildir. Âlemin ilkesi, mevcutlar arasında egemen olan ahenk sayesinde düzenin temelidir. Tabiat bize mümkün hâdiselerdeki ardışıklığı göstermekle kalmaz, aynı zamanda bir düzen ve tertibi de gösterir. Bu düzen bize kanunlar manzumesi, gâye ve araçlar manzumesi şeklinde görünür. Birinci bakış açısına göre âlemin bir akıl ve idrakten, ikinci bakış açısına göre bir inâyet ve hikmetten sadır olduğu anlaşılır. Tabiat kitabı bir yandan bir akıl ve fikrin, öte yandan bir sanatın eseri olarak şuurlu bir düzenleyici ve yaratıcıya işaret etmektedir. Gâye ve nizâm delili şu kıyasta özetlenir:

Tabiat, gâyeler ve vesileler manzumesidir. (Küçük öncül)

Gâyeler ve vesileler manzumesi şuurlu bir sebebin eseridir. (Büyük öncül)

Öyleyse tabiat, şuurlu bir sebebin eseridir. (Sonuç)<sup>32</sup>

Bu kıyasta büyük öncül, sebeplik (illiyet) ilkesinin bir sonucudur. Gâyeler ve vesileler manzumesi bir eserdir. Bu eserin yeterli sebebi akıllı bir sebeptir. Tabiatta gâyelilik

<sup>31</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 290-291; krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 229-235.

<sup>32</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 277; İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), 170.

gözlemlendiği için küçük öncül tecrübe ile sabittir. Gerçekte intizam, bir şeyin gâye güdülerek özel bir şekilde düzenlenmesidir. Soğuktan, sıcaktan ve düşman saldırısından korunmak amacıyla özel bir şekilde bir ev yapmak böyledir. Düzeni gören kimse, tecrübî ve innî yolla, eserden müessire geçerek bu evin bir mimar tarafından yapıldığını anlar. Burada evin yapılışını, mimarı görmek gerekmez. Nitekim bilim adamları, fosiller ve antik eserlerden hareketle geçmiş milletlerin nitelik ve âdetlerini tespit ederler.<sup>33</sup> İkinci olarak düzen; ilim ve irâdenin eseridir. Çünkü düzen, kasıt ve irâde ile öncelenmiş bir fiil olduğundan ilim ve irâdenin, düzenin hakikatine dâhil bir şey olması gerekir. Kâinatı intizamlı bir şekilde düzenleyen varlığın bilgili ve irâdeli olması gerekir.<sup>34</sup>

Üçüncüsü, şeylerde ve tabiatıta intizam vardır. Yerkürenin günlük ve yıllık hareketi tam bir intizamla gerçekleşir. İntizamın en önemli eserleri bitkiler, hayvanlar ve özellikle insanlarda görülür. Cansızlar âleminde gâyeliliğin olduğu pek bilinmez. Göklerin hayret verici nizâmının ve yeryüzündeki nizâmın bir maksada dayandığını kesin olarak doğrulayamasak da organik cisimlerdeki gâyelilik açıkça görülür. Bitkiler ve hayvanlar üzerinde biraz düşünüldüğünde gerek kendi işlevleri arasındaki nispetlerde, gerek organlarla işlevleri arasındaki nispetlerde, gerekse organik varlıklar ile yetiştikleri mekânlar arasındaki nispetlerde araçlardan amaçlara doğru muntazam bir uyum görmemek imkânsızdır. Biyolojik varlıklar ile işlevleri arasındaki birlik, gâyesi fert veya türü korumak olan organlar ile işlevleri arasındaki birlikten kaynaklanır. Mesela kulak ile işitme arasında, göz ile kaş arasında, göz ile burun ve ağız arasında, sıcak ve soğuk ülkeler ile bu ülkelerde yetişen bitkiler ve hayvanlar arasında, denizde yetişen hayvan ile deniz arasında, etçil hayvanlar ile dişler arasında muntazam bir uyum vardır. İzmirli bu hususta Kant'ın gâî sebep delilini vurgulayan sözünü nakleder: “Tabiatın organik ürünü öyle bir üründür ki onda her şey karşılıklı olarak amaç ve araçtır. Gâî sebep delili, Sokrates'ten beri kullanıla gelen çok eski bir delildir.”<sup>35</sup>

İzmirli, inâyet delilini aynı zamanda hikmet ve itkân delili olarak da adlandırır. İbn Rüşd gibi İzmirli de inâyet ve itkân delilini Kur'an delillerinden sayar. Hikmet delili, inâyet ve itkânı da kapsayan en yüksek delildir. Akıl sahiplerinin hikmetini kavramaktan aciz kaldıkları fiiller ve dünyanın güzellikleri, amaçlanan hikmet ve özel bir maksadın gerçekleşmesi için seçilmiş birer şahittir. Bu düzen ve uyum, hikmet sahibi yüce bir

<sup>33</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 278; *Metafizik*, 170-171.

<sup>34</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 278; *Metafizik*, 170-171.

<sup>35</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 278-279; *Metafizik*, 171-172.

yaratıcının varlığına delâlet etmektedir.<sup>36</sup> İzmirli'ye göre hikmet delili iki esasa dayanmaktadır: (a) Bütün varlıklar insanın varlığına uygundur. (b) Bu uygunluk tesadüfen değil, amaçlı bir fâil tarafından kasıtlı olarak yaratılmıştır. Nitekim bedenin organları hayata, ağaçlar ve hayvanlar da kendi çevrelerine uygundur.<sup>37</sup>

Hikmet sahibi yüce yaratıcı yoksa bu tertip ve düzen şuursuz bir şeyden nasıl meydana gelir ve hayattaki intizam ve uyum nasıl korunur? Bir bedevinin dediği gibi, su çukura, ayak izi yürümeye delâlet eder de burçları olan gök ve dereleri bulunan yer hikmetli ve her şeyden haberdar olan bir yaratıcıya delâlet etmez mi? Hikmet sahibi yüce yaratıcı varsa onun fiilinin hikmetsiz ve düzensiz olduğundan söz edilemez. Allah'ın gâyesiz yarattığını düşünen inkârcılar, gözlerinin dünya süsleriyle kararması sebebiyle bu parlak manzarayı göremezler. Bu durum ve hareketlerdeki güzellik, düzen ve mükemmellik mecburi sebeplerden rastgele meydana gelebilir mi? İzmirli bunu reddeder. Gece ile gündüz, Güneş ile Ay, dört mevsim ve yeryüzü insanın varlığına uygundur. İnsan ve hayvanların organları kendi hayatlarına uygun bir şekilde yaratılmıştır. Bu düzen ve uygunluk Hakîm ve Habîr olan Allah'ın varlığına işaret etmektedir.<sup>38</sup> İzmirli, gâye ve nizâm deliline yöneltilen itirazlara Allah'ın varlığını ispat amacıyla cevap vermiştir. Biz onun özgün katkısını ortaya koymak adına bunların birkaç tanesini ele alacağız.

İtiraz sahipleri, tabiatta gâyeliliğin olmadığını, gâî illetlerin şüpheli olduğunu ifade etmekte ve Allah'ın âlemi yaratırken gâye gütmüş olamayacağını ileri sürmektedirler. İzmirli, birçok varlığın dış gâyesinin bize malum olmadığını belirtir. Mesela, engerek yılanının bütün organlarında bir gâye vardır. Bu gâye, şahsını ve türünü korumaktır. Fakat engerek yılanının neye yaradığını belirleyemeyiz. İç gâyeyi bilsek de dış gâyeyi bilemeyebiliriz. Bununla birlikte bazen gâye hakkında yanlış bir inanca sahip olabiliriz. Yani gâî illet kötüye kullanılabilir. Bütün bu bilgisizlik ve hatalar yine de bizi gözün görmek, kulağın işitmek ve duyunun dış dünyayı bilmek için yaratıldığını tasdik etmekten alıkoymaz. Bunlardaki gâyelilik çok açıktır. Bizim gâyeleri tasdik etmemiz, hâdislerin fâil illetini belirlememize yarayan tümevarımlar kadar kesindir. Özetle, gâyelilik cansız varlıklarda gizli ise de organik varlıklarda gâyet barizdir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 276.

<sup>37</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 97.

<sup>38</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 276-277; *Muhassal (Yeni Kelâm İlmine Giriş)*, haz. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 73.

<sup>39</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 308-310.

İtirazcılara göre, insana gâyeler ve araçlar manzumesi gibi görünen şey tabiat kanunlarının bir neticesidir. Mesela, “Kuşun uçmak için kanadı vardır.” denmez, aksine “Kuş, kanadı olduğu için uçar.” denir. Bu, fâil illeti açıklamak için yeterli olunca gâye illeti açıklamaya gerek kalmaz. İzmirli’ye göre amaç ile araç birbirine aykırı değildir. Bir araç bir amacı elde etmeye mahsus olursa bir illet de bir eseri elde edebilir. Bir şeyin eser olmasından onun gâye olmayacağı sonucu çıkmaz. Mesela, uçmak hem eser hem gâyedir. Kanatta maksat vardır. Mekanizma gâyeliliği dışarıda bırakmaz. Kuş, kanadı olduğu için uçar. Fakat kuşun niçin kanadı vardır? Uçmak için değil mi? Çalar saatteki saat tası nasıl çalmak için varsa kanat da uçmak için vardır.<sup>40</sup>

Canlı varlıkların atomların belli bir şekilde dizilişi yoluyla meydana geldikleri iddia edilmiştir. Bu diziliş sayesinde uyumlu atomlar tesadüfen birbirleriyle karşılaşır ve bir yerde toplanırlar. Atomların bu tertibi hiçbir plana tabi değildir. Atomlar şüursuz ve irâdesiz olup rasgele hareket ederler. İzmirli bu şüpheye verdiği cevapta önce bu atomların bir yerde ne münasebetle toplanmış olacaklarını sorar. Bu atomları meydana getirmek için onların tabî olduğu varlıkla uyumlu bir ölçüyü belirleyen, gereğinden fazla veya eksik olmaması için gereken tenasübü koyan, parçaları yeterli ölçüde bulunduran, göz tabakaları ve dişlerdeki düzeni tertip eden bir yaratıcı olmaksızın bu atomlar o kadar düzen ve uyumu nasıl muhafaza ederler? İşte burası daima karanlık kalır. Ancak hikmetli bir yaratıcıya inanılırsa bu karanlıklar ortadan kalkar.<sup>41</sup>

Ortaya atılan bir başka şüpheye göre, tabiatta gözlemlenen düzen, doğal seçilimin eseridir. Tabiat sürekli ilerlemeye sevk edilmiştir. Tabiat iyiyi seçerek almaya ve kötüyü bırakmaya eğilimlidir. Bundan dolayı daima yetkinden en yetkin olana doğru bir ilerleme söz konusudur. Burada da bir düzenleyici yoktur. İzmirli’ye göre bu şüphede kapalı bir nokta vardır. Acaba tabiatı bu terakkî ve gelişime, kâinatın parçaları arasında daima en layık ve uygun olanı seçmeye sevk eden sâik nedir? Tabiatın bu insiyâkı ve gelişim yolunda ilerlemesi ne ile açıklanır? Doğal seleksiyon kanunu, Allah’ı inkâr edenlerin en zor zamanlarda sığındıkları bir sığınaktır. Hâlbuki bu sâik, her şey üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan, üstün irâdesi ile yöneten, her şey üzerinde hikmetini yürüten ve her şeyi kuşatan Yüce Yaratıcıdan başkasıyla yeterli ölçüde izah edilemez. Buradan zor zamanlarda sığınılan doğal

<sup>40</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 309.

<sup>41</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 309-310.

seleksiyon kanununun Yüce Yaratıcının varlığını ispatlamak için açık bir burhan olduğu anlaşılmaktadır.<sup>42</sup>

## 2. Klasik Temelleri Olan Modern Delillere Katkısı

### 2.1. Hareket Delili

İzmirli, hareket delilini imkân delilinin değişik bir versiyonu olarak sunmuştur. Fakat biz aynı zamanda bağımsız bir ispat delili olarak kabul edilmesi sebebiyle bu delili özel bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Hareket delili, imkândan ziyade teselsül dikkate alınarak açıklanan hudûs deliline benzemektedir. Bu delil iki şekilde ortaya konur:

1) Âlemde hareket eden şeyler vardır. Her hareketliye bir hareket ettirici gerekir. Kadîm hareket ettirici Allah'tır. Birinci öncül tecrübe ile sabittir. İkinci öncül sebeplik ilkesine dayanır. Hareket, bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak demektir. Bir şeyin kuvveden fiile çıkarılması ancak bilfiil bir mevcut ile gerçekleşir. Nitekim ateş bilfiil yakıcı iken, ağaç bilkuvve yakıcıdır. Ateş ağacı bilfiil yakıcı yapar. Ağaca yakmanın gelmesi mutlaka bir ateşe bağlıdır. Hareket ettirici kadîm ise amaç sabit olur, hâdis ise başka hareket ettiriciye muhtaç olarak her halükârda kadîm bir hareket ettiricide son bulur. Çünkü teselsül imkânsızdır. Kadîm ya da ilk hareket ettirici, kendisinden önce hareket ettirici bulunmayan, kendisi öncekinin hareketi ile hareket etmeyen bir mevcuttur. O ancak Yüce Allah'tır.

2) Hareket hâdistir. Her hâdis için bir muhdîs lazımdır. Hareket bir yerden başka bir yere intikal etmek manasına geldiğinden zarurî olarak hâdistir. Hareket, maddenin kendisinden oluşmuş değildir. Çünkü maddenin zâtından gelen bir hareketi yoktur. Öyleyse maddenin dışında her şeyin ilkesi olacak bir hareket ettirici sebebin bulunması gerekir. O da Yüce Allah'tır. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar* adlı kitabında bu delilin daha açık ve daha evla olduğunu belirtmiştir. Bazıları bu delili dönüşle egemen olma anlamında “kahr bi'd-deverân” diye adlandırmıştır. Çünkü bu âlemde görülen her şeye dönüş ile hükmedilmektedir. Durgunluk nisbî bir durumdur. Her mahkûmun üstünde bir hâkim vardır. O hâkim, her şey gücü yeten Allah'tır.<sup>43</sup> İzmirli, bu delili bir de yeni dönem filozoflarının anlatımıyla sunmuştur. Maddenin hareketinden çıkarılan bu delil yine iki şekilde anlatılır:

<sup>42</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 311.

<sup>43</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 291-292; krş. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar* (el-Müessesstü'l-vataniyye, Tunus, 1987), 43-44.

Birinci açıklamaya göre madde hareketlidir. Her hareketli şey bir hareket ettiriciye muhtaçtır. O da Allah'tır. Birinci öncül duyu ile sabittir. Maddenin şimdiki hareketi önceki hareketinden kaynaklanmıştır. Her hareket başka bir hareket ile öncelenir. Fakat hareketler sonsuza kadar devam edemez. Hareketlerin sonsuza kadar teselsül halinde ilerlemesi imkânsızdır. O halde hareketler silsilesinin bir başlangıcı vardır. Hareket ettirici ile hareket eden şey arasındaki vasıtalar sonludur. Öyleyse hareketler hâdistir. Hareketler hâdis olunca sebeplik ilkesi gereği her hâdisin bir muhdîsinin olması gerekir; dolayısıyla maddeye hareket verecek ilk muharrikin, ezeli bir illetin bulunması gerekir. Onun varlığı mümkün değil, zorunludur. Aksi halde o da bir zorunlu varlığa muhtaç olur.<sup>44</sup>

İkinci açıklamaya göre maddede atalet yani eylemsizlik özelliği vardır. Madde atıldır. Maddenin hareket ve durgunluğa nispeti eşittir. Madde hareketli olunca onu hareket ettiren bir muharrikin, bir illetin olması gerekir. Bu muharrik ezeldir. Yoksa teselsül gerekir. Teselsül ise geçersizdir.<sup>45</sup>

## 2.2. İhtira ve İbdâ' Delili

İsmail Hakkı İzmirli, ihtirâ' delilini hudûs delilinin değişik bir formu olarak incelemiştir. Ona göre bu delil, Kur'an'da belirtilen bir ispat yöntemidir. Buna Râzî'nin yaptığı sınıflandırmada belirtildiği gibi arazların hudûsü ve sıfatlar delili adı da verilir. İzmirli, bu delili aşağıdaki kıyasta ortaya koyar:

Şu varlıklar ihtirâ' edilmiştir. (Küçük öncül)

Her ihtirâ' edilene bir ihtirâ' eden lazımdır. (Büyük öncül)

Öyleyse şu varlıkların bir ihtirâ' edeni vardır. (Sonuç)

Gözümüzün önünde birçok araz, nitelik ve olay görürüz. Bunların sonradan meydana geldiğinde şüphe yoktur. Cansız bir cisimde daha sonra canlılığın meydana geldiğini görürüz. Cansız cisimlerde hayat, idrak ve akıl gibi durumlar ihtirâ' edildiği zaman madenler, bitkiler, hayvanlar ve gök cisimleri daima halden hale geçerler. Araz ve sıfatlar sürekli yenilenir. Böylece küçük öncül tecrübeyle sabittir. Sebeplik ilkesi gereği, her ihtirâ' edilen şey için bir muhteri gerekir. Her eser bir müessire, her hadise bir sebebe muhtaçtır. Hatta akıl ve idrak gibi hâdis durumlara onları meydana getirecek bir muhdîs gerekir. Bu muhdîs, Hakîm olan Yararıcıdan başkası olamaz. Müessir ve muhteri silsilesi ittifakla bir kadîmde son bulur.

<sup>44</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 292; *Metafizik*, 168.

<sup>45</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 292; *Metafizik*, 169.

İzmirli'ye göre ihtirâ' delilinde muhteriye ulaşmak için yaratılışı gözlemlenen bir niteliğin hudûsü yeterlidir.<sup>46</sup>

### 2.3. Fıtrat Delili

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, insan, fıtratı gereği kendi gücünün üstünde yüce bir kudretin olduğunu kavramaktadır. İnsanın Allah'ın varlığını bilmesi, tabiatın dışında her şeyi güç yetiren ve her şeyi kuşatan bir yaratıcıyı anlaması yaratılıştan getirdiği bir özelliktir. Bu bilgi ve kavrayışta insani fiil, kesb, düşünce ve istidlâlin bir etkisi yoktur. Bu kavrayış, insanın zâtî bir sıfatı ve insanlığının gereğidir.<sup>47</sup>

İnsan zorluklar karşısında ve her taraftan sıkıştığında bir ilâha sığınır, yalvarır ve onunla teselli bulur. Ondan zorlamayla değil, yaratılışının gereği olarak yardım ister. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Onlar mı hayırlı, yoksa çaresiz kalan yalvardığında, onun imdadına yetişip sıkıntı ve kederini kaldıran ve bunalmışa yardım eden kimse mi?*”<sup>48</sup> Dünyanın değişik bölgelerindeki bedevilerin, kendilerine İslâm daveti ulaşmamış olan insanların düşüncelerinde hiçbir delil olmaksızın ve hiçbir öğretmenden eğitim almaksızın yaratıcıyı tanıdıkları görülmektedir. Yolları farklı olsa da insanlar yaratıcının sıfatlarını bilmektedirler. Bazı kimseler buna dayanarak Allah'ı bilmenin nazârî istidlâle dayalı değil, zarurî olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı peygamberler yaratılış tevhidini hatırlatmışlardır. Nitekim Allah: “*Fayda verecekse nasihatte bulun!*” buyurmuştur.<sup>49</sup> Bazı insanlar Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'na ya ortak koşarak ya vâcib sıfatlarından birini inkâr ederek ya da peygamberliği kabul etmeyerek inanırlar. İzmirli, fıtrat delilini, insanların büyük çoğunluğu açısından fıtratın şahitliğinin halka daha yakın olması, kolay anlaşılması ve mantığa ihtiyaç duyurmaması sebebiyle imkân ve hudûs delillerine tercih eder.<sup>50</sup>

### 2.4. İnhisar Delili

İnhisar delili, Yeni İlm-i Kelâm döneminde yalnızca İzmirli tarafından kullanılmış olan bir delildir. İzmirli, inhisar delilini şöyle ortaya koymaktadır: Şu gördüğümüz varlıklar ya tesadüfen ya zorunlu olarak ya da kasıt ve ihtiyarla var olmuştur. Varlıklar ancak kasıt ve ihtiyarla var olur. Kelâmcılar bu konuda “bedî burhanı”nı kurmuşlardır. Bedî burhanına göre,

<sup>46</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 281-282.

<sup>47</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 275.

<sup>48</sup> Neml, 27/62.

<sup>49</sup> A'lâ, 87/9.

<sup>50</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 275-276.



Allah, fâil-i mûcib değil, fâil-i muhtârdır. Yoksa şu dört imkânsızdan biri gerekir: Ya hâdisler tamamen bulunmaz, ya hâdisler bir müessire dayanmaz, ya sonsuz hâdisler teselsül halinde dizilir ya da eser müessirden, mûcib fâilden hemen sonra gelir. Gerçekte hâdis ya vardır ya da yoktur. Hâdis yok ise bütün hâdislerin bulunmaması gerekir. Bu, tecrübe ve gözleme aykırıdır. Biz hâdisleri sürekli tecrübe ve müşahede etmekteyiz.<sup>51</sup>

Hâdis bulunduğu takdirde ya bir müessire dayanır ya da dayanmaz. Hâdisin müessire dayanmaması sebeplik ilkesine aykırıdır. O zaman hâdis müessire dayanır. Hâdis müessire dayanıyorsa ya kadîm bir müessirde son bulur ya da son bulmaz. Hâdisin kadîm bir müessirde son bulmaması illetler ve müessirlerde teselsülü gerektirir. Bu ise ittifakla geçersizdir.<sup>52</sup>

Kadîm müessir ya fâil-i mûcib ya da fâil-i muhtârdır.<sup>53</sup> Müessir fâil-i mûcib olursa son hâdisin tam illetten geri kalması gerekir. Bu imkânsızdır. Bundan dolayı kadîm müessir fâil-i muhtârdır. Şeyler kendisinden kasıt ve ihtiyar ile sadır olur. Yüce Allah fâil-i mûcib olursa eserler ondan kasıt ve talep olmaksızın sadece bilgi ile sadır olur. Bu ise dört imkânsızdan birini gerektirmesi sebebiyle geçersizdir. Şeylerin tesadüfen meydana gelmesi de ma'lûlün illersiz meydana gelmesini gerektirdiği için aynı şekilde geçersizdir.<sup>54</sup>

### 3. Modern Delillere Katkısı

#### 3.1. Ahlâk Delili

İzmirli, ahlâk delilini ahlâkî düzen delili ve fazîlet delili olmak üzere iki şekilde ele alır. İzmirli, ahlâkî nizâm delilini genel olarak incelediği halde fazîlet delilini Kant'a atfederek incelemiştir.

1) Ahlâkî düzen delili: Ahlâkî düzen delili kendi içinde üç şekilde açıklanır.

<sup>51</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 294.

<sup>52</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 295.

<sup>53</sup> Mûcib bizzât, zâtıyla zorunlu kılan demektir. Meşşâî filozoflara göre, sudûr teorisinin gereği olarak illetin varlığı ma'lûlün varlığını gerektirir. Allah'ın kendisi zorunlu olduğu gibi var etmesi de zorunludur. Dolayısıyla onun yaratması da zorunludur. Allah, mümkünlerin oluşunu zâtıyla zorunlu kılmaktadır. Bu elbette sebepler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Fâil-i muhtâr, irâde ve ihtiyarıyla fiilde bulunan ve yaratan demektir. Kelâmcılar, Allah'ın irâdesiyle yaratmasını dikkate alarak onun fâillliğini ve yaratıcılığını bu tabir ile ifade etmektedirler. Bu nedenle mûcib bizzât Tanrı anlayışı ile fâil-i muhtâr Tanrı anlayışı birbiriyle uyumsuz. Kelâmcıların imkân delilini bütün sonuçlarıyla kabul etmesi halinde mûcib bizzât Tanrı anlayışını da kabul etmeleri gerekir. Bunun aksine kelâmcılar, imkân delilini kanıtlama gücü nedeniyle kabul ettikleri halde mûcib bizzât Tanrı anlayışını kabul etmemektedirler. Bu, imkân teorisi ve delilinin sınırlı olarak alındığı anlamına gelir. Bkz. Demirkol, Murat, "Eş'arî Kelâmında İmkân Krizi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-* (04-06 Mayıs 2018), ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 303-304.

<sup>54</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 294-295.

Birinci açıklamaya göre, âlemde ahlâkî düzen vardır. Bu düzenin koyucusu ve ilkesi âdil ve mutlak olan Allah'tır. Bu âlemde tabîî düzen ve ahlâkî düzen olmak üzere iki tür düzen görmekteyiz. Tabîî düzen bir kuvvetler manzumesi iken, ahlâkî düzen bir irâdeler manzumesidir. Kuvvetlerin olduğu gibi irâdelerin de kanunu vardır. Tabîî kanunlar bulunduğu gibi ahlâkî kanunlar da vardır. Tabîî kanunların mecburi olarak gerçekleşmesine karşılık ahlâkî kanunlar ihtiyari olarak gerçekleşir. İnsan, tabîî kanuna karşı gelemez ama ahlâkî kanuna karşı gelebilir. Ahlâki ödev (vazife, görev), aklın buyruğudur ve ahlâk yasasına tatbik edilir. Ödev, özü itibariyle faydaya aykırıdır. Ödev iyiliği, irâde kötülüğü emreder. Ahlâki kanun veya ödev ile kâinatın maddeye ve maddenin ilkel özelliklerine döndürülmesi anlaşılabilir.<sup>55</sup>

İzmirli, meseleyi bir varsayıma dayalı olarak açıklamaya çalışır. Eşyânın düzeninin tamamen tabîî olduğunu varsayalım. Bütün hadiseler fizik ve mekanik kanunlara dayandırılabilir. Hayat, fikir, irâde, ihtiyar ve sevgi de ancak kimyasal ve mekanik karışım, hareketlerin karışımı olsun. Özetle, her şey harekete irca edilsin. Her halükârda bir ilkeye göre, böyle bir şeyin şöyle bir şeye tercih edildiğini, böyle bir fiilin şöyle bir fiilden, mesela ilmin hasetten, sevginin bencillikten daha iyi olduğunu, ruhsal hazzın bedensel hazzdan, insani mutluluğun hayvanî mutluluktan daha üstün olduğunu araştıralım. Acaba bu ilke tabiat kanunlarına irca edilebilir mi? Geçici olarak bu ilkeyi tabiat kanunlarına irca edelim. Her hadise, tabîî kanunların neticesi olması hasebiyle aynı özelliklere sahip olacağından aynı değerdedir. Hasadı mahveden dolu, yeryüzünde bitkinin büyümesini sağlayan yağmurla aynı kanuna tabi olarak yağar. Demek ki eserlerdeki farklılık hadiselerin zâtından kaynaklanmamaktadır. Artık böyle bir fiilin şöyle bir fiile tercih edilmesini açıklamak, birine diğerinden fazla bir şey ilave etmek, birinde diğerinde bulunmayan bazı özellikleri keşfetmek gerekecektir. Her şey fiziksel ve kimyasal karışımlara dönüyorsa bazı fiillerde tercih sebebi olan bu özellik neden ibarettir? Fiillerin faydalı veya zararlı olduğu ayırt edilebilse bile iyi ve kötü ya da fazîlet ve rezîlet zâtî bir özellik ile bir diğerinden ayırt edilemez. Hatta rezîletin daha faydalı görülerek fazîlete tercih edilmesi gerekir. Bundan dolayı tabîî düzenin sebebi olduğu gibi ahlâkî düzenin de sebebi vardır. Ahlâkî kanunun da yüksek bir ilkesinin olması gerekir. Bu ilke, şariat koyucu Yüce Allah'tır.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 300.

<sup>56</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 301.

İkinci açıklamaya göre, ödev zorunludur. Ödev bizim üzerimizde mutlak bir otorite olarak emredicidir. Ödevin bu otoritesi ödev ne bizden ne de tabiattan gelir. Bu otorite, âdil ve latîf olan yaratıcı bir kudretin tecellisinden başka bir şey olamaz. Ödev kavramı ve yükümlülük kavramı vicdanımızda irâdenin yüksek kanununa ve iyi kavramına bağlıdır. İyilik yükümlülüğünü gerektiren sebep nedir? Böyle bir kanunun mümkün sebebi, kendisini bize bir gâye olarak bildiren mutlak bir adalet, mutlak bir kutsiyet ve gerçekleşmiş bir iyinin varlığından başka bir şeyden kaynaklanamaz. Onun mahiyeti ile bizim mahiyetimiz arasındaki alaka vasıtasıyla onu bize gâye ve örnek olarak teklif etmesi için böyle olması gerekir. Ahlâkî kanunun insan vicdanında hazır bulunması, mutlak bir kanun koyucunun ve ezeli bir hâkimin varlığını tazammun eder. Böylece onun huzurunda bütün ahlâk sahipleri sorumlu olur.<sup>57</sup>

Üçüncü açıklamaya göre, ahlâkî kanun desteklenmelidir. Aklımızın emirleri ile duyu gücümüzün arzuları arasında nihâî bir ahenk bulunmalıdır. Fakat bu ahenk, tabiattaki kanun koyucunun bir de ahlâkî kanun koymasıyla gerçekleşebilir. Kozmik düzen ile ahlâkî düzen bir olmadıkça ahenk sağlanamaz.<sup>58</sup>

2) Fazîlet delili: Kant, filozofların bütün delillerini eleştirerek teorik aklın Allah'ı ispat etmede burhan getirmekten aciz kaldığını iddia etmiş ve Tanrı'nın ilim ve burhan ile ispat edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu deliller tamamen metafiziksel ve vehmî olmaları sebebiyle Allah'ın varlığını kanıtlamada başarısız kalmaktadır. Allah kavramı tahakkuk etmez, ancak tasavvur edilir. Kant'a göre nefsimizde birliğe karşı mukavemet edilemez bir eğilim vardır. Bu eğilim, idrak güçlerimizi yüksek bir birliğe ulaştırır ve düzene sokar. Tecrübe sahasında ancak hissedilir şeyleri idrak ederiz. Hissedilir şeyleri birtakım önsel kanunlar ile birer hüküm haline getiririz. Bu hükümleri önce "ben" ve "âlem" kavramlarına bağladıktan sonra bütün yetkinliklerin örneği ve mevcutların ilkesi olan bir yüksek sebebe bağlarız. Fakat bu yüksek sebebin dışarıda var olduğunu ve tahakkuk ettiğini bilemeyiz. Teorik aklın gelip durduğu nokta işte burasıdır.<sup>59</sup>

Fiiil, davranış ve hareketi yöneten pratik akıl ise bize ahlâkî bir ödev emreder. Bu dünyada bir ödevin bulunduğu vicdanen kani oluruz. Bu ahlâkî ödev bize önce bir yüksek gâye, yani bir yüce iyilik ve ahlâkî erdem ile onun sonucu olan mutluluğun uyumunu yükler. Ahlâklılık kavramı, ayrılmaz bir şekilde mutluluk kavramına bağlıdır. Çünkü ahlâkî kanun

<sup>57</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 301.

<sup>58</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 302.

<sup>59</sup> Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015), 30-33.

şöyle bir ilke varsayılarak konulabilir: “Kendini mutlu olmaya layık gördüğün şeyi yap!” İnsan ancak ahlâkî kanuna uyduğunda mutlu olabilir. Öyleyse bizim fazîlet ile mutluluk arasında tam bir uyum sağlamamız gerekir. Hiçbir kimse imkânsız ile yükümlü tutulmayacağından fazîlet ile mutluluk arasında uyumun gerçekleşeceğine inanmak da bir ödevdir. Mutluluk fazîletten ayrılamaz. Bizi mutluluğa layık kılacak fiilleri yapmamız elimizde olabilir ama mutluluğun gerçekleşmesi elimizde değildir. Çünkü mutluluk dış tabiata ve insanların irâdelerine bağlıdır.

İzmirli, bu sınırlı hayatta bu ahengin nasıl sağlanacağını soruşturur. Mutluluk sadece doğal sebeplerle gerçekleşemez. Bunun için şimdiki hayatın şart ve sınırları dışında beden fani olduktan sonra ruh fiil haline gelebilir. İşte bu fazîlet ile mutluluğun tam ahengini bilfiil hale getirmek için bütün insanlarda o ahengi meydana getirebilecek bir irâdenin bulunması gerekir. Bizim bu ahengi ahlâk kanununa uygun olarak irâde etmeye gücümüz yeter ama onu gerçekleştirmeye gücümüz yetmez. Buna ancak âlemin yaratıcısı olan Yüce Allah kâdirdir. Çünkü böyle bir uyumu ancak sonsuz yüce varlık olan Allah tesis edebilir. Bu delili diğer delillere tercih eden Kant, ödev ve fazîlet esaslarına dayanarak adaletin ilkesi, fâil-i muhtâr ve kanun koyucu olan bir Allah'a inanmaktadır. İzmirli'ye göre Kant'ın bu delili burhandan çok imandan ilham alan bir delil olup adalet ihtiyacına karşı ümidi tatmin etmekten ibarettir.<sup>60</sup>

### 3.2. Kabûl-i Âmme Delili

Allah'ın varlığını ispatta başvuru delillerden biri de genel olarak insanların bir şeyi benimsemesi ve onaylaması anlamına gelen “kabûl-i âmme” delilidir. Bu delil, ittifak ve icmâ delili, insanlık tarihi delili olarak da bilinir. İnsanlık tarihinin kanıtladığı gibi, başlangıçtan günümüze kadar ırkı, dili, rengi, ülkesi, kültürü ve sosyal statüsü ne olursa olsun bütün toplumlarda bir Tanrı inancı ve onun etrafında oluşan bir din olgusu vardır. Bu inancın yok sayılması veya isabetsiz bulunması mümkün değildir.<sup>61</sup>

İzmirli'ye göre, insanlık tarihine bakıldığında insanlarda din inancının ve dine meylin olduğu görülür. Bir ilâha tapmak, insan kalbine yerleşmiş bir olgudur. Diyanetsiz toplum yoktur. Ancak eksiklik ve fazlalık şeklinde dinlerde sapma görülür. İnsan ezeli ve yüce bir

<sup>60</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 303-304.

<sup>61</sup> Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, “Kabûl-i Âmme Delili”, *Kelâm Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 174.

yaratıcıya inanır. İnsanda meydana gelen bu şuur, insan aklının icadı değildir. İnsanın bu şهادeti hakır.<sup>62</sup>

İzmirli, kabûl-i âmme delilini anlatırken modern filozofların açıklamalarından da yararlanır. İnsanlığın geçmiş dönemlerine bakıldığında ister vahşi ve bedevi, ister medeni olsun bütün insanların bir Allah'ın varlığını ittifakla kabul ettikleri görülür. Çeşitli topluluklar arasında öyle bir uyum vardır ki bu uyum zahiri olsa da mesela Platon'un inancı ile bir zencinin inancı aynı olmasa da insanlığı bir aile olarak görür. Seyyahlar gittikleri her yerde kaba bir şekilde de olsa mutlaka bir dine rastlamışlardır. Bütün devirlerde birtakım hurafelere rağmen yine de insanlarda bir Allah fikri olmuştur. Dinin varlığı küllî bir hâdisedir. İnsanlar arasındaki bu uyumun yegâne sebebi Allah'ın varlığıdır.<sup>63</sup>

İzmirli, kabûl-i âmme delilinin mantıksal değeri bakımından eleştirildiğini belirtir. Bu delil, geçersiz döngü gerektirmesi sebebiyle reddedilmiştir. Kabûl-i âmmenin yanlış olmaması, içgüdünün hata yapmadığı esasına dayanır. İçgüdünün hatasız olması ise tabiatın ancak akıllı ve iyi fâil olan Allah'ın eseri olmasına bağlıdır. Bu ise Allah'ı yine Allah ile açıklamaktır.<sup>64</sup>

### 3.3. Kemâl Delili

Kemâl delili, aynı zamanda ontolojik delil ve apriori delil olarak da bilinir. İzmirli'nin belirttiği gibi bu delil, Anselmus (ö. 1109) tarafından düşünülmüş, sonra Descartes (ö. 1650) tarafından yeniden ortaya çıkarılmış, Leibniz (ö. 1716) tarafından düzeltilmiştir. Kemâl (yetkinlik) delili şu kıyasla ortaya konur:

Mutlak olarak yetkin olan bir varlık bütün yetkinliklere sahiptir ve buna binaen vardır.  
(Büyük öncül)

Tanrı tanımıyla mutlak olarak yetkindir ve vardır. (Küçük öncül)

Öyle ise Tanrı vardır. (Sonuç).<sup>65</sup>

İzmirli, kemâl delilini iki şekilde ortaya koyar:

<sup>62</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 294; Osmanlıca baskı için bkz. *Yeni İlm-i Kelâm, II* (İstanbul: Matba-i Amire, 1340-1343), 28.

<sup>63</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 294.

<sup>64</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 303; *Metafizik*, 182.

<sup>65</sup> İzmirli, *Metafizik*, 178; krş. Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, 49-50, 63-64.

1) Her mevcut, varlığı sevmekte, varlık yetkinliğini istemekte ve yokluk ile eksiklikten nefret etmektedir. Mevcut, zâtını sevmekle kendisi olması itibariyle güzel olur. Mevcutta tahribe karşı direnme kanununun temeli budur. İstenen şeyin korunup devam ettirilmesi ancak yetkinliğiyle gerçekleşir. İlet, ma'lûlün yetkinlik ve tamlığıdır. Bundan dolayı ma'lûl ancak illeti ile devam eder. Nitekim sıcaklık ancak kendisinden daha güçlü olan bir sıcaklık ile korunur ve devam ettirilir. Aynı şekilde ışık da ancak kendisinden daha güçlü olan bir ışıkla yetkinleşir. Bilgi, zannî olarak kaldıkça eksik bir bilgidir; kesin olmadıkça tam olmaz ve insanın merakını gidermez. Öyleyse bütün mevcutlar, içgüdüsel bir şekilde Allah'a yönelmişlerdir.

2) İnsanlarda görülen zâtî eksiklik onları tezat kanununa uygun olarak hikmetli bir müdebbire ulaştırır. Her şeyin bir zıddı vardır. Zulmün zıddı adalet, karanlığın zıddı aydınlık, ölümün zıddı hayat, eksik kudretin zıddı yetkin kudret, cehaletin zıddı ilim, zayıflığın zıddı güçlülüktür. Bundan dolayı insanın eksikliği, acizliği, emellerine nail olma iştiyakı ve sonsuz yetkinliklere kavuşma çabası, kudretli, kayyum, hikmetli ve bilgili olan Allah'a delâlet etmektedir. “*Biz onlara hem dış dünyada hem de nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz.*”<sup>66</sup> ayetinde belirtilen enfüsî delillere döner. İzmirli, özel olarak inceleyeceğimiz “psikolojik güçler delili” ile kemâl delili arasında benzerlik olduğunu ileri sürmektedir.<sup>67</sup>

İzmirli'nin kemâl delilini ayrıca modern felsefenin delilleri arasında bu defa özellikle Descartes'a nispet ederek incelediğini görmekteyiz. Bu delilin kıyası şöyle kurulmuştur: Bende bir yetkinlik kavramı vardır. Kemâl kavramı yetkin bir illetten kaynaklanır. O illet de ancak Allah'tır. Gerçekten insan nefsinde bir yetkinlik kavramı vardır. Eksik olduğum için bu kavram bana benden gelmez. Bu tasavvur bana ma'dûmdan da gelmez. Çünkü ma'dûm (yok) illet olmaya elverişli değildir. Ma'dûm, hiçbir şeyi meydana getiremez. Çevremizi oluşturan dünya da eksiktir. Öyleyse yetkinlik tasavvuru ancak mevcut yetkin olan Allah'tan gelir.<sup>68</sup>

İzmirli'ye göre Descartes'ın geliştirdiği kemâl delili ile “sonsuz” delili arasında mahiyet itibariyle bir fark yoktur. Aralarındaki fark şekilden ibarettir. Birinde sonsuz kavramından sonsuz bir illete, diğerinde yetkinlik kavramından yetkin bir illete geçilir. Sonsuz delili kısaca şöyle ifade edilir: Bende bir sonsuz kavramı vardır. Yani ben sonu olmayan bir varlık, bir tabiat tasavvur ediyorum. Sonsuz kavramı sonsuz bir illete muhtaçtır.

<sup>66</sup> Fussilet, 41/53

<sup>67</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 292-293.

<sup>68</sup> René Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 70-73.

Bu kavram bana benden gelmediği gibi dışarıdaki şeylerden de gelmez. Çünkü benim gibi onlar da sonlu mevcuttur. Bu sonsuz tasavvuru bana, onu telkin eden sonsuz bir mevcuttan gelir. Bu sonsuz mevcut Yüce Allah'tan başkası değildir.<sup>69</sup>

### 3.4. Kühnî Delil

Kühnî kavramı, bir şeyin özü, iç yüzü, hakikati anlamına gelen “kühn” kelimesine nispet “ya”sı eklenerek ism-i mensub kalıbından türetilmiş bir kelime olup öze ait manasını ifade etmektedir. “Bir şeyin aslı, hakikati, cevheri, son haddi, miktarı ve vakti” anlamlarına gelir. Terim olarak “şeyin manevi (zihnî) vasıflarıyla zihinde tasavvur edilmesi” diye açıklanabilir; insanı “hayvân-ı nâtık” diye tasavvur etme gibi.<sup>70</sup>

İnhisar delili gibi kühnî delil de Batılı düşünürlerin açıklamalarına istinaden İzmirli tarafından başvurulmuş bir isbât-ı vâcib delilidir. İzmirli'nin anlatımıyla kühnî delil, özdeşlik ilkesine dayandığından Yaraticının haricî varlığını kabul etmemeyi nefse imkânsız kılar. Nefis, Yaraticının zâtını hem zihinde hem de hariçte zarurî olarak tahakkuk etmiş kabul eder.

İzmirli, kühnî delili Skolastik filozoflardan Saint Anselm'e dayandırır. Bu filozof, Allah'ı inkâr edenlere karşı bu konuda onlarla ittifak edilecek bir zemin hazırlamıştı. Çünkü onlar Allah kavramını değil, O'nun hakikatini inkâr ediyorlardı. Bu delili Fransız filozof Descartes tekrar gündeme getirmiştir. Kühnî delil için geliştirilen kıyas şöyledir:

Mutlak olarak kâmil bir mevcut bütün kemâllere sahiptir. (Büyük öncül)

Allah mutlak manada kâmil bir mevcuttur. (Küçük öncül)

Öyleyse Allah bütün kemâllere sahiptir. (Sonuç)

Bu kıyasta küçük öncül, tasavvur ve tarif ile alınmış olması sebebiyle ispata ihtiyaç duymaz. Büyük öncülün konusu olan kâmil mevcut yalnız zihinde mevcut olur da dışarıda mevcut olmazsa mutlak manada kâmil bir mevcut olamaz, O'ndan daha kâmil bir mevcut bulunabilir. Çünkü dışarıda varlık bir kemâldir. Mutlak manada kâmil olan bir mevcuttan daha kâmil bir mevcûdun varlığı mümkün değildir. Descartes'e göre bir tasavvurdan onun zâtî tarifinde açıkça içerilen bütün tasavvurlar tümdengelim yoluyla çıkarılabilir. Mesela bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açığa eşit olması keyfiyeti nasıl o üçgenin tasavvurunda

<sup>69</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 298-299; Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, 64.

<sup>70</sup> Topaloğlu vd., “Hüviyyet” maddesi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 194.

mündemiç ise aynı şekilde kâmil bir mevcûdun hariçte var olması onun tasavvurunda mündemiçtir.<sup>71</sup> Leibniz bu delili eksik bularak yeniden şöyle düzenlemiştir:

Zâtı varlığını gerektiren bir mevcut, Vâcibü'l-vucûd mümkün ise yani O'nun bir zâtı varsa O mevcuttur. (Büyük öncül)

Allah, zâtı varlığını gerektiren bir mevcut yani Vâcibü'l-Vucûd'dur. (Küçük öncül)

Öyleyse Allah mevcuttur. (Sonuç)

Bu delilde Allah kâmil mevcut değil, zorunlu mevcut olarak tasavvur edildiği için itiraza, bahtiyar atalar gibi varlığı mümkün olanlarla cevap verilmiştir. Allah'ın zorunlu varlık oluşu tasavvur ve tarifte ortaya konduğu için onun bu yolla ispatı gerekmez. Bu ancak Vâcibü'l-Vucûd'un mümkün olduğunu, bir zâtının bulunduğunu ispatlamayı gerektirir. Leibniz bunu şöyle ispatlar: Zâtından dolayı var olan bir zorunlu eğer imkânsız olursa başkasıyla var olan mümkünlerin tamamı imkânsız olur. Çünkü başkasıyla var olan mümkün mevcutlar zâtıyla zorunlu mevcut olmadan var olamazlar. Böylece hiçbir şey var olamaz. Şöyle de ispatlar: Hiçbir tanım, hiçbir olumsuzlamayı, dolayısıyla hiçbir tenakuzu gerektirmeyen bir şeyin imkânını, yani "imkânsız olmayış"ını hiçbir şey engelleyemez.<sup>72</sup>

### 3.5. Ezelî Hakikatler Delili

İzmirli'nin modern isbât-ı vâcib delilleri arasında yer verdiği ezelî hakikatler delili, Fransız filozof Jacques Benigne Bossuet (ö. 1704) ve Leibniz tarafından ortaya konmuştur. Bu delil şöyle ifade edilmektedir: Ezelî hakikatler vardır. Ezelî hakikatlerin illeti de ezelîdir. O da Allah'tır. Nitekim "Bir üçgenin üç açısının toplamı iki dik açığa eşittir." ve "Artının eksi ile çarpımından elde edilen sonuç eksidir." gibi matematiksel hakikatler; "Kişi hürriyeti saldırıdan korunmuştur" ve "Veren el alan elden üstündür." gibi ahlâkî hakikatler ve ilk ilkeler denilen aklî ilkeler, ezelî hakikatlerdendir.<sup>73</sup>

Ezelî hakikatlerde sadece imkân yeterli olsaydı ezelî hakikatler asla tahakkuk etmezdi. O zaman onların haricî varlıkları yoktur. Bu ise ezelî hakikatlere dayanan ezelîliğe aykırıdır. Öyleyse ezelî hakikatler vardır. Ezelî hakikatlerin illeti de ezelîdir. Ezelî hakikatler ne meydana geldikleri âleme ne de hakikatleri tasavvur eden nefsimize tabidir. Ondandır.

<sup>71</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 296-297; krş. Descartes, *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*, 90-91.

<sup>72</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 297-298; Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, 50.

<sup>73</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 298; *Metafizik*, 176; krş. Leibniz, *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*, 81.



Çünkü “ben” de çevremiz olan âlem de ezeli değildir. Öyleyse ezeli hakikatlerin ezeli bir âlemde mevcut olması ve ezeli bir illete dayanması gerekir. O da Allah'tan başkası değildir.<sup>74</sup>

### 3.6. Psikolojik Güçler Delili

İzmirli'nin modern deliller arasında saydığı psikolojik güçler (kuvâ-yi nefsiye) delili, Allah'ın varlığını insan nefsinden bir müdebbire geçiş yoluyla ispatlayan bir delildir. Psikolojik güçler delili, gâî illet (gâye neden) deliline bağlıdır. Gâî illet delilinin özel bir formu gibidir. Bu delile göre, sonlu olan idrak ve irâdeden sebeplik ilkesine dayanarak sonsuz olan idrak ve irâdeye intikal edilir. Bir eserde görülen kemâl tamamen müessirinde yani illetinde de vardır. Kemâl içeren bir eserden aynı kemâle sahip olan illete geçilir. Eserin hakikati ile illetin hakikati birbirine eşit olmasa ve illetin hakikati daha yüksek olsa da intikal doğrudur. Bu delil üç şekilde açıklanır:<sup>75</sup> Birincisi, duyu gücüne ait olup kemâl delilinde açıklanmıştır.

İkincisi, akıl gücüne aittir. Bu âlemde tabii mevcutların hepsinden daha yetkin (ekmel) ve daha iyi bir mevcut vardır. Bu mevcut, insandır. İnsanda akıl ve idrak denilen bir vasıf vardır. Bizde akıl ve idrakin bulunması, şeylerin aslında yetkin ve mutlak bir aklın varlığını ispat eder. Eserlerde bulunan akıl, onların müessirinde de vardır. Aralarındaki fark, aklın eserde sonlu, müessirde sonsuz olmasından ibarettir. Aklın akılsızdan sudûr etmesi imkânsızdır. Akıl ve idrak sahibi müessir, sonsuz olan Allah'tır. Fransız filozof Montesquieu (ö. 1755): “Akıllıları meydana getirmede kör kader kadar imkânsız bir şey yoktur”<sup>76</sup> demektedir. Şuursuz ve idraksiz bir kör kuvvet, kâinatı tetkik süzgecinden geçirecek kadar şuurlu ve idrakli beyinleri nasıl yaratabilir?

Üçüncüsü irâde gücüne aittir. En güzel biçimde yaratılan insanda akıl özelliği gibi irâde özelliği de vardır. İnsan irâdesi tabiatın eseri olamaz. Bu tabiatla bütün hadiseler mekanik olarak birbirini gerektirir. İnsanın izafi ihtiyarı, şeylerin aslında mutlak olarak bulunan muhtâr ve tabiatüstü bir irâdenin varlığını ispatlar. Bu vasıflara sahip olan zât Allah'tır.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 298.

<sup>75</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 299; *Metafizik*, 182; *Yeni İlm-i Kelâm*, II. 35-36.

<sup>76</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 50.

<sup>77</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 299-300; *Metafizik*, 182.

## SONUÇ

Çalışmamızda İzmirli'nin isbât-ı vâcib delillerini nasıl ele aldığını, daha önceden bilinmekte olan bu delillerin işletiliş ve kullanımına ne gibi katkılar sağladığını ortaya koymaya çalıştık. Düşünürümüzün bazısı daha çok filozoflar, bazısı daha ziyade kelâmcılar tarafından başvuru söz konusu delilleri kapsamlı olarak incelemedeki başarısının İslami ilimler yanında güçlü bir felsefi donanıma sahip olmasına bağlıyoruz. Hem başta kelâm olmak üzere geleneksel İslami ilimlere vakıf olması, hem İslam felsefesi ve mantığı iyi bilmesi hem de modern felsefe ve bilimlere tanınması ona delillerin analiz ve temellendirmesiyle ilgili olarak güçlü bir entelektüel zemin sağlamıştır.

Özervarlı'ya uyararak isbât-ı vâcib delillerini İzmirli açısından dış dünyadan çıkarılan tabî deliller, aklın tasavvurlarından elde edilen metafizik deliller ve iç dünyamıza ait ahlâkî deliller şeklinde sınıflandırmak da mümkündür. Fakat en güçlü delillerin başında gelen imkân delilinin tabî deliller kapsamına alınıp metafizik deliller dışında tutulması bizde bir tereddüt oluşturdu. Zira imkân delili metafizik bir boyut taşımaktadır. İnhisar, sonsuzluk, kemâl, künhî ve ezeli hakikat delillerinin aslında imkân delilinin uzantıları olduğu görünmektedir. İzmirli de zaten bunun farkındadır ve bu gerçeği sık sık zikretmektedir. Nefis kuvvetleri (psikolojik güçler), ahlâk düzeni ve itikâd-ı âmme (kabûl-i âmme) delillerinin ahlâk delilleri kapsamında değerlendirilmesine biz de katılıyoruz.

Biz, makalemizde delilleri klasik deliller, klasik temelleri olan modern deliller ve doğrudan modern deliller olarak sınıflandırmayı tercih ettik. Zira isbât-ı vâcibin vazgeçilmez üç güçlü delili hudûs, imkân, gâye ve nizâm delilleri klasik deliller arasında incelenmeye uygundur. Hareket, inhisar, fitrat, ihtirâ' ve ibdâ' delillerini klasik kökenleri olmakla birlikte klasik İslam felsefesi ve kelâmında bu isimlerle delil olarak kullanılmadığı için orta bir kategoriye yerleştirdik; klasik temelleri olan modern deliller olarak incelemeyi tercih ettik. İzmirli'nin bunlar içinden özellikle inhisar deliline büyük katkı sağladığını düşünüyoruz. Modern deliller kategorisine dâhil ettiğimiz delillerden ahlâk, kabul-i âmme ve psikolojik güçler delilleri Özervarlı'nın tasnifindeki ahlâk delilleriyle örtüşmekteyken kemâl, ezeli hakikatler ve künhî delilleri metafizik deliller kapsamına girmektedir.

İzmirli'nin klasik delillere daha çok onları sadeleştirerek ve anlaşılır formlarda sunarak katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Onun İslam düşüncesine taşıdığı modern deliller ve klasik temelleri olan modern deliller alanında daha büyük katkıların olduğunu tespit

ettik. Mesela düşünürümüz, değer vermesine rağmen kabul-i âmme delilini mantıksal açıdan zayıf bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü bu delil, ona göre geçersiz döngü gerektirmektedir. İzmirli, metafizik yönü ağır basan kemâl delili ile ahlâk delili kategorisine giren psikolojik güçler delili arasında benzerlik olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde kemâl delili ile bağımsız incelemediğimiz sonsuz delili arasında da bir benzerlik olduğunu ileri sürmüştür. Biz bu benzerliğe istinaden sonsuz delilini kemâl delili kapsamında inceledik. Bunlara onun psikolojik güçler delili ile gâî illet (gâye neden) delili arasında kurduğu bağlantıyı da ekleyebiliriz. İzmirli'ye göre psikolojik güçler delili, gâî illet delilinin özel bir formu gibidir.

Sonuç olarak, İzmirli'nin klasik delilleri daha kolay anlaşılması için sadeleştirme ve basit formlarda sunma yoluna giderek katkıda bulunduğunu; diğer iki kategorideki delilleri ise çoğunlukla modern Batı düşüncesindeki anlatım ve kanıtlamaları İslam düşüncesine taşıyarak ve İslami terminolojiyi kullanarak katkı sağladığını söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Abdulkahir. *El-Fark Beyne'l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1979.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, (24-25 Kasım 1995). haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. 93-107.
- Cürcânî, S. Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. “Teselsül”. *DİA*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demirkol, Murat. “Eş'arî Kelâmında İmkân Krizi”. *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-*.ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018. 292- 304.
- Demirkol, Murat. “Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama”. *Kelâm Araştırmaları* 9/2 (2011). 92-130.
- Descartes, René. *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makalatu'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: 2005.
- İbn Haldun. *Mukadime*. çev. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-asğar*. Tunus: el-Müessestü'l-vataniyye, 1987.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Metafizik* (Felsefe-i Ülä). sad. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassal (Yeni Kelâm İlmine Giriş)*. haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassalu'l Kelâm ve'l Hikme*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi Hakkın Zaferleri*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.

- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm, I. Kitap*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm II*. İstanbul: Matba-i Amire, 1340-1343.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar-i Fenn-i Menâhic*. İstanbul: Bab-ı Âli, 1329.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015.
- Kâtibî, Necmeddin. “Zorunlu Mevcûdun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler”. *Felsefe Mektupları* (Nasîreddin Tûsî). çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji - Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür, 2014.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özervarlı, M. Sait. “İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu* (24-25 Kasım 1995). haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. 109-125.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Renouvier, Charles. *Les Dilemmes de la Metaphysique Pure*. Universitaires de France, Paris: Felix Alcan Press, 1991.

Sorley, W. R. *A History of English Philosophy*. Cambridge Üniversitesi Yayınları, Londra: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1920.

Topaloğlu, Bekir. "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.

Tûsî, Nasîruddin. "Zorunlu Mevcûdun İspatı Konusunda Nasîreddin Tûsî ile Necmeddin Kâtibî Arasında Geçen Müzakereler". *Felsefe Mektupları*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

## SÖZLÜ KÜLTÜRÜN DİNSEL KAYNAKLARDAKİ YANSIMALARI<sup>1</sup>

THE REFLECTIONS OF ORAL CULTURE IN THE RELIGIOUS SOURCES

**İsmet TUNÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi, Şırnak/Türkiye

*Asts. Prof., Sırnak University, Faculty of Theology, Faculty Member, Sırnak/Turkey*

[tuncismet@gmail.com](mailto:tuncismet@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4767-8412](https://orcid.org/0000-0002-4767-8412)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 10 Ekim /October 2019

**Kabul Tarihi/Accepted:** 07 Mayıs/May 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Tunç, İsmet. “Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 39-56.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Uluslararası Dengbélilik Kültürü ve Dengbéliler Sempozyumu*'nda (19-20 Nisan 2019, Şırnak) sunulan “*Başlangıçta Söz Vardı: Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları*” adlı tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

**ÖZ**

Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri “tanrısal töz”ü içermeleri bakımından birbirlerinden farklı olmamakla birlikte Yuhanna İncili tanrısal söz ile başlar. İlk ‘söz’ün var olması ve manevi alana ilişkin olması, sözlü kültür ve din arasında bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanabilir. Kimi dinlerde Tanrı’nın konuşması, belli bir şekilde görünerek ya da birtakım belirtilerle insanlarla iletişim kurması söz konusudur. Bu durum kısaca vahiy olarak tanımlanmaktadır. Buradaki iletişim biçimi bu çalışmada ‘sözlü kültür’ kapsamında işlenmiş ve ilahi yönüyle ‘söz’ kavramı da bir tür sözlü kültür unsuru olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan din ve dine dair tüm olgular çoğunlukla sözlü kültür tarafından ilkin inşa edilmiş, daha sonra devamlı tekrarlarla geleneğin bir parçası haline gelmiş ve yaygınlaşmıştır. Bu çalışmada din ve sözlü kültür arasındaki ilişkiye değinilmiş, tanrısal ya da yüce kuvvet kaynaklı ilahi emirlerin söz aracılığıyla dini-kültürel bir forma nasıl dönüştüğü ve dönüştürüldüğü konusu anlatılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma kapsamında Ortadoğu kadim uygarlıkları ile yine Ortadoğu kökenli tek tanrılı dinler arasındaki sözlü kültür ilişkisi irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Din, Vahiy, Sözlü Kültür, Ortadoğu.

**ABSTRACT**

The John’s Gospel, unlike the Matthew, Mark and Luke’s Gospels, begins with the divine word, not different from each other in terms of their including divine word. Firstly, the existence of the word and its relation to the spiritual field can be interpreted as a relationship between oral culture and religion. In some religions, it is aforesaid that God’s speaking and communication with people by appearing in a certain way or with some symptoms. This situation is briefly defined as revelation. In this study, the form of communication is discussed within the scope of ‘oral culture’ and the concept of ‘word’ in its divine aspect is considered as a kind of verbal culture element as well. In this respect, all phenomena of religion and regarding religion were firstly constructed by oral culture, and then it became a part of the tradition with constant repetitions and became prevalent. In this study, the relationship between religion and oral culture is also mentioned and how the divine orders of divine or supreme power are transformed and transformed into a religious-cultural form is tried to be explained. In the scope of the study has been scrutinized the relationship between the ancient civilizations of the Middle East and the monotheistic religions of Middle East origin.

**Keywords:** History of Religions, Religion, Revelation, Oral Culture, Middle East.



## GİRİŞ

Sözlük anlamı, “sözlü olarak aktarılan kültür öğelerinin tamamı”<sup>2</sup> olarak tanımlanan sözlü kültür, terim anlamı olarak da sözlük anlamına yakın bir anlam ihtiva eder. Sözlü kültür Goody’e göre müphem bir kavramdır ve okur-yazar olmayan bir toplumda kuşaktan kuşağa söz aracılığı ile aktarılan her şeyi kapsar.<sup>3</sup> Sözlü kültür, yazılı kültüre oranla toplum hayatında daha fazla kabule sahiptir ve ortak bir paydada buluşan topluluğa ait kültürel unsurlar çoğunlukla sözlü kültür aracılığıyla aktarılmaktadır. Buna göre sözlü gelenek içinde bulunan, tamamen sözsüz olarak oluşturulan, sözlü geçiş ve iletişimle fertler arasında dolaşan veya nesilden nesile aktarılan tüm unsurların, yapı, muhteva, biçim ve fonksiyonları bakımından herhangi bir ayırıma tabi tutulmadan sözlü kültüre dâhil edilme süreci sözlü kültür olarak tarif edilmektedir.<sup>4</sup> Sözlü kültür, geleneksel kültür veya sözlü gelenek başlığı altında uzun zaman folklorun çalışma alanı olarak yalnızca sözlü olarak aktarımı yapılan halk edebiyatı olarak ifade edilmiştir. İlk zamanlar sanatsal anlatımlar, mit, efsane, destan, masal gibi tarihsel ve coğrafi yöntemle sınırlı bir alanda araştırılan sözlü kültür, zamanla toplumsal ve kültürel sistemlerin incelenmesinin yanında, incelenen grubun tarihi için de kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece halk edebiyatı, belli sanatsal ve sözel biçimlerin araştırılmasının yanı sıra, toplumsal belleğin oluşumu, kozmolojik bilginin üretilmesi ve bunların kültürel aktarımla olan ilişkisi nedeniyle sözlü kültür çalışmaları çok sayıda disiplinin ilgi duyduğu bir alan haline gelmiştir.<sup>5</sup> Bu bağlamda kültürel bir aktarım unsuru olarak sözlü kültür, din ve dini konularda basite indirgenemeyecek düzeyde önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini konularda belli bir korumacı tavır takınmakla birlikte dinin kültürel alanla olan ilişkisi sözlü kültür kapsamında değerlendirilebilir.

Sözlü kültür ve din arasında yoğun ve etkileyici bir ilişki vardır. Günümüzde çoğu dinî geleneklerin belirli kutsal kitap külliyatı bulunmakta ve neredeyse tüm din mensupları bu kutsal kitaplar olmadan gerçek anlamda Tanrı ya da yüce bir kuvvet ile sağlıklı bir iletişim kuramayacaklarını düşünmektedirler. Çünkü okur-yazar toplumlardaki dinî uygulamalar din adamları tarafından yayılır ve dini olan bilgi Goody’nin ifadesiyle “büyülü” hale gelir.<sup>6</sup> Metinlerin sözlü ifadesi ağızdan çıktığı andan itibaren hiçbir zaman yazılı kelime gibi sadece

<sup>2</sup> TDK, “Sözlü Kültür” (Erişim 20 Haziran 2019).

<sup>3</sup> Jack Goody, "Sözlü Kültür", *Milli Kültür* 83 (2009), 129.

<sup>4</sup> Dursun Yıldırım, "Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler", *Milli Folklor* (1998), 38.

<sup>5</sup> Kudret Emiroğlu, "Sözlü Kültür", *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003).

<sup>6</sup> Goody, "Sözlü Kültür", 128.

sözel bağlam içinde var olmakla kalmaz. Söylenen söz daima insan bedenini harekete geçirir ve insanı varoluşuyla ilgili birtakım düşünme biçimlerine sokar. Sözcüklerin sese dönüşmesi esnasında ortaya çıkan beden hareketlenmeleri kazara oluşmamakta, sözün taşıdığı ağırlığın ve önemin bir sonucu olarak meydana gelmektedir.<sup>7</sup>

Sözü edilen kutsal metinlerin henüz oluşturulmadığı kadim zamanlarda, insanların yüce kuvvet olarak tasarladıkları doğaüstü unsurlar ya da tanrısal varlıklarla olan ilişkileri belli şekillerde icra edilmekteydi. Yazının icadından önce çeşitli formlarla dile getirilen düşünceler zamanla toplumsal hafızanın vazgeçilemez bir ögesi haline getirilmiş ve dinî inançlar çeşitli mitolojik anlatımlarla aktarılmaya devam edilmiştir. Bu aktarımlar yine toplumun bireyleri tarafından doğrulukları yönünde bir şüphe oluşması durumunda zamanla yazılı hale getirilme gereği duyulmuştur. Aynı zamanda bu metinler her dönem uzmanlarınca eleştiriye tabi tutularak doğruluklarından emin olunma girişimine tabi tutulmaktadırlar. Böylece sözlü kültürün yazılı hale getirilen metinleri her nesilde yeniden ve yeni bir anlatımla yaşama imkânı bulmaktadır.<sup>8</sup>

### 1. Bir Aktarım Aracı Olarak Sözlü Kültür ve Araçları

Sözlü kültürün geçmişine dair elimizde net veriler bulunmamaktadır. Fakat insanların his, düşünce ve inanma biçimlerini çeşitli şekilde aktardıkları bilinmektedir. Çeşitli kaya resimleri veya simge ve semboller bunlara örnek olarak gösterilebilir. Animistik dinî düşüncenin özelliklerini gösteren bu resimler insan iletişimin doğada var olan bazı canlıların rahat avlanması için yapılan bir tür ritüel olarak yorumlanmaktadır.<sup>9</sup>

Arkeolojik kanıtlardan elde edilen materyaller sözün çeşitli sembollere ve zamanla da yazıya aktarılma sürecine tanıklık etmemize imkân sağlamaktadır. Fakat bu durum yazının icadıyla sözlü kültürün önemini yitirdiği anlamına gelmemektedir. Aksine sözlü kültür her daim ilgi çekici olmuştur. Zira sözlü kültür her şeyden önce dilin yapısını koruduğu için yazınsal kültürün temelinde var olmuştur. Dolayısıyla sözlü kültürün temel ilkesi, aktarma eylemini sürekli hale getirerek yapının tekrarını sağlamasıdır. Böylelikle ortaya çıkan olay dizisinin sonsuz zaman diliminde kaybolması önlenmiş olur. Sözün aktarımında oluşturulan

<sup>7</sup> Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Bostancıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 86.

<sup>8</sup> Goody, "Sözlü Kültür", 131.

<sup>9</sup> Ninian Smart, *The World's Religions* (London: Cambridge University Press, 1993), 32-34.

ortak kodlar üzerinden tanımlanabilir kültürel süreçle birlikte “bu yapı hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcı” bir nitelik kazanmaktadır.<sup>10</sup>

Sözlü kültürün aktarılma sürecinde çeşitli kültürel unsurlar ön plana çıkmaktadır. Buna göre sözlü kültür zamanla müzik, dans, ritüeller gibi sözü aşan kültürel üretim biçimleriyle yeni bir forma bürünmüş ve ona kültürel aktarım unsuru olarak farklı değerler de atfedilmiştir.<sup>11</sup> Bu bakımdan kültürel varlığın önemli bir ögesi olan sözlü kültür, birçok bilim dalının üzerinde çalıştığı bir alandır. Zamanla yazıya aktarılarak yeni bir formlar kazanan sözel kültür ürünleri hayatımızın somut birer nesnesi durumuna gelirken, sözlü anlatım, aynı zamanda yazısız da varlığını sürdürmeye devam etmektedir. İnsan gruplarının kültürel bellek olarak aktardıkları sözlü unsurlar nesiller boyu aktarılırken kimi zaman belli oranda kayıplara ve yeni formlara bürünerek değişimlere uğrayabilmektedir. Bu bakımdan belli bir zaman sonra bunların yazıya aktarılmaları kaçınılmaz olmaktadır. Dinsel kaynakların oluşumu da sözün tesirinin herhangi bir kayba uğramaması için başlatılan bir girişimdir. Buradaki temel kaide, tanrısal kaynaktan geldiğine inanılan sözün aynı şekilde aktarılmasıdır. Sözlü aktarım sürecinde insanların sürekli yer değiştirmesi, farklı kültürel ortamların etkisine girme, değişen toplumsal yapı gibi süreçler her ne kadar sözlü kültürün tam anlamıyla kaybı söz konusu olmasa da bu süreç sözlü kültürün içeriğinde önemli derecede değişikliğe sebep olabilmektedir.<sup>12</sup> İnsanlar eski dönemlerden bu yana anlam verdikleri ya da veremedikleri gerçeklikler konusunda bilimsel olgular yanında modern bir toplum için tuhaf gelebilecek birçok inanış ve uygulamaları da yaşatmayı gerekli görmüşlerdir. Toplumda hâkim din anlayışı ve bilimin yanı sıra kendine yaşam alanı bulan birçok inanış ve uygulama aslında bireye psikolojik, sosyolojik ve manevi bir yarar sağladığı için günümüzde de varlığını devam ettirmektedir.<sup>13</sup>

Ong’a göre, insanlar, evrensel anlamda kelimelerin büyümlü bir güç içerdiğine inanmaktadırlar. Buna göre kelimelerin söylenmesi, seslendirilmesi ve bir güç tarafından harekete geçirilen bir şey olarak algılanması söz konusudur. Buna karşın yazılı kültüre sahip

<sup>10</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 23.

<sup>11</sup> Emiroğlu, "Sözlü Kültür", 749.

<sup>12</sup> Sözlü kültürde ifadelerde değişikliğin meydana gelmesi ve sözlü kültürün bilgi değeri için ayrıca bk. Abdulvasıf Eraslan, "Sözlü Kültür Epistemolojisi", *Uluslararası Dengbêlik Kültürü ve Dengbêler*, ed. İbrahim Baz vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019a), 213-224.

<sup>13</sup> Okan Alay, "Bingöl ve Tunceli Yöresinde Yaşayan Şafii ve Alevilerde Nazar ve Uğurla İlgili İnanış ve Uygulamalar", *Folklor/Edebiyat* 25/98 (2019/2).

toplumlar için kelimeler nesneleşir ve bir güce sahip oldukları düşünülmez.<sup>14</sup> Bu bakımdan sözel unsurların gündelik hayatın temel öznesi olduğu toplumlarda aktarım süreçleri çeşitli manevi formlara bürünebilmektedir. Bu formların her zaman dini nitelikte olması beklenemeyebilir, dahası toplumsal iletişim yoğun duygusal bir nitelik kazanarak toplumsal ve zihinsel bir iletişim biçimi meydana getirir.

## 2. Kadim Dini Geleneklerde Sözlü Kültür

Tarih boyunca *sözün* gücü, etkinliğini yitirmeksizin devam ettirmiştir. Sözlü kültür kabartmalar, semboller, yazının icadı ve dijital çağın tüm dönüştürücü gücüne rağmen hâlâ en etkili iletişim biçimidir. Çünkü *söz* en iyi bilinen ve ulaştırılması, taşınması, aktarılması en etkili iletişim biçimi olarak kabul görmektedir. Sözlü kültür bu bakımdan geçmişle gelecek arasında temel köprü vazifesi görmektedir. Ulusların tüm söylenceleri, kayıp hikâyeleri, dinsel ritüelleri, kısaca kültürel bellek adını alan tüm birikimi sözlü kültür aracılığıyla bir anlam taşımaktadır. Yazıya aktarıldığında sadece bir nesneye dönüşen bu eylemler çoğunlukla da sosyal bilimlerin konusuna dönüşmektedir. Yine de yazıya dönüşen ve nesneleşen her ifade aynı zamanda *söz* aracılığıyla canlanmakta, hedef kitle tarafından algılanmakla bir anlam kazanmaktadır.

İletişim sözlü kültürün zamanla çeşitlenmesini, semboller aracılığıyla bir anlam kazanmasını ve nihayetinde yazıyla yeni ve kalıcı bir forma dönüşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla din ve dine dair tüm aktarımlar ilkin *söz* ile iletilmiştir. Bu bağlamda *sözün* aktarıcısı olarak dil, insani ifadenin temel bir biçimi olarak, her dini geleneğin merkezi bir ögesi konumundadır.

Kişinin doğaya bakışı gizem barındırır ve doğaya ait nesnelere canlı olduğuna dair inanç, toplum içinde çeşitli sanatsal çalışmaların doğuşuna olanak sağlamıştır. Dini inanç formalarının en eski örnekleri Sibiryaya, Afrika, Avustralya, Avrupa'da kaya ve mağara resimleri olarak günümüze kadar ulaşabilmişlerdir. Bizon, siyah ve beyaz sığırlar, atlar ve kartallar en fazla çizimleri yapılan hayvanlardır.<sup>15</sup> Yine Anadolu topraklarında ortaya çıkan ve insanlık tarihini bilinden daha geriye götüren Göbeklitepe, insan düşüncesinin taşlara işlenmiş en iyi örnekleri arasında gösterilmektedir. Schmidt, ortaya çıkan görselleri “düşünsel adımlar”

<sup>14</sup> Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 47.

<sup>15</sup> Smart, *The World's Religions*, 34-35; James David Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*, çev. Tolga Esmer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

olarak tanımlanmaktadır.<sup>16</sup> Günümüz bakış açısıyla sanatsal bir çağrışım olarak değerlendirilecek bu tür uğraşlar antik dönem insanın yaşam tarzının dinsel dünya görüşünü ifade etmektedir. Bu bakımdan en erken neolitik mağara resimleri çoğunlukla bir ayinin resmedilmesi olarak yorumlanır. Animistik dünya görüşünün her canlının ve nesnenin bir ruha sahip olduğu görüşünden hareketle başta av olmak üzere dış dünyaya dair tüm eylemlerde yüce kuvvetle olan irtibat ve ona bağlılığın bir sembolü olarak muazzam bir dinsel sanat anlayışı gelişmiştir.<sup>17</sup> Konu üzerinde yapılan detaylı çalışmalar, sanat eyleminden ziyade temel bir ihtiyaç olarak görülen avlanmanın bereketli geçmesi ve erginleme ritüelleri için büyü amacıyla bu tür resimlerin yapıldığı düşünülmektedir.<sup>18</sup> Şaman ya da kabile büyücüsü, şef vb. konumdaki ruhani kişinin doğaya olan yakarışları düzenin devamlılığı içindir. Dolayısıyla sözün gücü, yüce kuvvet için önemli ve etkin bir aktarım aracıdır.

Sözün doğal bir sanat olarak yansıdığı kaya ve mağara resimlerinden sonra önemli bir gelişme de kutsal semboller olarak bilinen Mısır hiyeroglifleridir. Mısır medeniyetinin çok tanrılı inanç dünyası ve karmaşık kozmolojik dünya görüşü, bu halka inançlarını bir yazı sistemi aracılığıyla ortaya çıkarma olanağı vermiştir. Mısır'ın dinsel mirası Tanrılar arasındaki mücadelenin politik örgütlenmeye yansımından oluşmaktadır.<sup>19</sup> Mısır ve zamanla Mezopotamya topraklarında yer alan medeniyetlerin kozmik dünya anlayışları benzerlik gösterir.<sup>20</sup> Örneğin bu bölgede en fazla bilinen mitoslardan biri olan Tufan anlatısı çok az farklılıklarla büyük dinî geleneklerde de kendine yer edinmiş, en yaygın sözlü kültür öğelerinin başında gelir.<sup>21</sup>

Mısır uygarlığının dinsel ve mitsel geleneğini diğer uygarlıklarınkinden ayıran temel özelliklerin başında, ritüellerinin yazınsal bir etkinliğe dönüşmesinin yanı sıra, benzersiz bir

<sup>16</sup> Klaus Schmidt, *Taş Çağı Avcılarının Kutsal Alanı: En Eski Tapınağı Yapanlar*, çev. Rüstem Aslan (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 215.

<sup>17</sup> Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000).

<sup>18</sup> Lewis-Williams, *Mağaradaki Zihin*.

<sup>19</sup> Aşağı ve Yukarı Mısır, iyiliği temsil eden Horus ile kötülüğün temsilcisi kardeşi Set arasındaki savaş toplumsal örgütlenmenin ana kaynağıdır. Horus ve Set mitleri Mısır devletinin kuruluşuna efsanesindeki ikilik sembolünün anlatsal biçimidir." Savaş halindeki bu iki kardeşin durumu Mısır'ın politik ve coğrafi olarak ikiye bölünmesinden çok daha fazla bir anlam taşır. Doğal olarak hanedanlar arasındaki tüm mücadele aynı zamanda tanrıların mücadelesi anlamına da geldiği için tamamen dinsel etki altında kurulan bir toplumsal yapı inşası ortaya çıkarır. Bu bakımdan Mısır kültürü de antropolojik açıdan yoruma dayalı yazı biçiminin bir yansımasıdır. Yani insanın dilsel kavrayışının "anlatmak, tartışmak, betimlemek" gibi temel biçimlerinin yazı vasıtasıyla aktarılması anlamına gelir. Bu tartışma hakkında bk. Assmann, *Kültürel Bellek*, 178, 185.

<sup>20</sup> Marc Desti, *Anadolu Uygarlıkları*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Yayınevi, 2013), 32.

<sup>21</sup> Johannes Friedrich, *Kayıp Yazılar ve Diller*, çev. Recai Tekoğlu (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 50-51; Jean Bottéro-Samuel Noah Kramer, *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017); Assmann, *Kültürel Bellek*, 177-206.

“tapınak kanonu”na sahip olması gelir. Resim ve yazı sanatının tapınak kültü, benzersiz bir biçimde sürekliliği esas alan bir kültür ortaya çıkarmıştır. Bu kültürün ortaya çıkmasında Pers ve Makedon kültürünün baskısı altında asimile olmamak için verilen çabanın büyük etkisi vardır. Aynı baskıya karşı İbrani kültüründe “kutsal kitap kanonu” olarak ortaya çıkan çaba, Mısır’da “tapınak” olarak kanonlaşmıştır.<sup>22</sup> Sözlü kültür ve din arasındaki ilişki, yoğun ve sürekli tekrarlamaların zamanla simge ve sembollere dönüşme ihtiyacı duyulmasıyla ritüelin de Mısır’daki gibi sanatsal değer taşıyarak kanonlaşmasına ve daimî olarak manevi değeri olan bir nesneye dönüşmesine yol açmıştır. Bu şekilde dinin kurumsallaşması ve yerleşik hale gelmesi, kısmen de sözlü kültürün yazınsal malzeme (tablet, kitabe vb.) ya da tapınak gibi yapılarda varlığını sürdüren sembollerle bezenmiş yeni formlara bürünmesi kaçınılmaz olmuştur.

Sözlü kültürün dinsel olgularla olan ilişkisinde ortaya çıkan mitoslar iki şekilde açıklanabilir. Birincisi yayılma yoluyla bir toplumda bilinmesi, ikincisi ise benzeri durumlarla karşılaşan toplumların birbirinden bağımsız olarak düş gücünün ürünü olarak mitosların üretilmesidir. Buna en bilindik örneklerden biri olarak yukarıda da ifade edildiği gibi Tufan mitosudur. Dünyanın hemen hemen her bölgesinde Tufan mitoslarına rastlamak mümkündür. Dicle-Fırat havzasında yaşayan toplulukların belli dönemlerde su baskınlarına şahit olması bu mitosun bu tür bir anlatımla ortaya çıkışına uygun bir gerekçe olarak kabul edilirken, bu tür bir gerekçenin görünür olmadığı toplumlarda ise başka gerekçeler öne sürülmektedir. Bu tür sözlü kültürün dinsel motifleri aktarıcı birer unsura dönüşmesi toplumsal bellek oluşturma açısından son derece önemlidir. Zira zamanla uygarlıkların tarih sahnesinden silinmesi, mitosların da kaybolması anlamına gelmemekte; aksine, başta kutsal metinler olmak üzere, birçok alanda yeni sanatsal ya da dinsel ürünlerin üretilmesine de katkı sağlamaktadırlar.<sup>23</sup>

Karmaşık ve anlaşılması güç gözükten ilk uygarlıklara ait çok sayıda mitosa rastlamak mümkündür. Kimi zaman mitosların kaynaklarını araştırmak tartışmaları beraberinde getirirse de Azra Erhat mitolojinin Doğu kökenli ve tüm bu bölgedeki sözlü geleneklerinin karışımı olduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup> Mitolojiden felsefeye geçiş sürecinde mitosun nerede bittiği ve *logosun*<sup>25</sup> nerede başladığı tam olarak belli değildir. Bu sınırlar içinde Yunan filozoflarının

<sup>22</sup> Assmann, *Kültürel Bellek*, 187.

<sup>23</sup> Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Yayınevi, 2002), 21.

<sup>24</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1996), 9.

<sup>25</sup> ‘Akılla kavrama’yı bildiren *leg* kökünden gelen Logos, Eski Yunanca’da, “söz”, “bir bütün oluşturan söz, cümle”, “tam söz”, “oran”, “düşünce”, “anlam” “konuşma”, “akıl”, “anlam”, “açıklama” anlamlarına gelir. Logos akla, sebebe ve özellikle de mantığa başvurmak şeklinde isimlendirilir. Bu konuda bk. Güler Çelgin,

tanrılarla ilgili tüm öyküleri tam ve tutarlı, dolayısıyla düzenli ve rasyonel bir sisteme indirgeme girişimi mitoloji açısından olumsuz bir süreç meydana getirmiştir. Mitolojik dünyanın akla indirgenme süreci felsefede varlıkların kökenini açıklama girişimine yol açmıştır. Mitoloji ve felsefe arasındaki bu geçiş, doğal olaylarının tanrısal etkenlerden ziyade doğal dünyanın kendi içinde aranmıştır. İnsan aklının düzeni anlama çabası, mitolojik argümanları geri plana itmiştir.<sup>26</sup> Mitoloji-felsefe ve din arasındaki karşılıklı ilişki ve inanç düzleminde ele alınan tüm argümanlar nihayetinde sözün, gücünü koruduğunu göstermektedir. Mitolojik zihnin kimi isim ve olayları daha anlaşılır kılma çabası içindeki felsefi uğraşa rağmen varlığını devam ettirdiği görülmektedir.

### 3. Dinlerin Kurucu Metinlerinde Sözlü Kültürün İz Düşümleri

Kitabî dinler olarak bilinen Tek Tanrılı dinlerin hiçbirine doğrudan bir kitap ya da yazılı bir buyruk gönderilmemiştir.<sup>27</sup> Tüm dini geleneklerde Tanrı, çoğunlukla aracı konumundaki önder, elçi ya da peygamber ile iletişim kurmuştur. Dolayısıyla Tanrının sözü elçiler aracılığı ile muhataplarına aktarılmış ve bu kutsal buyruklar uzun yıllar korunarak varlığı devam ettirildikten sonra yazıya aktarılmıştır. Bundandır ki ilahi buyruk insanlar arasında ağızdan ağıza aktarılmış ve sözün içselleştirici gücü doğrudan kutsallıkla bağlantılı olmuştur. Hemen her dinde söylenen söz, ayin ve duaların ayrılmaz parçası haline gelmiştir.<sup>28</sup> Dolayısıyla yazıya geçirilen “söz”ün kaybolmaması eylemin sürekli olarak tekrarıyla mümkün olmuştur. Anlatılan ve sürekli tekrarlanan olaylar dizisinin sonsuzda kaybolmaması için ortak kültürel unsurlar olarak tanınabilir ve hatırlanabilir örneklerle dönüşmesi sayesinde toplumsal bir hafıza ya da bellek meydana getirilmiştir. Bu bağlamda dinsel bir aktarım belli örnekler üzerinden toplumsal hafızanın meydana gelmesiyle inananların ortak bir dinsel kültürü yaşaması ve paylaşması sağlanmıştır.<sup>29</sup>

“Logos”, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 402; Ahmet Cevizci, “Logos”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1087; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 195; Coşkun Baba, *Retoriğin İnkna Gücü*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 130-172.

<sup>26</sup> Rıfat Saltoğlu, "Kozmo-Mitolojilerden Kozmogonilere Antik Ortadoğu'da Evren Tasarımları", *Bilim ve Gelecek* 127 (2014), 26-27.

<sup>27</sup> Hz. Musa'ya verildiğine inanılan On Emir ile ilgili olarak çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, Tanrı'nın bu emirleri ilkin İsrailoğulları'na sözlü olarak aktardığı ve halkın Hz. Musa'dan aracı olmasını istemesinden sonra bu emirlerin yazılı halde Tanrı tarafından verildiğine dair anlatımlar mevcuttur. Ayrıntılar için bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 82-83.

<sup>28</sup> Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 93; Adam, *Yahudi Kaynaklarına*.

<sup>29</sup> Assmann, *Kültürel Bellek*, 23.

Ortadoğu'daki batını gelenekler ve gnostik doktrinlerin oluşumunda eski dini gelenekler ile Yahudi, Hıristiyan dini geleneklerinin kaynaşmasının payı büyüktür.<sup>30</sup> Ortadoğu kökenli mistik akımlar, çoğunlukla sır olduklarına inandıkları birtakım bilgileri zamanla büyük dini geleneklere aktarımda öncülük etmişlerdir.<sup>31</sup> Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları toplumsal süreçler söz konusu sözlü kültür öğelerinin Yahudi dini geleneğine aktarılması olanağı vermiştir. Yahudi geleneğinde Tanrı'nın İsrailoğulları'na hitabı yukarıda da ifade edildiği gibi kimi açıklığa kavuşturulması gereken hususlar olmakla birlikte sözlü kültür ile yazılı kültür arasındaki sıkı bağın anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.<sup>32</sup> Yahudiler başta göç hadiseleri olmak üzere, farklı kültürlerin etkisi altında yaşamlarının belli dönemlerini geçirmek zorunda kaldıklarından dolayı kültürlerine dışarıdan çok fazla sözlü aktarımın dâhil olmuştur. Örneğin Yahudi tarihinin çalkantılı dönemleri olan 1. ve 2. Mabet dönemlerinde dini yaşantıya dair çok farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup> Yahudi mistisizmi olarak bilinen Kabala da takriben 2. Mabet döneminde M.Ö. 515 tarihlerine uzanan, sürgündeki âlimlerin Ortadoğu'nun gizemli öğretilerinden, özellikle de İran'daki Zerdüştlük geleneğinin ezoterik anlayışından esinlenerek sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktardıkları bir öğreti olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre Tanrı tarafından kendilerine verilen bazı gizli bilgiler aracılığıyla evrenin sırlarını çözebilme özelliğini elde ettiklerine inanmaktadırlar.<sup>34</sup> Bu öğretinin asırlarca yazıya aktarıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Genel işleyiş, Eski Ahit'teki her cümle, kelime ve harfin incelenerek mistik ve alegorik yorumlar elde edilmektedir. Harf, rakam ve onların karşılıklı ilişkileri Orta Çağ mistisizmine kaynaklık etmiştir.<sup>35</sup> Tek Tanrılı geleneğin ilk önemli temsilcisi olarak Yahudilikte sözlü kültür ile din arasındaki ilişkisi tartışmalı olmakla birlikte Yahudi kültüründe "yazılı olanı sözlü olarak aktaramama, sözlü olanı da yazılı aktaramama" uygulamasına rastlanılmaktadır.<sup>36</sup> Bu durum Yahudilerin

<sup>30</sup> Kürsat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı Yayıncılık, 2017), 12.

<sup>31</sup> Örneğin Babil etkisinin yoğun olarak görüldüğü Sabii dini geleneği daha sonra Yahudilik dahil birçok dini geleneği etkilemiştir. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler, İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 37.

<sup>32</sup> Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2041), 89.

<sup>33</sup> İnanışa göre Babil sürgünü sonrası Tanrı'nın, bir bilgin ve din âlimi olan Ezra'yı yanına alacağı beş deneyimli yazıcı ile ıssız bir yere yetmesini ve inzivaya çekilerek Tevrat'ı yeniden yazması için görevlendirdiğine inanılmaktadır. İlahî buyruğa göre, Ezra'nın ağzını açmasını isteyen bir ses duyduğu, kendisine içinde su olan bir tasın sunulduğu, tastaki sıvıyı içen Ezra'nın kırk gün boyunca ağzını kapatmadığı, Tevrat'ın yirmi dört kitabının bu şekilde yeniden meydana geldiğine inanılmaktadır. Ayrıntılar için bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına*, 121-122.

<sup>34</sup> Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Litera, 2005), 99.

<sup>35</sup> William Wynn Westcott-Samuel Liddell MacGregor Mathers, *Kabalaya Giriş ve Sefer Yezirah* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2011); Kürsat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 1/4 (2012), 12.

<sup>36</sup> Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis* (İstanbul: Kabbacı Yayıncılık, 2012), 13.



kendilerini diğer milletlerden ayrı tutmak istemeleriyle de açıklanabilir. Buna göre Yazılı Tevrat bütün milletlere vahyedilmiş Sözlü Tevrat ise sadece İsrailoğulları'na verilmiştir. Tanrı İsrailoğulları ile sadece Sözlü Tevrat hürmetine sözleşme yapmıştır. Hatta başka milletlerin Tevrat'a sahip olmasının engellenmesi için yazıya da aktarılmamıştır. Hz. Musa başlangıçta Sözlü Tevrat'ı yazmak için Tanrı'dan izin istemiş fakat Tanrı bu izni vermemiştir.<sup>37</sup> Yahudi kültüründe Tevrat'ın yazılı ve sözlü geçmişi hakkında çok fazla anlatımın olması, sözlü kültürün önemli bir aktarım aracı olduğunu göstermektedir.

Yahudi kutsal metinlerinin meydana getirilmesinde sözlü kültürün önemli etkisi aynı zamanda Hıristiyan geleneğinde de devam ettirilmiştir. İncillerin nasıl ortaya çıktığı ile alakalı net görüşler ortaya atmak mümkün olmasa da bu konudaki tartışmalar göz önüne alındığında “ilahi bir mesaj” olarak İncil'in yazıya aktarılıp aktarılmadığı konusunda bir sonuca varılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak İsa'dan sonra iki havari ve iki de öğrencisi tarafından yazıya aktarılan metinlerin kilise tarafından kabul edilen dört İncili meydana getirdiği üzerinde ifade birliği mevcuttur.<sup>38</sup> Yuhanna İncili, her şeyi “Söz” ile başlatır. “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi.”<sup>39</sup> İncil'de ifade edilen Söz, Hz. İsa'yı ifade etmektedir. Diğer İnciller Hz. İsa'nın yaşamından anlatımlarla başlarken, Yuhanna doğrudan İsa'nın dünyanın başlangıcından beri Tanrı ile birlikte olduğunu ifade eder. Ona göre İsa, Tanrı'nın sözünün kendisidir ve aramızda yaşamıştır.<sup>40</sup> Bu ifadeler doğrudan teslis inancıyla alakalıdır. Hıristiyan inancı için temel taşlardan olan teslisin inanç akidesine dönüşmesi Hıristiyan geleneğinden önce Sami ve Musevi geleneklerde *logos* kavramıyla ilişkilidir. Kavram iki şekilde kullanıma sahipti. Birincisi *Kelime* ya da *Kelâm* olarak Allah'ın kelâmı ya da kelimesidir. İkincisi de Heraclitus'tan beri kullanılan Yunanlıların *logos* kavramıdır; evreni idare eden ilk ve evrensel ilkedir; evrensel akıldır. Buna göre ilk zamanlar üzerinde pek durulmayan bu husus, teslisin oluşmaya başladığı ikinci yüzyıldan itibaren konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır. Buna göre ilkin “Allah'ın Kelimesi” anlamında kullanılan bu kavram, kristoloji ve teolojinin anlaşılması için zamanla teslisçi Hıristiyanlar tarafından, Yunan düşüncesindeki felsefi *logos* kavramı kullanılarak çözüm yolu olarak bulunmuştur.<sup>41</sup> Esasen Pavlus ezeli hikmet veya Kutsal Ruh ile özdeşleştiği bir ezeli Mesih'ten söz etmişti.

<sup>37</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına*, 165.

<sup>38</sup> Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 575-576. İncillerin yazım süreci hakkındaki ayrıntılar için age. bk. 575-628.

<sup>39</sup> Yuhanna 1/1, 2.

<sup>40</sup> Yuhanna 1/14.

<sup>41</sup> Mehmet Bayraktar, *Bir Hıristiyan Doğması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 65.

Yuhanna ise Pavlus'un görüşlerini yeniden ele alarak hikmet veya Kutsal Ruh olarak ifade edilen terimi Logos ile değiştirmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Yuhanna'ya göre logos ete-kemiğe bürünerek cisimleşmiştir. Üç Kanonik İncil'den farklı olarak Yuhanna İncili'nde ifade edilen İsa'ya ilişkin bu değerlendirmenin Yuhanna'nın da içinde bulunduğu dönem Helenistik düşüncesinin bir ürünü olarak birçok Yeni Ahit araştırmacısı tarafından dile getirilmektedir.<sup>43</sup> Böylece dönemin gerek felsefi birikimi gerekse de inanç boyutu göz önüne alındığında yazılı hale gelen bir sözlü unsurdan söz etmek olasıdır. İncil'de imanlı olmanın şartı haberi duymak olarak ifade edilmiştir. Yine başka bir ifadeye göre gerçek inanan olmak için yazılı yasaya değil Ruh'a inanmak gerekir; "Yazılı yasa öldürür, Ruh ise yaşatır"<sup>44</sup> denilerek söze vurgu yapılmıştır. Doğrudan Tanrı'nın hitabı olarak ön plana çıkan İncil inananların doğrudan kalbine tesir edecek şekilde oluşturulmuştur. Kaldı ki Hristiyanlıkta kilise ayinlerinde İncil yüksek sesle okunmaktadır, çünkü İncil metinlerinde sözlü gelenek ruhu oldukça belirgindir. İnsanlar Tanrı'nın kutsal metinleri kendilerine yazdığına değil, konuştuğuna inanırlar.<sup>45</sup> Tanrı konuşarak ve tezahür etmek suretiyle insanlıkla iletişim kurmaktadır.<sup>46</sup> Dolayısıyla sözlü aktarım unsurlarının doğrudan ilahî nitelikte olması Hristiyanlık açısından sözlü kültürü önemli bir noktaya çıkarmaktadır.

Gerek felsefi gerekse de dinsel alanda tartışmaya açık olan "söz" kavramının kelâm, kelime, vahiy gibi kavramlar üzerinden anlatılması muhataplarının zihin dünyalarında bir karşılık bulmuş, yıllarca yapılan tartışmalarla dinin temel inanç akideleri belirlenmiştir. İsa'nın çağrısı ve sonrasında yaşananların sonucunda farklı anlatımların ortaya çıkması<sup>47</sup> konusundaki tüm tartışmalar Hristiyan dünyasının zihninde bir aktarım aracına dönüşmüş, anlaşılmasından çok yaşanması gereken bir olgu olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı Hristiyan kutsal metinleri M.S. yaklaşık 180 dolaylarında tamamlanmıştır.<sup>48</sup> Hristiyanlığın hızlı bir şekilde yayılmasındaki temel başarı, tebliğ metodunun oldukça başarılı uygulanmasıydı. Özellikle Pavlus'un misyonerlik çalışmalarındaki başarısı Hristiyanlık dininin geniş kitlelere ulaşmasında önemli etken olmuştur.

<sup>42</sup> Muhammet Tarakçı, "Hristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 207.

<sup>43</sup> Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 77.

<sup>44</sup> Romalılara Mektup 10/17; Korintlilere 2. Mektup 3/6.

<sup>45</sup> Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 93.

<sup>46</sup> Emir Kuşçu-Mahmut Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 166.

<sup>47</sup> Hz. İsa'nın çarımığa gerilmesi ve sonrasında ortaya çıkan farklı söylemler için bk. Mahmut Aydın, *Hz. İsa'ya Ne Oldu?* (Ankara: Otto Yayınları, 2011).

<sup>48</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 52.

İslamiyet'te de Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi din ve sözlü kültür arasındaki ilişki oldukça belirgin ve canlıdır. Allah'ın bir şeyi yaratmak istemesi için "ol!" demesi yeterlidir.<sup>49</sup> Bu durum irfan geleneğinde sözün ilahi ve beşeri olmak üzere iki seviyesi olduğuyla açıklanmaktadır. İlahi söz oluş ve yaratma bildiren "Emir Makamında" bulunur.<sup>50</sup>

Arapların sözlü kültüre olan yatkınlığı İslam öncesi döneme dek uzanmaktadır. Canlı bir ticaret hayatının yaşandığı Arap coğrafyasında zaman zaman düzenlenen festivallerde şiirler okunur ve yarışmalar düzenlenirdi. Yaşam biçimlerinin bir gereği olarak atalarının inançları, hikâyeleri, mitolojileri, özlü sözleri gibi toplumsal hafızayı oluşturan geçmiş rivayetlerle aktarmak Arapları bu konuda diğer halklardan daha ayırt edici bir konuma getirmiştir.<sup>51</sup>

Arap toplumunun Müslüman olmadan önceki çoğu folklorik özelliği belli ölçüde Müslüman olduktan sonra da devam etmiştir.<sup>52</sup> Çünkü hiçbir toplum sosyo-kültürel açıdan yeni bir anlayışla yeniden kurulamamaktadır. Dolayısıyla İslamiyet öncesi döneminden birçok folklorik özellik canlı olarak yaşatılan Arap toplumunda, Müslüman olduktan sonra bunlar bir şekilde dini ya da yeni toplumsal yaşama uyarlanarak ve yeni formlar alarak yaşatılmaya devam etmiştir. Burada halkbilimsel çoğu fenomenin sözlü kültür kapsamında değerlendirildiğini anımsamakta fayda vardır.

İslami gelenek açısından temel referans kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in kitap haline gelmesi süreci birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Ancak bir kitap olarak ulaşılabilir olan Kur'an, sonradan yazıya geçirilmiş/çoğaltılmış ve bu süre içinde sözlü kültür aracılığıyla toplum tarafından kabul görmüş ve yaygınlaştırılmıştır. Öyle ki; İslami ilimlerin sistematik bir biçimde dallara ayrıldığı hicri ikinci asırdan itibaren, İslam âlimleri tarafından sözlü kültür epistemolojisiyle alakalı bazı teoriler de geliştirilmiştir.<sup>53</sup> Ancak bu süreçteki vahiy ile Hıristiyanlıktaki vahiy olgusu farklılık gösterir. Hz. İsa'nın doğrudan bedenen intikal ettiği ve Söz olarak vahyin şahsında toplandığı bir süreçle ortaya çıkan Hıristiyanlığın aksine, İslam'da

<sup>49</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>50</sup> Hamdullah Ercik, "Nağmelerin Kökeni Üzerine: 'Stran', 'Esatır' ve 'Historia'", *Uluslararası Dengbêlik Kültürü ve Dengbêler*, ed. İbrahim Baz vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 142.

<sup>51</sup> Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2015); Muhammed Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017).

<sup>52</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018); Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>53</sup> Müslüman alimlerin sözlü kültürün bilgi değerine yönelik geliştirmiş oldukları "Mütevâtir Teorisi" için bk.: Abdulvasıf Eraslan, "Kâdi Abdülcebbar'da Mütevâtir Teorisi", *Kader* 17/2 (2019b), 437-473.

vahiy doğrudan hitabî olarak iletilmiştir. Dilin kurallarının belirleyici olduğu ve dil üzerine bir medeniyetin inşa edildiği göz önüne alındığında, sözlü kültürün İslam medeniyeti açısından önemi daha da belirgin hale gelmektedir.<sup>54</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın indiği toplumun dünya görüşü ile uyuşması, önceki gelenek, görenek ve dinsel mirasın zihinlerde canlı bir şekilde yer almasına olanak tanımıştır.

23 yıllık bir zaman diliminde yazılı kültür alışkanlığı olmayan bir topluma gönderilen Kur'an-ı Kerim, yazılı bir metin üslubundan ziyade sözlü hitap biçimlerini yansıtan bir kitaptır. Doğrudan muhatap kitleye sözlü olarak hitap edilmiş ve oldukça da uzun bir zaman diliminde tamamlanmıştır. Vahyin, vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmesi yanında ezberlenmesinin de sözlü kültür açısından önemi büyüktür. Bu bakımdan Kur'an hitap biçimiyle sadece Araplar nezdinde değil tüm insanlığa bu anlamda çağrı yapmaktadır. Vahyin bu bakımdan konuşulan dille ve kültürle çok yakın ilişkisi vardır. Tamamen insana odaklanan vahyin, insan tarafından anlaşılması ve zihinsel olarak aktarılmasındaki önemi hitap biçiminin etkili olmasındandır.<sup>55</sup>

İslami açıdan sözlü kültür ve din arasındaki en önemli bağ, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinin Müslümanlar aracılığıyla uzun süre boyunca sözlü olarak aktarılmasıdır. Hz. Muhammed'e dair her türlü eylem ve söz sahabe tarafından büyük bir dikkat gösterilerek devam ettirilmiştir.<sup>56</sup> Dolayısıyla bu konuda sözlü kültür önemli bir işlev görmüştür.

## SONUÇ

Sözlü kültür ve din arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmada, yazısız kadim uygarlıklardan günümüz yazılı modern toplumlarına kadar sözlü kültürün inananlar için oldukça önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu kapsamda insanın düşüncelerini hem söz hem de birtakım araçlarla ifade etmesi (kaya resimleri, dans, müzik vb.) sözlü aktarım olarak değerlendirilmiştir. Bu aktarım araçları eşitli anlamlar yüklenerek dini formlarda icra edilmiş ve ortak bir hafızanın meydana gelmesinde önemli rol oynamışlardır. İnsanın dini geçmişi doğal olarak bu ortak hafızadan büyük oranda beslenmiş ve din ile sözlü kültür arasındaki ilişki kadim zamanlardan beri devam etmiştir. Bu bakımdan sözlü kültür tüm dinlerde, dinin ortaya çıkması ve yayılmasında önemli bir iletişim aracı konumunda olmuştur.

<sup>54</sup> Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 32.

<sup>55</sup> Gezer, *Sözlü Kültürden*, 121-122.

<sup>56</sup> Hadislerinin yazıya aktarılması konusundaki hususlar göz önüne alındığında, o dönem için Yahudilikte kutsal kitaba eş değer girişimlerin bulunması Müslümanlar için Hadislerin yazılmaması için bir gerekçe olabilir. Talmud ve Hadis konusundaki tartışmalar için bk. Toprak, *Talmud ve Hadis*, 13.

Sözlü kültürün çeşitli Tanrı tasavvurlarının görüldüğü uygarlıklar ve tek Tanrı inancının görüldüğü medeniyetlere kadar işlevleri büyük oranda benzerdir. Özellikle mitolojik anlatımların yoğun olduğu kadim uygarlıkların dini gelenekleri asırlarca sözlü olarak aktarılmış ve daha sonra da yazıyla kayıt altına alınmıştır.

Toplumlar, kutsal ifadeleri ilkin sözel olarak devam ettirip sonraki bir zaman diliminde yazıya aktarmalarına karşın, daima sözün büyüğü yönünü günlük dinsel pratiklerinde devam ettirmişlerdir. Bu durum günümüzde de aynı şekilde önemini sürdürmektedir. Tanrıya ve her türlü tapınma konumundaki yüce kuvvete olan yakarış ancak sözün samimiyeti ile bir anlam kazanmaktadır. Bu bakımdan dinsel metinlerin herhangi bir şekilde standart bir hale getirilmesi söz konusu olsa da sözlü kültür inananlar arasında etkinliğini devam ettiren bir iletişim biçimidir. Her şeyden önce insanın Tanrı ile olan ilişkisi samimiyet üzerine kuruludur ve içten gelen bir yakarış her zaman sözlü bir şekilde ancak yüce bir anlam ve değer kazanabilir. Yazılı metinler çoğunlukla tesirli bir hitapla muhatap kitle tarafından en doğru şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla sözlü kültür daima dini gelenekte en önemsenen ve en etkili iletişim biçimi olarak varlığını devam ettirecektir.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2015.
- Alay, Okan. "Bingöl ve Tunceli Yöresinde Yaşayan Şafii ve Alevilerde Nazar ve Uğurla İlgili İnanış ve Uygulamalar". *Folklor/Edebiyat* 25/98 (2019/2), 327-338.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Aydın, Mahmut. *Hız. İsa'ya Ne Oldu?*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Bayraktar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Doğması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bottéro, Jean-Kramer, Samuel Noah. *Mezopotamya Mitolojisi*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. "Logos", *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çelgin, Güler. "Logos", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Demirci, Kürsat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Yayıncılık, 2017.
- Demirci, Kürsat. "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 1/4 (2012), 7-18.
- Desti, Marc. *Anadolu Uygarlıkları*. çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Yayınevi, 3. Basım, 2013.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Duman, Muhammed Fatih. *Kureyş Kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.

- Emiroğlu, Kudret. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Sözlü Kültür Epistemolojisi". *Uluslararası Dengbêjlik Kültürü ve Dengbêler*. ed. İbrahim Baz vd. 213-224. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019a.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Kâdî Abdülcebâr'da Mütevâtir Teorisi". *Kader* 17/2 (2019b), 437-473.
- Ercik, Hamdullah. "Nağmelerin Kökeni Üzerine: 'Stran', 'Esatır' ve 'Historia'". *Uluslararası Dengbêjlik Kültürü ve Dengbêler*. ed. İbrahim Baz vd. 141-155. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1996.
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş. İstanbul: Litera, 2005.
- Friedrich, Johannes. *Kayıp Yazılar ve Diller*. çev. Recai Tekoğlu. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Goody, Jack. "Sözlü Kültür". *Milli Kültür* 83 (2009), 129-132.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiüler: Son Gnostikler, İnanç Esasları ve İbadetleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018.
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2041.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Yayınevi, 4. Basım, 2002.
- Kuşçu, Emir-Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 165-199.
- Lewis-Williams, James David. *Mağaradaki Zihin*. çev. Tolga Esmer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Bostancıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 5. . Basım, 2014.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000.
- Saltoğlu, Rıfat. "Kozmo-Mitolojilerden Kozmogonilere Antik Ortadoğu'da Evren Tasarımları". *Bilim ve Gelecek* 127 (2014), 20-27.
- Schmidt, Klaus. *Taş Çağı Avcılarının Kutsal Alanı: En Eski Tapınağı Yapanlar*. çev. Rüstem Aslan. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. London: Cambridge University Press, 1993.
- Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 201-224.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Sözlü Kültür". Erişim 20 Haziran 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Westcott, William Wynn-Mathers, Samuel Liddell MacGregor. *Kabalaya Giriş ve Sefer Yezirah*. İstanbul: Hermes Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Yıldırım, Dursun. "Sözlü Kültür ve Folklor Kavramları Üzerine Düşünceler". *Milli Folklor* (1998), 16-17.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 1, Sayı: 13  
Bahar 2020  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 1, Number: 13  
Spring 2020  
BARTIN – TURKEY

---

## LUBAB AL-KALAM: AN IMPORTANT SOURCE OF THE DOCTRINE OF MATURIDISM

LÜBABÜ'L-KELÂM: MATURÎDÎ EKOLÜNÜN ÖNEMLİ BİR KAYNAĞI

**Otabek MUHAMMADİEV**

İmam Buhari Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi, Yayıncılık Bölümü Başkanı, Semerkand/Özbekistan  
*Imam Bukhari International Scientific-Research Center, Head of Publishing Department, Samarkand/Uzbekistan*

[otabekmuhammad@gmail.com](mailto:otabekmuhammad@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0084-9920](https://orcid.org/0000-0003-0084-9920)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 06 Mayıs/May 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 20 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Muhammadiev, Otabek. "Lubab al-Kalam: An Important Source of the Doctrine of Maturidism". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 57-72.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ABSTRACT**

In the article it is mentioned that Usmandi, a scholar trained in Samarkand and its surroundings in the Middle Ages, his position in the science of theology. As a scholar from Mawerannahr (Transaxonia), rather, from a village in Samarkand called Usmat Usmandi was known for his two books published on the methodology in Islamic legal theory and the differences among Muslim jurists. However, nothing has been written about his being a theologian; even his works on kalam have not been mentioned in modern studies. Therefore, the article aims to fill this gap and shed light on Usmandi's contribution to the history of Islamic theology. It also shows that the scholarly environment in Mawerannahr was a continuing tradition, with there being lively theological discussions in the area until the 12th century. At the same time article deals with the life and scientific heritage of Alauddin al-Usmandi as-Samarqandiy, as well as his role in the development of the Mawerannahr Kalam School. There is information about the masters and students, works of the scientist, as well as copies of the manuscript that are currently stored in world funds. The scholar's masterpiece "Lubab al-kalam" and its manuscripts kept in the Suleymaniye Library of Turkey were mentioned.

**Keywords:** Kalam, Maturidism, Usmandi, Lubab al-Kalam, Samarkand and Bukhara Kalam School.

**ÖZ**

Makalede, Orta Çağ'da birçok yetkin Müslüman bilim adamının Semerkant ve hatta daha uzak bölgelerde yetiştiğini ele almaktadır. Maverünnahr'de (Transaxonia) yetişen bir âlim olarak Alaeddin el-Üsmendî, Semerkant'ın Usmat köyünde doğmuş olup, İslam hukuk teorisindeki metodoloji/usul-i fıkıh ve Müslüman hukukçular arasındaki farklılıklar üzerine yazdığı iki kitabı ile tanınmaktadır. Ancak modern çalışmalarda kelamcılığında, kelam çalışmalarından bahsedilmemektedir. Bu nedenle makale bu boşluğu doldurmayı ve Üsmendî'nin İslam kelam tarihine katkısına ışık tutmayı amaçlamaktadır. Ayrıca Maverünnahr'deki akademik ortamın devam eden bir gelenek olduğunu ve bölgede 12. yüzyıla kadar canlı teolojik tartışmaların yapıldığını göstermektedir. Aynı zamanda makale, Alaeddin el-Üsmendî es-Semerkandî'nin hayatı ve ilmî mirasının yanı sıra Maverünnahr Kelam Okulu'nun gelişimindeki rolünü de ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bu makalede Üsmendî, öğrencileri, eserleri ve onların şu anda dünyadaki el yazma kütüphanelerindeki mevcut kopyaları hakkında bilgiyle birlikte Usmendî'nin Kelam ilmine ait şah eseri "Lübâbu'l-Kelâm" ve bunun Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan iki nüshası hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Matürîdîlik, Üsmendî, Lübâbu'l-Kelam, Semerkant ve Buhara Kelam Okulu.

## INTRODUCTION

Islamic culture came into Mawerannahr<sup>1</sup> (**Transoxania**, also spelled **Transoxiana**) in the VIII century and achieved its highest scientific development in the VIII and X centuries. Islamic knowledge has been developed in centuries by the scholars of Mawerannahr and was taken to the highest peaks. During the VIII-XII centuries more than several thousand great scientists, thinkers, jurists, scholars, and experts in the field of world sciences lived and worked in Mawerannahr. The contribution of the born and grown in Uzbekistan thinkers of Mawerannahr to the development of world science has been acknowledged for many centuries and is undergoing a profound study.

Mawerannahr was the economic, social, cultural and educational center of Central Asia. Several madrassas were established in such centers as Samarkand, Bukhara, Khiva, Shash, Termez, and various branches of science as fiqh, kalam, hadith and tafsir were developed. The interest of the locals to learn Islam and the Arabic language has reached the peak of the development of Qur'anic sciences, jurisprudence, hadith, and the natural sciences. These reasons, in turn, came to the emergence of several scholars, scientists, thinkers, muhadiths in the Orient.

The scholars of Samarkand also played an important role in raising the history, culture, and spirituality of Mawerannahr. Not only the center of Samarkand but also the scholars have risen from several of its villages, scientists, thinkers, muhadiths and scholars who made a worthy contribution to the development of world science. The names of many scholars were identified who lived and worked in the villages of Samarkand. The study of the life and activities of scholars from the villages of Samarkand is essential to the study of the history, Islamic sciences and culture of Samarkand.

At the same time, it will serve getting acquainted with them serves as a noble goal to instill in our hearts a sense of inheritance and pride over the rich scientific and spiritual heritage of Central Asian ancestors. The rich historical and legal heritage, after the introduction of Islam in Central Asia, it became the center for the development of Islamic jurisprudence, kalam, tafsir and hadith, as well as the Arabic language.

---

<sup>1</sup> Arabic Mā Warā' al-Nahr, (That Which Lies Beyond the River), historical region of Turkistan in Central Asia east of the Amu Darya (Oxus River) and west of the Syr Darya (Jaxartes River), roughly corresponding to present-day Uzbekistan and parts of Turkmenistan, Tajikistan, and Kazakhstan. A great centre of Muslim civilization during the European Middle Ages, Transoxania was the centre of the Timurid empire in the 15th century, and its cities (e.g., Bukhara and Samarkand) were known worldwide. The region came under Russian occupation in the 19th century. (Encyclopaedia Britannica).

The study of the heritage of scientists and thinkers and its important role in the spiritual heritage of the peoples of Maverannahr is of great scientific and practical importance for the spiritual awakening of mankind today.

### 1. Materials and Methods

Each faqih of Central Asia depending on their scientific method and the way of his time left a significant contribution to the development of [fiqh] Islamic law, especially the Hanafi madhhab. One of the faqih is – Muhammad ibn Abd al-Hamid al-Usmadi as-Samarqandiy a leading scholar and scientist of his time. He had been left a great scientific legacy that has not lost its relevance until today. In particular, his works include “*Lubab al-kalam*”, “*Tariqat al-Khilaf bayn al-Aslaf*”, “*Bazl al-Nazar fi al-Usul*”, “*Hasr al-Masail va Qasr al-dalail*”, works are of particular importance.

The full name of the scholar is Abu al-Fath Alauddin Muhammad ibn Abd al-Hamid bin ‘Umar ibn al-Hasan ibn al-Hussain al-Usmadi al-Samarqandiy, according to some sources said; “He was born in Samarkand in 408/1017 and died here in 502/1109”, many sources say “He was born in Usmand, 488/1095, and died in 552/1157 at the age of 64<sup>2</sup>.”

In the works of [Tabaqat] (Bibliographic books), Abul-Fath Muhammad ibn Abd al-Hamid ibn al-Husayn ibn al-Hasan ibn Hamza al-Usmadi, a native of Samarkand is known as the “column of the Universe” (“al-Ala al-Alam”)<sup>3</sup>. There is a great deal of controversy in the written sources regarding the place of birth of the scholar called “Asmand”<sup>4</sup> or “Usmand”<sup>5</sup>. Some scholars said that the place was called “Asmand” and that the scholars rated was Asmandi<sup>6</sup>, while others referred to the village as “Usmand” and some as “Samand”. The scholar was born in the village of “Usmand” in Samarkand or was of his family was from that village.

The fact that the center of the Bakhmal district in the Jizzakh region (since 1994) is named after Usmat. The term “Usmand” eventually changed to “Usmat” as a result of sound changes. This is also confirmed by the presence of the “Usmat Ota” pilgrimage place located

<sup>2</sup> Karl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden : Brill, 1937-1942), 441, 10. 111/ 1221.

<sup>3</sup> Abu Sa’d Abdu’l-Karim Sam’aniy, *Nasabnoma (al-Ansab)*, Translated from Arabic by Abdulgaffar Razzak (Bukhara: Bukhara, 1991), 156.

<sup>4</sup> Yoqut al-Hamaviy, *Mu’jam Al-Buldan* (Bayrut: Dar Sadir, 1995), 189.

<sup>5</sup> Abdulkarim Sam’aniy, *Nasabnama (Al-Ansab)*; Qurashiy, *Al-Javahir Al-Muziya*, 246.

<sup>6</sup> Abdallah Abd al-Hamid Saad, *The Encyclopedia of Scientists of The Central Asia* (Tashkent: Imam Bukhari Republican Scientific and Educational Center, 2007), 35.

70 km away from the Kurgantepa in the district center<sup>7</sup>. Also, Sayid Azim is a writer of Bakhmal that relies on the views of historic scholars Olimjon Juraev and Jaloliddin Juraevs linking the grave of Usmat was a famous scholar with the name of Abu-l-Fath Muhammad ibn Abd al-Hamid al-Usmadi as-Samarqandiy<sup>8</sup>.

There are also differences in the ratio of al-Asmandi or al-Usmadi to the birth of the scholar. As mentioned above, some sources refer to it as al-Asmandi, while many sources say al-Usmadi (the first letter of the Arabic alphabet is read aloud with hamza and zamma)<sup>9</sup>. The father of the scholar – Abd al-Hamid ibn ‘Umar al-Usmadi is one of the leading scholars of Samarkand and is well known for his eloquence and sophisticated preaching. His full name is Abu Muhammad Abd al-Hamid ibn ‘Umar ibn al-Husayn ibn al-Hasan ibn Hamza bin Tahir al-Usmadi, whose sources mention only his name and hadith. There is not available information about his position or career, or even the year of his birth or death<sup>10</sup>.

In many sources, the name of the scholar’s father was mentioned as Abd al-Hamid, sometimes or Abd al-Majid or Abd al-Rashid. We can say that some of the authors used the ar-Razi name instead of al-Usmadi and mentioned the sons like Abu Hamid and Abu Bakr. For these reasons for the disorder in his father’s identifying information about the name and birthplace, Kahhala mentions two separate individuals in his work, “Mujam al-Muallifiyn”<sup>11</sup>. The fact that Alauddin’s father was a strong scholar of hadith testifies and it was a scholar to the young Alauddin’s emergence in a unique scientific environment and has laid a hard foundation for his future career as a leading scholar and debate scholar.

The life and scientific heritage of Alauddin Usmandi have been studied mainly by foreign scholars, including German scholar Karl Brockkelman<sup>12</sup>, Turkish scholars Dr. Muhammad Said Uzerverli<sup>13</sup> and Ahmet Ak<sup>14</sup>, Arab scholars Muhammad Zaki Abdulbarr<sup>15</sup>, Sheikh Ahmad Farid al-Mazidi<sup>16</sup>, Dr. Navzat Sadiq Sulaiman<sup>17</sup>, learned by Dr. Abdurrahman

<sup>7</sup> *The National Encyclopedia of Uzbekistan* (Tashkent: State Scientific Publishing House of the National Encyclopedia of Uzbekistan, 2005), 134.

<sup>8</sup> Og’a Burgutli (Qoraboyev S.), *Jizzax Viloyati Ziyoratgohlari* (Tashkent: Fan, 2008), 11.

<sup>9</sup> Muslim Atayev. *Jizzax Allomalari*, 74.

<sup>10</sup> Abdulkarim Sam’aniy, *Nasabnama (Al-Ansob)*, 387; Qurashiy, *Al-Javohir Al-Muziya*, 409.

<sup>11</sup> Umar Riza Kahhala, *Mu’jam Al-Muallifiyn* (Beirut: Muassasatu'r-Risala, 1993), 111/1221.

<sup>12</sup> Karl Brockkelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden : Brill, 1937-1942), 441, 10. 111/ 1221.

<sup>13</sup> Muhammad Said Uzerverli, *Alauddin Usmandi and His Work “Lubab Al-Kalam”* (Istanbul: Isam Yayinlari, 2019).

<sup>14</sup> Ahmet Ak, *Selcuklular Doneminde Maturidilik* (Ankara: Yayinevi 2009). P. 149-150.

<sup>15</sup> Usmandi, Muhammad ibn Abd al-Hamid as-Samarqandiy. *Tariqat Al-Khilaf Fi Al-Fiqh Bayn Al-Aimmat Al-Aslaf*. ed. Dr. Muhammad Zakiy Abdulbarr. Cairo: Daru-t-turas, 2007.

<sup>16</sup> Usmandi, Alau'l-Alim Muhammad ibn Abd al-Hamid as-Samarkandy. *Bazl An-Nazari Fi Usul Al-Fiqh*. ed. Shaykh Ahmad Farid Mazidiy. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2015.

bin Mubarak al-Faraj<sup>18</sup>, Sheikh Ali Muhammad Muawwaz and Sheikh Adil Ahmad Abdul Mawjud<sup>19</sup>.

Scientists of our country have not done full research into the life and scientific heritage of the scientist. Some brief bibliographic informations are given in Academic articles, books and dissertations written by Prof. Ubaydulla Uvatov, Dr. Saidmuhtor Akilov and Dr. Muslim Atayev<sup>20</sup>. The writings of such authors as Abd al-Karim al-Sam'ani, Ibn Abi-l-Wafo al-Qurashi, Abdul-Hai al-Lakhnawi, Khairuddin al-Zirikli, and al-Safadi, also include some information about the birth and death of Alauddin al-Usmandi, his origin. They say that he was powerful debater and scholar of his time.

Written sources give very little information about Alauddin's life. It is only recorded that he lived 64 years and died in 552/1157 y (in some sources in Bukhara)<sup>21</sup>. The works of many historians also indicate that the scholar traveled to many countries in search of knowledge. Abu Sa'd Abd al-Karim al-Sam'ani says that Muhammad ibn Abd al-Karim al-Shahristani met the scholar at Marw several times. In addition, it is mentioned that Usmany in one century with such figures of the Maturidi teaching as Abu Hafs Najmuddin Umar al-Nasafi, Abu l-Mu'in al-Nasafi, Alauddin al-Samarkand and Nuruddin Ahmad ibn Mahmud as-Sabuni<sup>22</sup>.

The well-known Arab scholar Abul-Vafa al-Qurashi states in his book "Al-Jawahir al-Muziya fi Tabaqat al-Hanafiya" (The Bright Jewelry in the Autobiography of the Hanafi Scholars) that the scholar met Shams ibn Hisom ibn Burhan<sup>23</sup> in Baghdad in 552/1157 during his blessed pilgrimage<sup>24</sup>. The biography of the scholar is mentioned in many works, including:

- Al-Safadi's "al-Wafi bi-l-wafayat" (V.1 - P. 385);

<sup>17</sup> Shaykh Muhammad ibn Abd al-Hamid as-Samarkandiy Usmandi, *Al-Miyzan Fi Usul Al-Fiqh* ed. Navzat Sodiq Sulayman (Umman: Dar Dajla, 2009).

<sup>18</sup> Abu Lays Samarkandiy, *Muhtalafu'r-Rivaya Li-Abu'l-Lays As-Samarkandiy Bi-Rivayaya Va Tartibi'l-'Ala' Al-'alim*, ed. Abdurrahman ibn Mubarak al-Faraj (Beirut: Maktaba ar-rushd, 2005).

<sup>19</sup> Alauddin Muhammad ibn Abd al-Hamid Abu al-Fath as-Samarkandiy Usmandi, *Tariqat Al-Khilaf Bayn Al-Aslaf*, ed. Shaykh Ali Muhammad Mu'avvaz va Shaykh Adil Ahmad Abdulmawjud (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1992).

<sup>20</sup> Muslim Atayev. *Jizzax Allomalari*, 74.

<sup>21</sup> Saidmuxtov Oqilov, *Abul Mu'in An-Nasafi Scientific Heritage and Maturidiyya Teaching*, Monografiya (Tashkent, 2008), 19.

<sup>22</sup> Saidmuxtov Oqilov, *Abul Mu'in An-Nasafi Scientific Heritage and Maturidiyya Teaching*, 19.

<sup>23</sup> His full name is Shamsuddin Abu Ja'far bin 'Umar ibn Abdul Aziz ibn Maza. The son of Umar bin Abdulaziz bin Maza Bukhari, better known by his mentor Burhan al-Aimma (He wrote a book about his pilgrimage, published in 2013 in Iran. On a single copy, the manuscript is kept in Dushanbe).

<sup>24</sup> Abdulqadir Qurashiy. *Al-Jawahir Al-Muziya*, 14.

- Al-Ansab by Abd al-Karim al-Sam'ani (V.1 - P. 156);
- "Tabaqat al-Mufasssiriyn" by Jalaluddin al-Suyuti (V.1 / - P. 92);
- Shamsuddin al-Zahabi's "History of Islam" (V.1 - P. 3859);
- Al-Adirnavi's "Tabaqat al-Mufasssiriyn" (V.1 - P. 186);
- Ibn Qutlubuga's "Taj at-Tarajim fi tabaqat al-Hanafiya" (1 / - P. 19);
- "Al-A'lam" of Khayruddin az-Zirlikli (V.6 - P. 187);
- "Mujaam al-Muallifiyn" by 'Umar Riza Kahhala (V.10 - P. 130);
- "Al-Fawaid al-bahiyya" by Abdulhay al-Lakhnawi (P. 2).

Alauddin al-Usmandi has spent most of his interests in Samarkand and Bukhara and has traveled to many countries in the science of knowledge, as did many of his contemporaries of that time. In some sources are given that he traveled to Hijaz countries including Mecca muakkrama and Medina to perform Hajj, and returned to Baghdad, Marw, and other scientific centers of the time to engage in scientific discussions with scholars on various issues.

In some sources are given that the scholar received his knowledge of jurisprudence from his teacher Ashraf bin Muhammad al-Alawi. And Imam Ashraf al-Alawi received his fiqh education from his father Abu al-Vazzaah Muhammad al-Alawi and he narrated it from his father Abu Shuja al-Alawi and narrated it. Al-Sam'ani says in the work of az-Zayl that it was narrated by Qadi Muhammad ibn Utba al-Sayigi, Judge of Marw<sup>25</sup>. The father of Imam Ashraf al-Alawi was educated in the Qusam ibn Abbas Madrassah<sup>26</sup> in Samarkand. He was a pilgrim to Baghdad and returned to Samarkand to teach and spread knowledge throughout his life. He died at the age of 54 in Shawwal, 491/1098, and was buried in the famous Chokardiza cemetery in Samarkand<sup>27</sup>.

According to some sources, the great thinkers are buried in Chokardiza cemetery (also known as Choakardiza, Shakarjizza), where appeared in the 10th-11th centuries and is located in the southwest of Samarkand. According to the historian, K. Kattaev said there was once a military fortress there. That is why the name Chocardiza came from that "Chokar" – means an

<sup>25</sup> Muhammad Said Uzerverli, *Alauddin Usmandi and His Work "Lubab Al-Kalam"* (Istanbul: Isam Yayinlari, 2018), 177.

<sup>26</sup> According to a report, Hazrat Qusam was martyred in the Shirinket (Samarkand province) and buried his body in the Kuhak River and buried in the Banu Najiya cemetery. During the reign of Sultan Sanjar (1118-1157), there was a madrasah called "Qusamiya" in the same cemetery. It was on top of the Samarkand fortress of the Madrasa, near the Obi Mashhad canal, on the sunset. There is no sign of it now. Abu Tahirkhoja Samarkand. Samaria. (Tashkent: Kamalak, 1991), 30.

<sup>27</sup> Ismail Pasha Baghdadi, *Iyzoḥ Al-Maknun Fi Az-Zayli Alaa Kashf Az-Zunun* (Beirut: Dar Ihya Turas Al-Arabi, 1945), 177.

army, and a “diza” – means a fortress. The Chokardiza ditch also passed through this area<sup>28</sup>.

According to the book of Ibn al-Shami al-Radd al-Mukhtar, the cemetery is known as “Turbat al-Muhammadiyyin” for the buried of about 400 scholars in the name of Muhammad<sup>29</sup>. The sources also indicate that the scholar listened to the hadith from Ali ibn Umar al-Harrat. Alauddin Usmandi learned his knowledge of hadith from Husamuddin Umar ibn Abd al-Aziz ibn Maza al-Bukhari<sup>30</sup> better known with the nickname of Sadr ash-Shahid.

The scholar’s name is Shahid, and he took part in the Qatavon battle between Sultan Sanjar and Karakhan, 536/1141, where he defeated Sultan Sanjar at the hands of the enemy Gurhan<sup>31</sup>. Therefore, he attains the rank of Shahid. In this battle, a group of scholars was killed and many scholars were given martyrdom. These include Hisam ash-Shahid, Sadr ash-Shahid, and Saffor ash-Shahid<sup>32</sup>.

Alauddin al-Usmandi was a leading scholar in several [ulum al-islamiyya] Islamic disciplines, especially in the field of [fiqh] jurisprudence, [hadis] hadith, and [kalam] kalam, as well as a special field of [ilm al-hilaf] study of differences between different sects. He was known for his deep knowledge, exceptional power, and extraordinary potential in the discussions and debates among scholars in these fields. That is why he is known among the scholars as “al-Ala al-alam”<sup>33</sup> (“Pillar of the Universe”), “al-Alaa” (“Pillar”), “al-Ala as-Samarqandiy” and “Alauddin”<sup>34</sup>. The descendants of Aluddin Muhammad al-Usmandi left a huge legacy, all his works are written in Arabic. The following is a brief overview of its rich scientific and spiritual heritage that has come down to us.

1. “Khasr al-Masail and Qasr al-Dalail” – “Specific Issues and Short Testimonies”. This is the commentary on the book of Najmuddin Umar Nasafi “Al-Manzuma fi Ilm al-hilaf”<sup>35</sup>. Three of his manuscripts are in the Sulaimaniyah library in Istanbul.

There are many comments on this work of the scientist. Among them are the most

<sup>28</sup> Abul Hakim Samarqandiy, *Qandiya*, Translator, Preface, Author of Commentary and Glossary by K. Kattayev (Samarkand: Sug`diyov, 1994), 76.

<sup>29</sup> Abdulhakim Shar`iy Ju`zjani, *Marg`inoniy Va Uning Izdoshlari* (Tashkent: Tashkent Islamic University, 2000), 10.

<sup>30</sup> Sheikh Abdulaziz Mansur, *Hidayat* (Mawerannahr Nashriyoti: 2013), 29. Hisamuddin Sadr Ash-Shaheed Umar Ibn `Abd Al-Aziz (1091-1142) was a Hanafi imam on the method and fu`r. He was one of the great scholars of his time of pleasure and goodwill and was a great scholar in the field of scholarship and sectarian issues. The great scholar Burkhaniddin Marghinani was one of the great teachers. Sheikh A. Mansur. *Hidayat*. 2013/1. P.29.

<sup>31</sup> Dehkhoda, Ali Akbar, *Lugatnama*, «ح» letter. Vol. 2. (Tehran: 1338 h.), 534.

<sup>32</sup> Abdulqadir Qurashiy, *Al-Javahir Al-Muziya*, 375.

<sup>33</sup> Abdulkarim Sam`aniy, *Nasabnama*, 25.

<sup>34</sup> Laknawiy, Abulhasanat Abdulhay, *Al-Favaid Al-Bahiyya* (Kazan: Matbaa al-Khizana, 1903), 137.

<sup>35</sup> Hayruddin Zirikliy, *Al-A`lam*, J.17 (Qahira/ Haji Khalifa also cited from Ibn Shahina, 1954), 1187.



famous comments of Imam al-Sugdi and Abu al-Mafahir Muhammad ibn Mahmoud al-Sudaysi<sup>36</sup>.

2. “Tariqat al-hilaf fi al-fiqh bayn al-a’immat al-aslaf” – The book “Ways of Difference in Knowledge of Fiqh Among Past Scientists” illustrates ideological differences. The book was studied by Muhammad Abdulbarr and published in Cairo in 1990. The book was also studied by Sheikh Ali Muawwaz and Sheikh Adil Abdulomavjud in 1992 and published in Beirut.

3. “Bazl al-nazar fi al-usul” – (“A deep look at the basics of fiqh”). The book was researched by Zaki Abdulbarr and was published in 1992 in Cairo.

4. The book “At-Taaliqa fi al-fiqh” is devoted to the problems of fiqh “Islamic jurisprudence”. It consists of several volumes.

5. “Al-Amoliy fi at-tafsir”<sup>37</sup> (Problems recorded in the science of tafsirs. (Exegetics of the Qur’an). According to written sources, this work of the scientist is a commentary on the Qur’an.

6. “Mukhtalaf ar-rivayah”<sup>38</sup> – (Various rivayats)

This book is about Islamic jurisprudence. Manuscript in the Egyptian library “Dor al-kutub”, Department of Hanafi jurisprudence. Manuscript number 1815. A copy of the microfilm No. 41789. The author of the book “Mukhtalaf al-rivayah” is Muhammad ibn Hassan. No first pages of the book. To the library of Mustafa Fazil, department of Hanafi jurisprudence. Manuscript numbered 119. Copy of microfilm No. 8356.

7. The book of the Hanafi madhab – “al-Mutariz wa al-mukhtalif”<sup>39</sup>.

8. Commentary on the book “Uyun al-masoil” Abu Lays Nasr ibn Muhammad as Samarqandiy.

9. The book “Al-Favoid al-Aloiya.”

10. Commentary on the book “Al-Hidaya min usul al-etiqod wa ilm al-kalam”. Shaykh Nuruddin Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad al-Sabuni al-Hanafi<sup>40</sup>.

11. Kitab “Lubab al-kalam” (“The root of the science of Kalam”).

12. Comments on the book of Nasafiy “Manzuma”.

<sup>36</sup> Abu Hafs Umar Nasafiy, *Tilbat At-Talaba Fi Istilohat Al-Fiqhiyya* (Dar Al-Tibaa Al-Amira, 1890), 24. <http://www.shamela.ws>

<sup>37</sup> Zaynuddin Qasim Qutlubug’a, *Taj At-Tarajim Fi Tabaqat Al-Hanafiyya* (Bag’dod: A’ni, 1962).

<sup>38</sup> Haji Khalifa, *Kashf Az-Zunun An Asami’ Al-Kutub Va Al-Funun* (Bayrut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1992), 2/1636.

<sup>39</sup> Ibn Taghriberdi Atabikiy, *An-Nujum Az-Zahira*, (Egypt, Vazarat Al-Saqafa, 1963).

<sup>40</sup> Samarkandiy, *Mukhtalaf Ar-Rivaya*, 31.

13. The book “Al-Miyzan fi Usul al-fiqh”. (Measurement methods in Islamic jurisprudence.) The book was studied by Dr. Navzat Sulaymon and in 1992 published in the publication “Dar Dajla”. Sources say that the scientist wrote about twenty works in various fields. Currently, their manuscripts and copies of microfilms are stored in manuscript collections in several libraries around the world, mainly in Turkey, Egypt, and Saudi Arabia.

The masterpiece of Usmandi “Lubab al-kalam” (The ore of the kalam science) was deeply investigated by the doctor of the Islamic research center in Istanbul, Muhammad Said Uzervarli, and was published in 2005 (2019) by the publishing house “Isam Yayinlari”. Uzervarli was able to find two copies of “Lubab al-kalam” during the search for manuscripts on kalam science from the fihristis in Turkish libraries. He also writes that in the “Lubab al-kalam”, which he himself considered, this work came in two volumes<sup>41</sup>. One of them is majmua, which is recorded in the black Chalabiyzadeh section of the library of Suleimaniya the magnificent with the number 348, which contains the following works:

- The work of Nuriddin Sabuni "Al-kifaya minal-hidaya" (1a-81a);
- “Lubab al-kalam” (25a-125a);
- Sirajud din al-Ushiy's book “Qasidat al-amaliy” (153a-156b);
- Deliberate author and unnamed name consisting of two sheets;
- The work of Abul Muin an-Nasafi “Kitabu-t-Tamhid” (159b-203A);
- The work “Burhan al-haqaiq”, whose author is unknown;
- The work of Abul Husayn Ali ibn Abu Bakr Naysaburi “Tahzibu masail al-fiqh”<sup>42</sup>.

This copy of the work is very old and came to a level where many letters cannot be distinguished. The work was copied in 1303 year by Calligrapher Ali ibn Najmuddin in the letter of Nastaliq. Information confirming the belonging of this work to the Ottomans was mentioned after the [hamd] praise and [salavat] salavat in the genesis of the text. The second copy of the work came from the composition of majmua, which was recorded in the section of shahid Ali Pasha of the library of Suleimaniya with the number 1704, which includes the following works:

- The work of Nuruddin Sabuni “Kitab al-bidayah fi al-usul” (1b-30b);
- The booklet "Vasiyyatu Abi Hanifa" (30a-32a);
- “Lubab al-kalam” (33b-84a), which came under the name “Kitab tashih al-i'tiqad;
- “Kitab al-muhammasat” by unknown author (85b-89a);

<sup>41</sup> Uzervarli, *Alauddin Usmandi and His Work “Lubab Al-Kalam”*, 21.

<sup>42</sup> Uzervarli, *Alauddin Usmandi and His Work “Lubab Al-Kalam”*, 21.

- “Kitab Usul ad-din” belonging to Abu Mansur al-Maturidi (90b-102a);
- The work of Ali Bukhari “Sharh Qasidat al-Lomiyya” (103a-121a).

This rare manuscript of the work was copied by Calligrapher Yusuf ibn Bayrambek ibn Ismail ibn Isa in 1314 year. On a separate sheet (92a) on the introductory part of the first copy, one line is written in capital letters “Lubab al-kalam”<sup>43</sup>. It is not known to us whether this name was given to the work by the author himself, or whether others after his death called the work. Because the information about the life of Usmandi and his works is mentioned in many of the works of the quoted strata, although it is mentioned that he is a work of the word of the scientist, but his name is not clearly indicated. In this regard, it is closer to the fact that the book [Kitabul Hidayah fi usulil i`tiqad] “Kitab al-Hidayah fi usul al-i`tiqad” or “al-Hidayah fi al-kalam”, which is attributed to the scientist in some written sources, is exactly the same as the work “Lubab al-kalam”, which is considered an object of this research. Already, the author himself emphasized that he wrote the work with the aim of “Hidayatan li-l-mubtadi fi tashih al-i`tiqad” (“healing the faith, initiating those who take the first step on the path of correction to the path of guidance”). This, in turn, once again confirms the correctness of our thinking, which we described above.

It is also possible that the name “Kitab tashih al-i`tiqad” in the second copy of the work is derived from the phrase “li-l-mubtadi fi tashih al-i`tiqad”, which is cited at the beginning of the work. In our opinion, the real and correct name of the work is “Lubab al-kalam”, which is presented at the beginning of the first copy.

In the writing of this work, the scientist went along the path of scholars of the Hanafi sect and especially Maturidi kalam school and strictly adhered to this principle. In return of the work, he explained his views on the important issues related to the method-d-religion and the science and theory that is related to it, the feats of the [abd] servants, [iman] faith, names and judgments, and finally the word science related to the hereafter and the imam. In the chapter on science and theory, the scientist stressed that in the process of describing science, they also have a career, and among the aggregate Sciences, the monotheism, that is, the special role of the word science, through evidence that it is even preferable in some aspects of other sciences.

Also in this chapter, [havas al-hamsa] five types of perception<sup>44</sup>, the [aql] mind and the

<sup>43</sup> Abulhasanat Muhammad Abdulhay Laknawiy, *Al-Favaid Al-Bahiyya Fi Tabaqat Al-Hanafiyya* (Qazan: Matba’at Al-Khizana, 1903), 176.

<sup>44</sup> Hayruddin Zirikliy, *Al-A’lam*, J.17 (Cairo/ Haji Khalifa also cited from Ibn Shahina, 1954), 1187.

correct message are also expressed. In addition, in his work, the scientist emphasized the miracles of the nobility, [mu`jizot ar-rusul] the miracles of the prophets, [kutub al-ilahiyya] the divine books, the narrations in the Qur'an and the prophecies of the future.

Usmandi tried to coordinate the ideas of the jabariites and the mu'tazilites in his views, thinking about the actions of the slaves ("Af'al al-Ibad"). In his opinion, Allah Almighty created man and gave him reason and will so that he could distinguish between [hayr] good and [sharr] evil, [faida] benefit and [darar] harm. The deeds of the servants will be made there by Allah, but the occupation and mastering of it will be made by the servant. Allah gives him strength and power during the time of doing a certain thing to his servant. At the same time, Allah does not impose on his servant anything more than his fortitude and power. But even the big and small sins that are counted from the deeds of man, although they fail with the consent of Allah, occur according to the Will and creation of the creator.

These views coincide with Ahl as-Sunnah val jamaah, which have been valid for centuries in our country, and there is also a reasonable rejection of mu'taziliya, jabariya and some misguided categories that have accepted their views. In addition, a special place in the work is given to important issues of the word science, such as [iman] faith, [ahirat] the hereafter, [azabul qobr] the punishment of the grave, Munkar and Nakir, Miyzan, [Sirot] the bridge of Sirat, [shafaat] intercession, Imamat.

### CONCLUSION

The scientist's work, such as Lubab al-kalam, Tarikat al-khilaf bayn al-aslaf, Mizan al-Usul fi al-fiqh, and Bazl al-nazari fi al-fiqh, came to us and was studied and published by researchers of Turkey, Egypt and Oman. In his work Lubab al-kalam, in his analysis of important issues related to the science of Kalam, he seems to have relied on the principles practiced by the teachings of Moturidiy. He must explain to our people and youth the true essence of our sacred religion in the era of the current ideological struggle, to express the ideological direction of the science of Kalam, which deals with ideological immunity in them and is an important factor in the ideological attack on some of the extremist flows and groups that promote false statements.

In short, the author draws attention to the Qur'an and Hadith, expressing his ideas and thoughts in his works, and widely and effectively uses the works of our great ancestors, including our great countryman Imam Abu Mansur al-Maturidi. In this article, it was revealed that although he came from the Hanafi / Maturidi kalam tradition in Mawerannahr region and

was greatly influenced by that source, his master did not show a strict sectarian commitment and could make independent choices regarding the theory of information we dealt with. For example, the fact that Ash'ari supports the definition of information, and that it is influenced by his Guveyni in the classification of information points to this aspect. It is not possible to say that in his works where he mentioned the Maturidi, he owned him with the titles of "Imam al-Huda" and "ash-Sheikh-al-imam", for example, as much as Abul Muin an-Nasafi. However, in terms of content, it is understood that, despite the different method approaches, between Mawerannahr ulema, Nasafi and Pazdavi Usmandi had obvious effects. However, it would be more correct to state that he tended to be a synthesist line within the tradition of Mawerannahr rather than being a follower of the Maturidism school, which started to stand out especially with the efforts of Nasafi.

On the other hand, the experience of theologians and proceduralists advocates the perceptions that occur through the senses in line with the understanding of their knowledge and their necessity, to prove the scientific validity and necessity of religion, which is the method of wisdom, and that the majority of Muslims are not seeking a solution for the imitation that is not based on the evil eye and will. The fact that there is no knowledge of the possible evil in any science and that it does not accept the absolute bad qualification, is not the knowledge of it.

In addition, it should not be overlooked that the subjects of knowledge in the word studied in the example of Usmandi and Mawerannahr, especially the intense discussions and the differences of opinions that arise in detail in the article, and the extent of modern epistemology. Mawerannahr kalam has deepened further into Ottoman thought after the reconstruction of the theorists in epistemology and ontology, including philosophy, logic and other sciences. Therefore, considering the developments in modern thought, there is a need to create today's theoretical epistemology by comparing it with different orientations such as philosophy and mysticism.

Usmandi records that Imam Maturidi conveyed from Abu Hanifa the view that "man chooses with his own free will whether he believes or not"<sup>45</sup>. Thus it is emphasized that Imam Maturidi followed the path of Abu Hanifa. This shows that Imam Maturidi, who developed and systemized Abu Hanifa's views, became increasingly prominent among the Hanafi ulema.

<sup>45</sup> Alauddin al-Usmandi, Lubab Al-Kalam, 140.

In his work called Lubab al-kalam, Alauddin al-Usmadi opposes and criticizes the Ash'ari<sup>46</sup> and other sects such as Mu`tezila<sup>47</sup>, Imamiyya<sup>48</sup>, Batiniyya<sup>49</sup>, Jabriyya<sup>50</sup>, Jahmiyya<sup>51</sup>, Imamiyya/Ravafiz<sup>52</sup> and Najjariyya<sup>53</sup>, Havarij<sup>54</sup> and Kerramiyya<sup>55</sup> on some issues, mainly takwin and mukawwan.

Alauddin al-Usmadi lived in the same period with famous maturidi kalamists as Abu Hafs Najmuddin Umar an-Nasafi (537/1142), Alauddin as-Samarkandi (540/1145) and Nuruddin as-Sabuni (580/1185) and tried to spread the ideas of Maturidi by explaining and defending them like their contemporaries. All this shows that the Maturidic branch of Ahl al-Sunnah has completed its development and begun to spread.

---

<sup>46</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 88.

<sup>47</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 147, 88, 115, 119, 137, 125, 155, 165, 178.

<sup>48</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 188.

<sup>49</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 74.

<sup>50</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 119.

<sup>51</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 73, 178.

<sup>52</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 188.

<sup>53</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 156.

<sup>54</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 155, 163, 165.

<sup>55</sup> Alauddin al-Usmadi, Lubab al-kalam, 18s5.

**REFERENCES**

- Ahmet Ak, *Selcuklular Doneminde Maturidilik* (Ankara: Yayinevi 2009).
- Aqilov S. *Abul Mu'in An-Nasafi Scientific Heritage and Maturidiyya Teaching*. Monografiya. Tashkent: 2008.
- Aqilov S. *History of the Formation of the Maturidian Doctrine in Mawerannahr*. Monografiya. Tashkent: 2012.
- al-Hamaviy, Yoqut. *Mu'jam Al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir, 1995.
- Atabikiy (Ibn Taghriberdi). *An-Nujum Az-Zahira*. Egypt: Vazarat Al-Saqafa, 1963.
- Atayev, M. *Jizzax Allomalari*. Tashkent: Adib, 2014.
- Baghdadi. *Iyza Al-Maknun Fi Az-Zayli Alaa Kashf Az-Zunun*. Beyrut: Dar Ihya Turas Al-Arabi, 1945.
- Brockelmann K. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. No. 441, 10. S. 111/ 1221. Leiden: Brill, 1937-1942.
- Burgutli, Og'a (Qoraboyev S.). *Jizzax Viloyati Ziyoratgohlari*. Tashkent: Fan, 2008.
- Dehkhoda, *Lugatnama*. «ح» Letter, Tome ?. Tehran: 1338 h.
- Haji Khalifa. *Kashf Az-Zunun An Asami' Al-Kutub Va Al-Funun*. (2: 1636). Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyya, 1992.
- Ju'zjani, Abdulhakim Shar'iy. *Marg'inaniy Va Uning Izdoshlari*. Tashkent: Tashkent Islamic University, 2000.
- Laknawiy, Abulhasanat Muhammad Abdulhay. *Al-Favaid Al-Bahiyya Fi Tabaqat Al-Hanafiyya*. Qazan: Matba'at Al-Khizana, 1903.
- Mansur, Sheikh A. *Hidayat*. 2013/1. - B. 29. Mawerannahr Nashriyati, 2013.
- Nasafiy, Abu Hafs Umar. *Tilbat At-Talaba Fi Istilahat Al-Fiqhiyya*. Dar Al-Tiba'a Al-Amira, 1890. <http://www.shamela.ws>
- Qurashiy. *Al-Javahir Al-Muziya*. Bayrut: Muassasatu'r-Risala, 1993.
- Qutlubuga, Zaynuddin Qasim. *Taj At-Tarajim Fi Tabaqat Al-Hanafiyya*. Baghdad: A'ni, 1962.
- Saad, Abdullah Abd al-Hamid. *The encyclopedia of scientists of the Central Asia*. - Tashkent: Imam Bukhari Republican Scientific and Educational Center, 2007.
- Sam'any, Abu Sa'd Abdu-l-Karim. *Nasabnama (Al-Ansab)*. Bukhara: Bukhara (Translated from Arabic by Abdulgaffar Razzak), 1991.

Samarqandiy, Abu Lays. *Mukhtalaf Ar-Rivaya*. Alau'l-A'lam As-Samarqandiy Rivayati Va Tartibi. ed. Abdurrahman ibn Mubarak al-Faraj. Beirut: Maktaba Ar-Rushd, 2005.

Samarqandiy, Abu'l Hakim. *Qandiya*. Translator, Preface, Author of Commentary And Glossary by K. Kattayev. Samarkand: Sug'diyon, 1994.

The National Encyclopedia of Uzbekistan. Tashkent: State Scientific Publishing House of the National Encyclopedia of Uzbekistan, 2005.

Umar Riza Kahhala. *Mu'jam al-Muallifiyn*. Beirut: Muassasatu'r-Risala, 1993.

Usmandi, Alauddin Muhammad Ibn Abd Al-Hamid Abu Al-Fath As-Samarqandiy. *Tariqat Al-Khilaf Bayn Al-Aslaf*. ed. Shaykh Ali Muhammad Mu'avvaz Va Shaykh Adil Ahmad Abdulmavjud. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1992.

Usmandi, Alau'l-Alim Muhammad Ibn Abd Al-Hamid As-Samarkandy. *Bazl An-Nazari Fi Usul Al-Fiqh*. ed. Shaykh Ahmad Farid Mazidiy. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 2015.

Usmandi, Muhammad Ibn Abd Al-Hamid As-Samarkandiy. *Tariqat Al-Khilaf Fi Al-Fiqh Bayn Al-Aimmat Al-Aslaf*. ed. Dr. Muhammad Zakiy Abdulbarr. Cairo: Daru-T-Turas, 2007.

Usmandi, Shaykh Muhammad Ibn Abd Al-Hamid As-Samarkandy. *Al-Miyzan Fi Usul Al-Fiqh*. ed. Navzat Sadiq Sulayman. Umman: Dar Dajla, 2009.

Uzerverli, Muhammad Said. *Alauddin Usmandi and His Work "Lubab Al-Kalam"*. Istanbul: Isam Yayinlari, 2019.

Zirikly, Hayruddin. *al-A'lam*. J.17. Cairo/ Haji Khalifa also cited from Ibn Shahina, 1954.





## ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN MESLEKİ KAYGI İLE HAYATTAKİ ANLAM DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

THE ANALYSIS OF THE RELATION BETWEEN OCCUPATIONAL ANXIETY AND MEANING OF LIFE LEVELS OF UNIVERSITY STUDENTS

### Cüneyd AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi, Sinop/Türkiye  
*Asts. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Faculty Member, Sinop/Turkey*

[cuneydaydin@sinop.edu.tr](mailto:cuneydaydin@sinop.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-3763-0076](https://orcid.org/0000-0003-3763-0076)

### Kamil ÇOŞTU

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi, Bartın/Türkiye  
*Asts. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Faculty Member, Bartın/Turkey*

[kcostu@bartin.edu.tr](mailto:kcostu@bartin.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0467-7142](https://orcid.org/0000-0003-0467-7142)

### Coşkun BABA

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi, Bartın/Türkiye  
*Asts. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Faculty Member, Bartın/Turkey*

[cbaba@bartin.edu.tr](mailto:cbaba@bartin.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-4056-085X](https://orcid.org/0000-0002-4056-085X)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 30 Kasım /November 2019

**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Mayıs/May 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Aydın, Cüneyd vd. “Üniversite Öğrencilerinin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 73-106.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Bu araştırma, 2015–2016 öğretim yılında Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (n=104), Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü (n=52) ve Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu'nda (n=94) öğrenim gören öğrenciler arasından rastgele seçilen 250 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Veriler, 2016 Nisan-Mayıs ayları içinde 250 öğrenciye (128'i kız ve 122'si erkek) Kişisel Bilgi Anketi ve Mesleki Kaygı ile Hayatın Anlam ve Amacı Ölçekleri uygulanarak elde edilmiştir. Çalışmada, mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasındaki ilişki; cinsiyet, bölüm, yaş ve ekonomik durum gibi değişkenler açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda, mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=-0,279$ ;  $p<0,001$ ) bulunmuştur. Ayrıca, öğrencilerin mesleki kaygı düzeylerinde bölüm, yaş, cinsiyet ve ekonomik durum açısından anlamlı farklılık görülmezken; hayattaki anlam düzeylerinde sadece bölüm ve ekonomik durum açısından anlamlı farklılıklar görülmüştür. Araştırmada çıkan sonuçların konu hakkında yapılmış diğer çalışmalarla benzer sonuçlar içerdiği görülmüştür. Bu sonuçlara göre yapılacak iyileştirici değişiklikler, öğrencilerinin gelecekte icra edecekleri görevlerinde daha başarılı ve mutlu olmalarına katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Bilimleri, Kaygı, Mesleki Kaygı, Anlam, Hayatın Anlamı, Bartın Üniversitesi.

## ABSTRACT

This research was conducted with 250 participants randomly chosen among the students who studied in the Faculty of Islamic Sciences (n=104), in the Social Sciences Teacher Education Department of the Faculty of Education (n=52) and in The School of Physical Education and Sport (n=94) at Bartın University during the 2015-2016 teaching period. The data was collected from 250 students (Female=128 and Male=122) by conducting Personal Information Questionnaire, Occupational Anxiety and Meaning and Purpose of Life Scale in April/May 2016. In the research, the relationship between occupational anxiety and meaning of life was examined in terms of some variables such as gender, department, age and economic status. As a result of the research, a significant negative relationship was found between occupational anxiety and meaning of life ( $r=-0.279$ ;  $p<0.001$ ). In addition, although there was no significant difference in occupational anxiety levels in terms of department, age, gender and economic status, significant differences were found in meaning levels in life only in terms of department and economic situation. It was seen that the study has similar results with other studies in the field. The positive changes according to these results will help students to be more successful and happier in their future tasks.

**Keywords:** Religious Sciences, Anxiety, Occupational Anxiety, Meaning, Meaning of Life, Bartın University.

## GİRİŞ

Kökü Yunanca “anxietas” sözcüğüne dayanan kaygı kelimesi mana itibariyle; endişe, korku ve merak anlamına gelmektedir (Kaya - Varol, 2004). Kaygı, insanın en temel duygularından biri olup, bireyde tehlike anında ortaya çıkan tepkiler ve tedirginlik halidir (Spielberger - Reheiser, 2009). Tehlike veya talihsizlik korkusunun insanda meydana getirdiği bunaltı ve akıl dışı korku olarak da tanımlanan (Budak, 2000) kaygı kavramı, aynı zamanda olumlu ve olumsuz iki yönü olan bir duygu biçimini ifade etmektedir. Kaygıyı olumsuz gösteren hususlar akla uygun olmayışı ve ruhsal faaliyetleri rahatsız etmesi iken; onu olumlu gösteren hususlar ise, korkulan şeylerle karşılaşınca kişiyi uarması ve tedbir almasına katkı sağlamasıdır (Ersevim, 2005, 304-305’den akt. Manav, 2011).

İnsanların kaygı duygusunu yaşamalarında, özellikle son yıllarda meydana gelen hızlı değişim ve gelişmelerin önemli etkisi olmuştur (Çakmak ve Hevedanlı, 2005). Nitekim günümüzde insanların kaygısının giderek arttığı ifade edilmektedir. Çünkü bireyler teknolojiye ilerleme ve değişimlere uyum sağlamada sorun yaşamakta ve bu sorunları aşmak için birtakım hususlarla mücadele etmek zorunda kalmaktadır. İşte bu mücadele süreci insanı zaman zaman kaygı duygusu ile yüz yüze getirmektedir (Ünaldı - Alaz, 2008). Ayrıca bu hızlı değişimler bireylerin yaşamında bazı belirsizliklere de yol açmakta ve bu belirsizliklerin artması ise, kaygıyı daha da şiddetlendirmektedir (Çakmak - Hevedanlı, 2005).

İnsan yaşamında kaygı duygusuna sebep olan faktörlerden bir diğeri ise, kişinin geçimini sürdürebilmesi için yaptığı veya yapmak istediği mesleğe/iş koluna yönelik duyduğu endişelerdir. “Mesleki kaygı” olarak isimlendirilen bu durum, bazı bireylerin hâlihazırda yaptıkları veya gelecekte yapmayı planladıkları meslekte karşılaşabilecekleri zorluklara ve belirsizliklere yönelik yaşadıkları duyguyu ifade eder (Gerçek, 2018). Örneğin eldeki bu çalışmanın örneklemini açısından bakıldığında, bu bireyler daha çok öğretmen yetiştiren fakültelerde okuyan öğretmen adaylarını ifade etmektedir. Yani bir meslek sahibi olan veya olmaya çalışan bazı bireylerin duyabileceği gibi öğretmen adayları da mesleki açıdan kaygı duyabilmektedirler.

Gerek öğretmen yetiştiren gerekse diğer fakültelerde öğrenim gören üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bazı çalışmalara bakıldığında, iş bulamama ya da bulamayacak olma durumunda ortaya çıkan olumsuz duyguların, kişilerin yaşadığı meslek kaygısının en önemli nedenlerinden birisi olduğu gözükmektedir (Kaya - Varol, 2004). Demek oluyor ki,

üniversiteye girmeye çalışan öğrenciler zorlu bir yarıştan geçmektedirler ancak bu öğrenciler üniversiteli olunca kaygıları bitmemekte, öğrenim süreçleri boyunca geleceğe yönelik farklı kaygıları belirebilmektedir. Özellikle son sınıfa gelen öğrenciler kendilerini iş ya da işsizlik hayatının başlangıcıyla yüz yüze kalmış olarak bulmaktadır. Bu da onlarda mesleki anlamda bir kaygıya yol açabilmektedir (Tümerdem, 2007). Bunların yanı sıra; kariyer edinme, mezun olunca ne olacaklarını bilememe, değişik sorumluluklar (Cabı - Yalçınalp, 2013; Tümerdem, 2007), okul yaşantısı, ekonomik yaşantı, mesleki kabul, çevre (Cabı - Yalçınalp, 2009) ile mezun olduktan sonra geçmeleri gereken Kamu Personeli Seçme Sınavı (Cabı - Yalçınalp, 2013; Işıl Aykutlu vd., 2019) ve özellikle bazı meslekler için yapılan mülakatlar da bireylerde kaygı ve/veya mesleki kaygıya yol açabilmektedir. Tüm bu zorluklarla mücadele etmenin getirdiği endişelerle birlikte, bireylerden bilgi ve iletişim teknolojilerinin kavranmasını ve mesleki yaşantıda aktif bir şekilde kullanılmasını beklemek de bir kaygı sebebi olarak ortada durmaktadır (Korucu - Biçer, 2017).

Özetle denebilir ki; üniversite öğrencileri aslında zorlu bir yarıştan sonra üniversiteli olmaktadır (Ünaldı - Alaz, 2008; Uygun vd., 2016). Ancak mesleğe yönelik karşılaşılabilecekleri zorluklar bununla sınırlı kalmamaktadır. Çünkü bu öğrenciler üniversite öğretimi sürecinde, öğretimin tamamlanması aşamasında, mesleğe yerleşmede ve meslekte karşılaşma ihtimalleri olan birçok zorlukla yüz yüze gelmektedirler. Bu da onların mesleki kaygı duygusunu yaşamalarına yol açmaktadır. Bu sebeple, Türkiye'nin sahip olduğu genç ve eğitilmiş nüfusun azımsanmayacak bir kısmı karamsar, mezuniyet sevinci yaşayamayan ve mecburen alternatif meslek yapma fikirlerine yönelen bireylere dönüşmektedir. Elbette bunda öğrenim görülen bölümün Türkiye şartlarında istihdam edilme durumu da önemli bir rol oynamaktadır. Zira üniversitede okunan bölüme göre gelecek hakkındaki endişe ve bakış açısı da değişmektedir. Örneğin Hukuk Fakültelerinde okuyan öğrenciler ile İktisadi İdari Bilimler veya İletişim Fakültelerinde okuyan öğrencilerin gelecek endişesi aynı değildir (Tekin, 2015).

Diğer yandan; insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için bazı itici güçlere ihtiyaç duyarlar. Hayatın anlamlı kılınmasında seçilen amaçlar bu itici güçlerin başında gelmektedir (Demirbaş, 2010). İnsanlar sahip oldukları amaçlar sayesinde yaşamlarını anlamlandırabilir ve psikolojik olarak da sağlıklarını koruyabilirler. Zira anlam arayışı içinde olan insanlar, hayatın bir amacı olduğunun farkında olarak varoluşlarını sürdürmek isterler (Aydın, 2015a). Bu bağlamda insanın, bir mesleği icra etmeye yönelik çabaları da onun hayata bağlanmasına ve yaşadığı hayatın değerli olduğuna dair köklü bir duygu geliştirmesine katkı sağlayabilir

(Bahadır, 2000b). Bunun aksi bir durumda ise bireyler stres, kaygı ve boşluk hissi yaşayabilirler (Demirbaş, 2010). Ayrıca, hayatı anlamlı kılmak için bireylerin yaşam amaçlarının olması gerektiği konusunda birçok düşünce de mevcuttur. Bu öğretilere göre; yaşam amacı olan insanların, yaşama daha sıkı bağlandıkları ve zorluklarla daha iyi baş edebildikleri, çıkan sorunlara çözüm yolları bulabildikleri gözlenmektedir (Aydiner, 2011). İnsanın ruh sağlığı açısından bizzat kendini adayabileceği veya uğruna çalışabileceği bir hedefe sahip olması hayati bir önem taşır. Zira bireyi hayata ulaşılmaya çalıştığı hedefleri bağlar (Frankl, 2000). Bu bağlamda, bireylerin bir meslek elde etmeye çalışmaları da hayatın anlamlandırılmasına katkı sağlayan amaç ve/veya hedeflerden birisi sayılabilir.

Bunlarla birlikte; aslında insanlar hayata anlam yüklemekten söz ederlerken, bir nevi gelecekte beklediklerini ve yaşamlarındaki amaçlarının ne olduğunu belirtirler (Ingrid vd., 2009) O halde, bireylerin hayatlarını anlamlı kılan en önemli faktörlerden birisinin onların yaşamdaki amaçlarının olduğu söylenebilir. Zira bireylerin sahip oldukları yaşam amaçlarının, genellikle onların hayatlarını anlamlandıran faktörler bağlamında ele alındığı bilinmektedir (Eryılmaz, 2012a). Ayrıca insan hayatının anlamlı kılınmasında belli amaçlara sahip olmanın yüksek derecede olumlu etki sağladığı ifade edilmektedir (Bahadır, 2000a). Benzer şekilde, kendileri için önemli amaçlar peşinde koşan bireylerin, amaçları olmayanlara göre kendilerini öznel açıdan daha iyi hissettikleri de öne sürülmektedir (Eryılmaz, 2012b). Böylece birey; kendi isteklerini, amaçlarını ve yaptığı mesleği/işi sosyal sorumluluğunun bir parçası haline getirerek içinde yaşadığı çevreye, topluma ve dünyaya karşı katkıda bulunabilir (Aydiner, 2011) ve bu da, bireyin hayatını daha iyi bir şekilde anlamlandırmasına katkı sağlayabilir.

Hayatın anlamlı kılınmasında sahip olunan amaç ve hedeflerin önemine yönelik bu bilgilerden hareketle denebilir ki; üniversite öğrencilerinin hedefledikleri mesleğe ulaşabilmeleri, mesleklerini hakkıyla yerine getirebilecekleri yönünde kendilerine olan güvenleri, onların hayatını daha anlamlı hale getirebilecektir. Nitekim hayattaki anlam kavramının belli bir kişinin, belli bir amaç doğrultusunda, belli bir eylemde bulunma durumu olduğu ve böylece bir hedefe yönelme veya hedefe yönelik davranışların oluşturduğu bir bütünü ifade ettiği düşünüldüğünde (Çilingir, 2003; Kartopu, 2006); üniversite öğrencilerinin belli bir meslek edinme amacı ve gayreti içinde olmalarının kendi bireysel hayatlarını anlamlandırmaya katkı sunabilecek bir faktör olduğu söylenebilir. Buna karşın, bu öğrencilerin yaşamlarındaki meslek edinme amaçlarının sağlam olmaması veya sahip

oldukları bu amaca ulaşma yolundaki belirsizlik ve başarısızlıkları ise, hayatlarında belli düzeyde bir “anlamsızlık duygusu”<sup>(\*)</sup> yaşamalarına yol açabilecektir.

Mesleki kaygı ile hayatın anlamı ve bunlar arasındaki ilişkilere yönelik yukarıda verilen bilgilerden hareketle denebilir ki, üniversite öğrencileri belli sebeplerle meslek açısından kaygı yaşayabilmektedirler. Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmaların da bunu teyit ettiği görülmektedir (Büyüköztürk, 1997; Kaya - Varol, 2004; Dursun - Aytaç, 2009; Varol vd., 2014; Deveci, vd., 2012). Üniversite öğrencilerinin meslek edinmeye yönelik yaşadıkları bu kaygının, onların hayatında belli bir düzeyde strese ve bunalıma yol açabileceği düşünülmektedir. Bu stres ve bunalımın şiddetli olması ise, söz konusu bireylerde bir anlam boşluğuna/anlamsızlık duygusuna ve dolayısıyla hayattaki anlam düzeylerinin düşmesine yol açabilecektir. İşte bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin mesleki kaygıları ile hayattaki anlam düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır? Varsa ne yönde bir ilişki vardır? Öğrencilerin bazı demografik özellikleriyle (cinsiyet, yaş, ekonomik durum, bölüm gibi) mesleki kaygı ve hayatın anlamı arasında ilişki var mıdır? gibi sorulara cevap aranmaktadır.

## 1. Yöntem

Bu çalışma nicel bir araştırma olup çalışmada ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu açıdan, katılımcıların mesleki kaygı ile hayattaki anlam düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemek için Kişisel Bilgi Anketi, Mesleki Kaygı Ölçeği ile Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği tek bir form haline getirilerek 2016 yılının Nisan ve Mayıs aylarında uygulanmıştır.

### 1.1. Araştırmanın Hipotezleri

**a)** Erkeklerin mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamaları, kadınların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.

**b)** İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür.

**c)** İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin hayatın anlam düzeyi puan ortalaması, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.

---

<sup>(\*)</sup> **Anlamsızlık Duygusu:** “Hayatta bir anlam bulamama, insanın yaşamaya, mücadele etmeye, ümit etmeye geçecek hiçbir şeyinin olmaması; hayatta herhangi bir hedef, amaç ya da yön bulamama duygusudur” (Yalom, 2001, 660). Frankl, anlamsızlık duygusunu varoluşsal nevrozla eş manada kullanmaktadır (Frankl, 1999, 19). Ayrıca anlamsızlığın amaç ve hedeften yoksunluk olduğu da ifade edilmektedir (Eagleton, 2012; Frank, 2000).

**d)** Yaşı daha büyük olan katılımcıların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamaları, yaşı daha küçük olan katılımcıların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir.

**e)** Ekonomik durumu yüksek olan katılımcıların mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması, diğer ekonomik gruplarda yer alan katılımcıların mesleki kaygı düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür.

**f)** Ekonomik durumu düşük olan katılımcıların hayatın anlam düzeyi puan ortalaması, diğer ekonomik gruplarda yer alan katılımcıların hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür.

**g)** Mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

## 1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (İİF: N=439), Eğitim Fakültesi'nin Sosyal Bilimler Öğretmenliği Bölümü (SBÖ: N=180) ile Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu'nda (BESYO: N=263) 2015–2016 yılları arasında öğrenim gören kişilerdir. Çalışmanın örneklemini ise, Bartın Üniversitesi İİF (n=104), Eğitim Fakültesi SBÖ Bölümü (n=52) ile BESYO'da (n=94) öğrenim gören ve rastgele seçilen toplam 250 kişidir. Araştırmanın geri kalan kısmında bu kurumlar kısaltılmaları verilerek kullanılacaktır.

## 1.3. Veri Toplama Araçları

*Kişisel Bilgi Anketi:* Anket, katılımcıların demografik özelliklerini (cinsiyet, bölüm, yaş, ekonomik durum vb.) içeren değişkenlerden oluşmaktadır.

*Mesleki Kaygı Ölçeği:* Bu ölçek, Cabı ve Yalçınalp (2013) tarafından öğretmen adaylarının mesleki kaygılarını ölçmek için geliştirilmiş ve likert tarzında hazırlanmıştır. Ölçek 45 maddeden ve sekiz alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin KMO değeri, 0,92; faktörlerinin toplam varyansı açıklama yüzdesi 65,724; Cronbach Alfa katsayısı 0,95 ve iki yarı test katsayısı 0,84 olarak bulunmuştur. Ölçekten en düşük (45x1=45), en yüksek ise (45x5=225) puan alınabilmektedir (Cabı - Yalçınalp, 2013). Bu araştırmada, söz konusu ölçeğe ait geçerlik ve güvenirlik katsayılarına dair değerler esas alınmıştır.

*Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği:* Ölçek, Aydın ve arkadaşları (2015b) tarafından bireylerin hayattaki anlam düzeylerini ölçmeyi amaçlamak için geliştirilmiştir. Likert tarzında hazırlanan ölçekte 11 düz ve 6 ters madde bulunmaktadır. İki alt boyuttan oluşan ölçeğin KMO değeri 0,93; faktörlerin toplam varyansı açıklama yüzdesi 55,27; Cronbach Alfa katsayısı 0,91; test-tekrar test güvenirlik katsayısı 0,74 ve iki yarı test katsayısı ise, 0,81

olarak bulunmuştur. Ölçekten en düşük ( $17 \times 1 = 17$ ), en yüksek ise ( $17 \times 5 = 85$ ) puan alınabilmektedir (Aydın, vd., 2015b). Bu araştırmada, söz konusu ölçeğe ait geçerlik ve güvenirlik katsayılarına dair değerler esas alınmıştır.

#### 1.4. Sınırlılıklar

a) Araştırma kesitsel olduğu için veriler elde edildiği mekân ve zamana göre değerlendirilmelidir.

b) Araştırma verileri bireylerin mesleki kaygı ve hayattaki anlam düzeylerini ölçmek için kullanılan araçların geçerlilik ve güvenirlik düzeyleri ile sınırlıdır.

#### 1.5. Verilerin Analizi

Verilerle ilgili istatistiksel işlemler, SPSS istatistik programında gerçekleştirilmiştir. Çalışmada frekans, t-testi, ANOVA ve Pearson Korelasyon Katsayısından yararlanılmıştır. Grupların ortalama puanları arasındaki farkın önemli olup olmadığına ise Scheffe testi ile bakılmıştır. Eldeki bu araştırmada, grupların puan ortalamaları arasındaki farkın anlamlılık kontrolü için ölçüt olarak asgari  $p < 0,05$  önem düzeyi kabul edilmiştir (Kul, 2014; Eymen, 2007). Ayrıca korelasyon katsayısı kuvvetinin 0.70-1.00 arasında olması yüksek, 0.70-0.30 arasında olması orta ve 0.30-0.00 arasında olması ise düşük düzeyde bir ilişkiyi ifade etmektedir (Büyüköztürk, 2011).

### 2. Bulgular

#### 2.1. Araştırma Örnekleminin Demografik Özelliklerine Ait Bulgular

Cinsiyet bakımından örneklem grubunun % 51,2'si ( $n=128$ ) kadın, % 48,8'i ( $n=122$ ) erkektir. Bölüm açısından, örneklemin % 41,6'sı ( $n=104$ ) İslami İlimler Fakültesi, % 20,8'i ( $n=52$ ) Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü ve % 37,6'sı ( $n=94$ ) Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencisidir. Araştırmada örneklem alınan kişilerin % 78,4'ü ( $n=196$ ) 17-22 yaş grubundan, % 20,4'ü ( $n=51$ ) 23-28 yaş grubundan, % 1,2'si ( $n=3$ ) 29 ve yukarısı yaş grubundan oluşmaktadır. Ekonomik durum açısından ise, örneklemin % 10,4'ü ( $n=26$ ) düşük, % 13,2'si ( $n=33$ ) orta altı, % 58,8'i ( $n=147$ ) orta, % 14,4'ü ( $n=36$ ) orta üstü ve % 3,2'si ( $n=8$ ) yüksek ekonomik düzeyde yer almaktadır.

#### 2.2. Araştırma Örnekleminin Demografik Özellikleri ile Mesleki Kaygı ve Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Ait Bulgular

*Tablo 1: Cinsiyet Açısından Örneklemin Mesleki Kaygı ve Hayattaki Anlam Düzeyleri ile İlgili Sonuçlar*



Değişken	Cinsiyet	n	%	$\bar{X}$	S	sd	t	p
<b>Mesleki Kaygı</b>	Kadın	128	51,2	115,20	35,28	248	0,575	p=0,142
	Erkek	122	48,8	108,81	33,28			p>0,05
<b>Hayatın Anlamı</b>	Kadın	128	51,2	62,41	11,82	248	1,472	p=0,566
	Erkek	122	48,8	63,28	12,18			p>0,05

Cinsiyet açısından, kadınların (n=128) mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması ( $\bar{X}$ =115,20), erkeklerin (n=122) mesleki kaygı düzeyi puan ortalamasından ( $\bar{X}$ =108,81) daha yüksek bulunmuştur. Ancak grupların ortalama puanları arasındaki bu fark anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır [ $t_{(248)}=0,575$ ,  $p>0,05$ ]. Öte yandan, erkeklerin (n=122) hayattaki anlam düzeyi puan ortalaması ( $\bar{X}$ =63,28) ise, kadınların (n=128) hayattaki anlam düzeyi puan ortalamasından ( $\bar{X}$ =62,41) hipoteze paralel yönde daha yüksek çıkmıştır [ $t_{(248)}=1,472$ ,  $p>0,05$ ]. Ancak mesleki kaygı ile ilgili sonuçlarda olduğu gibi, grupların hayattaki anlam düzeyi puan ortalamaları arasındaki fark da anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Bu sonuçtan hareketle, "erkeklerin mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamaları, kadınların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir" hipotezinin doğrulanmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 2: Bölüm Açısından Örneklemin Mesleki Kaygı ve Hayattaki Anlam Düzeyleri ile İlgili Sonuçlar

Değişken	Bölüm	n	%	$\bar{X}$	S	Sonuç	Scheffe
<b>Mesleki Kaygı</b>	İİF	104	41,6	109,78	36,92	F=0,482	
	SBÖ	52	20,8	112,15	36,76	sd. 2/247	
	BESYO	94	37,6	114,60	30,09	p=0,618	---
	<b>Toplam</b>	250	100	112,8	34,40	p>0,05	
<b>Hayatın Anlamı</b>	İİF	104	41,6	69	10,74	F=38,592	İİF ile BESYO ( $p<0,05$ );
	SBÖ	52	20,8	63,08	12,72	sd. 2/247	İİF ile SBÖ ( $p<0,05$ );
	BESYO	94	37,6	55,87	8,72	p=0,000	BESYO ile SBÖ
	<b>Toplam</b>	250	100	62,83	11,98	p<0,001	( $p<0,05$ )

Tablo 2'ye göre, bölüm açısından, İİF öğrencilerinin (n=104) mesleki kaygı puan ortalaması ( $\bar{X}$ =109,78), SBÖ öğrencilerinin (n=52) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =112,15) ve BESYO öğrencilerinin (n=94) puan ortalaması ise ( $\bar{X}$ =114,60) olarak çıkmıştır. Bölüm açısından, katılımcıların mesleki kaygı düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup

olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(2,247)}=0,482, p>0,05$ ]. Bu sonuç, “İİF öğrencilerinin mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür” şeklinde oluşturulan hipotezin desteklenmediğini göstermektedir. Ancak elde edilen ortalama puanlara bakıldığında, anlamlılık düzeyine ulaşmasa da, İİF öğrencilerinin mesleki kaygı ortalama puanının diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin puan ortalamalarından hipoteze paralel yönde daha düşük olduğu görülmektedir.

Diğer yandan; aynı tabloya bakıldığında, İİF öğrencilerinin ( $n=104$ ) hayattaki anlam düzeyi puan ortalamasının ( $\bar{x}=69$ ), SBÖ öğrencilerinin ( $n=52$ ) puan ortalamasının ( $\bar{x}=63,08$ ) ve BESYO öğrencilerinin ( $n=94$ ) puan ortalamasının ise ( $\bar{x}=55,87$ ) olduğu görülmektedir. Bölüm açısından, katılımcıların hayattaki anlam düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmuştur [ $F_{(2,247)}=38,592, p<0,05$ ]. Hayatın anlamı açısından farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Scheffe testi sonuçlarına göre; anlamlı farklılığın İİF öğrenim grubu ile BESYO ve SBÖ öğrenim gruplarının ortalama puanları arasında; ayrıca BESYO ile SBÖ öğrenim gruplarının ortalama puanları arasında önemli olduğu görülmüştür ( $p<0,05$ ). Bu sonuç, “İİF öğrencilerinin hayatın anlam düzeyi puan ortalaması, diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir” şeklinde oluşturulan hipotezin desteklendiğini göstermektedir.

*Tablo 3: Yaş Açısından Örneklemin Mesleki Kaygı ve Hayattaki Anlam Düzeyleri ile İlgili Sonuçlar*

Değişken	Yaş	n	%	$\bar{x}$	S	Sonuç
Mesleki Kaygı	17-22	196	78,4	113,29	35,09	F=0,618
	23-28	51	20,4	108,14	31,43	sd. 2/247
	29+	3	1,2	100,67	43,38	p=0,540
	<b>Toplam</b>	250	100	112,08	34,40	p>0,05
Hayatın Anlamı	17-22	196	78,4	62,82	11,90	F=0,004
	23-28	51	20,4	62,92	12,53	sd. 2/247
	29+	3	1,2	62,33	10,97	p=0,996
	<b>Toplam</b>	250	100	62,83	11,98	p>0,05

Tablo 3'e bakıldığında; 17-22 yaş (n=196) arası katılımcıların mesleki kaygı düzeyi puan ortalamasının ( $\bar{X}$ =113,29), 23-28 yaş (n=51) arasında olanlarınkinin ( $\bar{X}$ =108,14), 29 ve üzeri yaş (n=3) grubundakilerin puan ortalamasının ise ( $\bar{X}$ =100,67) olduğu görülmektedir. Yaş açısından, katılımcıların mesleki kaygı düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(2,247)}=0,618$ ,  $p>0,05$ ]. Diğer yandan; aynı tabloya göre, 17-22 yaş (n=196) arası katılımcıların hayatın anlam düzeyi puan ortalaması ( $\bar{X}$ =62,82), 23-28 yaş (n=51) arasında olanlarınki ( $\bar{X}$ =62,92), 29 ve üzeri yaş (n=3) grubundakilerin puan ortalaması ise ( $\bar{X}$ =100,67) olarak bulunmuştur. Yaş açısından, katılımcıların hayatın anlam düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda, mesleki kaygı hususunda olduğu gibi, anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(2,247)}=0,004$ ,  $p>0,05$ ]. Bu sonuçlar, "yaşı daha büyük olan katılımcıların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamaları, yaşı daha küçük olan katılımcıların mesleki kaygı ve hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha yüksektir" şeklindeki hipotezin doğrulanmadığını göstermektedir. Beklenenin aksine ilginç bir şekilde sonuçlar, öğrencilerin yaşının artmasıyla hem mesleki kaygı hem de hayattaki anlam düzeylerinin (23-28 yaş grubu hariç) düştüğünü göstermektedir.

Tablo 4: Ekonomik Durum Açısından Örneklemin Mesleki Kaygı ve Hayattaki Anlam Düzeyleri ile İlgili Sonuçlar

Değişken	Ekonomik Durum	n	%	$\bar{X}$	S	Sonuç	Scheffe
Mesleki Kaygı	Düşük	26	10,4	118,85	29,01		
	Orta altı	33	13,2	120,91	27,66	F=1,229	
	Orta	147	58,8	108,54	35,60	sd.4/245	
	Orta Üstü	36	14,4	114,11	37,38	p=0,299	---
	Yüksek	8	3,2	109,75	36,80	p>0,05	
	<b>Toplam</b>		250	100	112,08	34,40	
Hayatın Anlamı	Düşük	26	10,4	56,35	9,83		
	Orta altı	33	13,2	61,12	12,02	F=3,553	Düşük ile
	Orta	147	58,8	64,82	11,75	sd.4/245	Orta
	Orta Üstü	36	14,4	61,94	12,54	p=0,008	(p<0,01)
	Yüksek	8	3,2	58,38	12,30	p<0,01	
	<b>Toplam</b>		250	100	62,83	11,98	

Ekonomik durum açısından, düşük grupta yer alan öğrencilerin (n=26) mesleki kaygı puan ortalaması ( $\bar{X}$ =118,85), orta altı grupta yer alan öğrencilerin (n=33) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =120,91) orta grupta yer alanların (n=147) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =108,54), orta üstü grupta yer alanların (n=36) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =114,11) ve yüksek ekonomik grupta yer alan öğrencilerin (n=8) puan ortalaması ise ( $\bar{X}$ =109,75) olarak çıkmıştır. Ekonomik durum açısından, katılımcıların mesleki kaygı düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmamıştır [ $F_{(4,245)}=1,229$ ,  $p>0,05$ ]. Bu sonuca göre, “ekonomik durumu yüksek olan katılımcıların mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması, diğer ekonomik gruplarda yer alan katılımcıların mesleki kaygı düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, ekonomik düzeyi yüksek grupta yer alan öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi puan ortalaması ( $\bar{X}$ =109,75), orta ekonomik düzeyde olanların puan ortalaması ( $\bar{X}$ =108,54) hariç olmak üzere, hipoteze paralel yönde daha düşük çıkmıştır ama bu durum anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır.

Diğer yandan; hayatın anlamı açısından bakıldığında ise, ekonomik olarak düşük grupta yer alan öğrencilerin (n=26) hayatın anlamı düzeyi puan ortalaması ( $\bar{X}$ =56,35), orta altı grupta yer alan öğrencilerin (n=33) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =61,12) orta grupta yer alanların (n=147) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =64,82), orta üstü grupta yer alanların (n=36) puan ortalaması ( $\bar{X}$ =61,94) ve yüksek ekonomik grupta yer alan öğrencilerin (n=8) puan ortalaması ise ( $\bar{X}$ =58,38) olarak tespit edilmiştir. Ekonomik duruma göre, katılımcıların hayatın anlam düzeyi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda anlamlı fark bulunmuştur [ $F_{(4,245)}=3,553$ ,  $p<0,05$ ]. Hayatın anlamı açısından farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Scheffe testi sonuçları, anlamlı farklılığın sadece düşük ve orta düzeydeki ekonomik grupların ortalama puanları arasında önemli olduğunu göstermiştir ( $p<0,05$ ). Bu sonuca göre, “ekonomik durumu düşük olan katılımcıların hayatın anlam düzeyi puan ortalaması, diğer ekonomik gruplarda yer alan katılımcıların hayatın anlam düzeyi puan ortalamalarından daha düşüktür” şeklinde oluşturulan hipotez kısmen desteklenmiştir. Ancak bu sonuçta dikkat çeken durum, yüksek ekonomik grupta yer alanların ortalama puanınının ( $\bar{X}$ =58,38), düşük grupta yer alanların ortalama puanından sonraki en düşük ortalama puan şeklinde çıkmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, ekonomik olarak yüksek grupta yer almalarına rağmen

ekonomik durum olarak orta altı, orta ve orta üstü seviyede bulunan grupların ortalama puanlarından daha düşük bir ortalama puana sahiptirler.

### 2.3. Mesleki Kaygı ile Hayatın Anlamı Arasındaki İlişkiye Ait Bulgular

*Tablo 5: Örneklemin Mesleki Kaygı ile Hayattaki Anlam Düzeyi Puanları Arasındaki İlişkiye Yönelik Sonuçlar*

Değişkenler	Hayatın Anlamı (n=250)	p
Mesleki Kaygı (n=250)	r=-0,279	0,000 P<0,001

Tablo 5'e bakıldığında, mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasında düşük düzeyde ve negatif yönde anlamlı ( $r=-0,279$ ;  $p<0,001$ ) bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, “mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki hipotezin desteklendiğini göstermektedir.

### 3. Tartışma ve Sonuç

Araştırmanın bu bölümünde ilk olarak demografik değişkenlerle mesleki kaygı ve hayatın anlamı arasındaki ilişkilere; ikinci olarak ise, ana hipotezi oluşturan mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiye ait bulguların sonuçları, konuyla ilgili olarak yapılan benzer çalışmalardan elde edilen sonuçlar da dikkate alınarak tartışılacaktır. Burada bir hususu belirtmek gerekir ki, hayatın/yaşamın anlamı kavramıyla yakın ilişkili olduğu düşünülen yaşam amacı kavramının mesleki kaygıyla olan ilişkilerini konu edinen çalışmalara da tartışma ve/veya yorumlamalarda yer verilecektir. Çalışmada böyle bir yola başvurulmasının iki sebebi vardır. Birincisi, hayatın anlamı ile hayatın amacı arasında hem anlamsal bir ilişkinin hem de bu kavramlar arasındaki ilişkileri ele alan bazı çalışmalarda tespit edilen pozitif yönlü korelasyonların olmasıdır (bk. Aydın, 2015a; Çelik, 2016; Kahleoğulları, 2017; Reker - Wong, 1983). İkincisi ise, hayatın anlamı ifadesinin içeriğiyle ilişkili olan hayatın amacı kavramının mesleki kaygı ile olan korelasyonlarına dönük çalışmaların, eldeki bu çalışmaya ait sonuçların tartışılması ve/veya yorumlanmasında katkı sağlayacağı düşüncesidir.

Nitekim yukarıdaki düşünceleri destekler mahiyette, yaşam amacı ile yaşamda anlamın birbirinin yerine kullanılabileceği ifade edilmektedir (Çelik, 2016). Her ne kadar Ryff, hayatın anlamı kavramını, amaç kavramını da içine alan daha geniş bir tanım olarak ele

almış olsa da (Ryff, 1989), Steger amaç duygusunu, yaşamdaki anlamın motivasyonel bir bileşeni olarak görmektedir (Steger, 2012). Ayrıca günlük yaşamda çoğunlukla “hayatın amacı” ve “hayatın anlamı” kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı da ifade edilmektedir (Yalom, 2001). Yine bu iki kavramın, aynı anlamı ifade etmeseler de, yakın ilişki içinde oldukları ve birbirini tamamladıkları da söylenmektedir (Aydın, 2015a; Akıncı, 2005). Zaten bu sebeple olsa gerek, hayatın anlamı ve hayatın amacı kavramları çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmakta ve anlamlandırılmaktadır. Sonuç olarak, yukarıdaki bilgilerden de hareketle, hayatın anlamı ile mesleki kaygı ve demografik değişkenler arasındaki ilişkilere ait sonuçların tartışılması ve yorumlanmasında, yaşamın amacı ile mesleki kaygı ve demografik değişkenler arasındaki ilişkilere dönük yapılan benzer konulu çalışmalardan yararlanılmasında bir sakınca olmayacağı ve bu durumun araştırmaya katkı sağlayacağı düşünülebilir.

### **3.1. Cinsiyet Değişkeni ile Mesleki Kaygı ve Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki**

Cinsiyet değişkenine göre, kadınların ve erkeklerin mesleki kaygı düzeyi ortalama puanları arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu sonuç, mesleki kaygı açısından iki grubun ayrışmadığını göstermektedir. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen ve cinsiyet ile mesleki kaygı arasındaki ilişkileri konu alan çalışmalara bakıldığında farklı sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmaların bir kısmında erkeklerin mesleki kaygı veya mesleki kaygı alt boyutlarına ait puan ortalamalarının, kadınların mesleki kaygı veya mesleki kaygı alt boyutlarına ait puan ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir (Sadıkoğlu vd., 2018; Yalçınsoy, 2017; Gözler vd., 2017; Uygun vd., 2016; Uçak - Bindak, 2017; Karademir, 2018; Yangınlar, 2019). Bu çalışma sonuçlarının aksine, yine üniversite öğrencileri üzerinde yapılan diğer bazı çalışmalarda, kadınların mesleki kaygı puan ortalamalarının erkeklerin mesleki kaygı puan ortalamalarından anlamlı şekilde yüksek olduğu bulunmuştur (Akgün vd., 2007; Türkdöğün, 2014; Kula - Saraç, 2016.). Benzer bir başka çalışmada ise, mesleki kaygının toplam puanları arasında olmasa da, “ekonomik ve sosyal merkezli” alt boyutlar dışındaki diğer bütün alt boyutlarda kadın katılımcıların mesleki kaygı düzeyleri erkeklerin mesleki kaygı düzeylerinden yüksek bulunmuştur (Yangınlar, 2019). Aynı şekilde, cinsiyet açısından kadınların “görev merkezli” ve “ben merkezli kaygı” düzeyi ortalama puanlarının anlamlı şekilde erkeklerin ortalama puanlarından yüksek çıktığını gösteren çalışma da mevcuttur (Taşgın, 2006). Öte yandan, cinsiyet açısından, grupların mesleki kaygı ortalama puanları arasında anlamlı farklılıkların olduğunu gösteren çalışmaların

yanı sıra, anlamlı farklılık tespit etmeyen çalışmalar da vardır (Korucu - Biçer, 2017; Gündoğdu, 2019; Bozdam - Taşgın, 2011; Ünlü - Erbaş, 2018; Çelen - Bulut, 2015; Dursun - Karagün, 2012; Temiz, 2011; Bilgici - Deniz, 2016a; Bilgici - Deniz, 2016b; Güngör - Gül, 2019; Özmen, 2016; Varol, vd., 2014).

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında, cinsiyet açısından grupların mesleki kaygı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır. Sonucun bu şekilde çıkmış olmasında, günümüzde kadınların da çalışma hayatında en az erkekler kadar yer almaya çalışmaları ve dolayısıyla bir meslek sahibi olmaları ile kendi ayakları üzerinde durmaları gerektiği düşüncesinin toplumda giderek yaygınlaşması ve kabul görmesinin onları mesleki açıdan en az erkekler kadar kaygılandırıyor olmasının etkisi olabilir. Bu da, iki grubun anlamlı fark olmayacak kadar benzer mesleki kaygı düzeyine sahip olmalarına yol açmış olabilir.

Hayatın anlamı açısından bakıldığında, kadın ve erkeklerin ortalama puanları arasında anlamlı fark bulunmamıştır. Bu sonuç, hayatın anlamı açısından iki grubun ayrılmadığını göstermektedir. Cinsiyet ile hayatın anlamı ve anlam arayışı arasındaki ilişkilere yönelik yapılan çalışmalar farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu çalışmaların bir kısmı (Hedberg, vd., 2010; Reker - Cousins, 1979; Krause, vd., 2004) erkeklerin ortalama puanlarının, bir kısmı ise (Aydın, 2016; Aydın, 2017; Beutel - Marini, 1995; Schnell, 2009; Kırac, 2013; Güven, 2015) kadınların ortalama puanlarının anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu gösterirken; diğer bir kısmı da (Yüksel, 2012; Steger vd., 2006; Ardelt, 2003; Meier - Edwards, 1974; Francis - Hills, 2008; Kahleoğulları, 2017; Kızılırmak, 2015; Tanrıverdi - Ulu, 2018; Demir - Murat, 2017) grupların ortalama puanları arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Bu çalışmada elde edilen sonuçlar ise, iki değişken arasında herhangi bir ilişki tespit etmeyen çalışmalarla paralel yöndedir. Hayatın anlamı düzeyi açısından kadın ve erkekler benzer bir durumda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın örnekleminde, cinsiyet değişkeni hayatın anlamı üzerinde etkili olan bir faktör değildir.

### **3.2. Bölüm Değişkeni ile Mesleki Kaygı ve Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki**

Bölüm değişkenine göre, grupların mesleki kaygı düzeyi puan ortalamaları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır. Bu sonuç, mesleki kaygı açısından grupların ayrılmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, fakülte değişkenine göre katılımcıların gelecek kaygısı puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiş; farklılığın

sadece Hukuk Fakültesi ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ortalama puanları arasındaki farktan kaynaklandığı ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin en düşük gelecek kaygısı ortalama puanına sahip olduğu bulunmuşken, Hukuk Fakültesi öğrencilerinin ise en yüksek gelecek kaygısı ortalama puanına sahip olduğu görülmüştür (Yalçınsoy, 2017). Bozdam ve Taşğın (Bozdam – Taşğın, 2011), yaptıkları araştırmada öğrencilerin okudukları bölüm açısından mesleki kaygı alt faktörlerinin (ben merkezli, görev merkezli ve öğrenci merkezli) puan ortalamaları arasındaki farkların anlamlı olduğunu; sayısal ve sözel puan türüne göre öğrenci alan bölümlerdeki öğrencilerin mesleki kaygı alt faktörleri puan ortalamalarının özel yetenek sınavı ile öğrenci alan bölümlerdeki öğrencilerin mesleki kaygı alt faktörleri puan ortalamalarından daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir. Güngör ve Gül de, öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeyleri ile bölüm değişkeni arasında anlamlı farklılık tespit etmişlerdir (Güngör - Gül 2019). Sonuçlar, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümünde okuyan öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeyleri tüm alt boyutlarda diğer branşlara göre daha yüksek; Psikolojik Danışma ve Rehberlik Öğretmenliği bölümünde okuyan öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeylerinin tüm alt boyutlarda diğer branşlara göre daha düşük seviyede olduğunu göstermiştir. Benzer bir başka çalışmada da, öğrencilerin devam ettikleri fakültelere göre kaygı düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmuştur. Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin kaygı düzeylerinin Eğitim Fakültesi öğrencilerinin kaygı düzeylerinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Tümerdem, 2007). Özdayı, bölüm değişkeni açısından katılımcıların mesleki kaygı puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık tespit etmiş ve gruplar arası farklılığın kaynağı ise, Fen Bilgileri Bölümünde görülmüştür (Özdayı, 2000). Ayrıca Özmen de bölüm açısından grupların mesleki kaygı ortalama puanları arasında anlamlı farklılık tespit etmiş ve farklılığın lise branş öğretmenleri (en düşük puan) ile rehberlik öğretmenlerinin (en yüksek puan) ortalama puanları arasındaki farktan kaynaklandığını ortaya koymuştur (Özmen, 2016). Bunların yanı sıra, yapılan bir araştırmada bölüm açısından mesleki kaygının sadece “öğrenci merkezli” alt boyutunda grupların ortalama puanları arasındaki fark anlamlı olarak bulunmuştur (Kurtuldu - Ayaydın, 2010). Benzer başka çalışmalarda ise, öğretmen adaylarının okumakta oldukları bölüm açısından mesleki kaygının sadece “görev merkezli” alt boyutunda grupların ortalama puanları arasında anlamlı farklılık bulunmuştur (Aykutlu vd., 2019; Türkdogan, 2014). Bölüm ile mesleki kaygı arasında anlamlı ilişkiler tespit eden çalışmaların yanı sıra, iki değişken arasında anlamlı ilişki tespit etmeyen çalışmalar da vardır (Korucu - Biçer, 2017; Akgün vd., 2007).



Bu çalışmada elde edilen sonuçlara gelince, iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Her ne kadar grupların ortalama puanları arasındaki fark anlamlılık düzeyine ulaşmamış olsa da, İİF öğrencilerinin puan ortalamalarının diğer bölümlere göre daha yüksek olmasında mezun olduktan sonra atanma ihtimallerinin, her yıl ataması yapılan Din Kültürü ve İmam Hatip Meslek dersi öğretmen kontenjanları ile siyasi ortamın eski yıllara göre sağladığı olumlu şartlar göz önüne alındığında, diğer bölümlerden mezun olan öğrencilerin atanma ihtimallerinden daha yüksek olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim İslami İlimler Fakültesi'ne gelen öğrencilere “neden bu fakülteleri tercih ettikleri” sorulduğunda bir kısmının “bu bölümden mezun olanların atanması daha kolay oluyor” şeklinde cevap verdiği görülmüştür. Ayrıca İİF öğrencilerinin öğretmenliğin dışında diğer bölüm öğrencilerinden farklı olarak yapabilecekleri mesleklerin (imam hatiplik, müezzinlik, vaizlik, memurluk, polislik vb.) çeşitliliği de bu bölümde okuyan öğrencilerin meslek edinme ve mesleği sürdürme anlamında daha az kaygı yaşamalarında etkili bir faktör olabilir. Ancak bununla birlikte, ilahiyat fakültelerinin ve mezunlarının sayısının yıldan yıla artıyor olması yakın gelecekte ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki kaygı durumlarının değişmesine sebep olabilir.

Hayatın anlamı açısından ise, grupların ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada, İİF öğrencilerinin hayatın anlam düzeyi puan ortalamasının, diğer bölüm öğrencilerinin puan ortalamalarından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Aydın, 2017). Aydın ve Durmaz tarafından yapılan başka bir çalışmada da benzer bir sonuç elde edilmiştir (Aydın – Durmaz, 2018).

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında ise, hayatın anlamı açısından grupların ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olduğu ve İİF öğrencilerinin daha yüksek anlam düzeyine ulaştığı görülmektedir. Sonucun bu şekilde çıkmasında, dinin hayata anlam katan bir kaynak olmasının (Bahadır, 2000a) yanında, dine karşı geliştirilen güçlü tutumların, İİF öğrencilerine hayatın zorluklarıyla baş etmede, zorluklara bile anlam yüklemeye diğer bölüm öğrencilerine göre daha fazla katkı sunmuş olabilir. Nitekim bir kısım araştırmacı yaptıkları çalışma bulgularına dayanarak dini, geniş ölçülü bir “anlam sistemi” olarak tanımlamıştır (Spilka vd., 1985). Benzer şekilde; Yapıcı da, dinin anlam arayışında önemli bir rol oynadığını ve birçok insanın din ve inançla hayata anlam yüklediğini ifade etmektedir (Yapıcı, 2007). Zaten geçmişten bugüne din, insanların anlam bulabileceği önemli bir sistem olmuştur. Ayrıca insanların yaşamları boyunca bir anlam arayışı içerisinde olduğu

ve din dışı anlam kaynaklarına ulaşsa da bunlardan hiçbirinin dinin sunduğu güçlü ve bağlayıcı referanslara sahip olmadığı; dolayısıyla dinin en büyük avantajının, anlam referanslarını hazır olarak ortaya koyması ve bunlara aşkın bir karakter kazandırması olduğu ifade edilebilir (Bahadır, 2000a). Bu bilgilerden hareketle, İİF öğrencilerinin üniversite öncesinde ve üniversite eğitimi esnasında diğer bölüm öğrencilerine göre iç içe oldukları yoğun dini eğitim durumunun, onlara hayatı daha iyi anlamlandırmada ekstra bir katkı sunmuş olduğu söylenebilir. Bu sebeple de, hayattaki anlam düzeyi puan ortalamaları diğer bölüm öğrencilerine göre, anlamlı şekilde daha yüksek çıkmış olabilir.

### 3.3. Yaş Değişkeni ile Mesleki Kaygı ve Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki

Yaş bakımından, öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi puan ortalamaları arasındaki farkın anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bazı çalışmalarda, yaşın artmasıyla gelecek kaygısına, meslek kaygısına ve meslek kaygısı alt boyutlarından (ben merkezli, görev merkezli ve öğrenci merkezli) hepsine veya birkaçına ait puan ortalamalarının düştüğü bulunmuştur (Yalçınsoy, 2017; Dursun - Karagün, 2012; Bozdam - Taşgın, 2011). Bu çalışmaların aksine, yaşın artmasıyla mesleki kaygı veya mesleki kaygı alt faktör (ben merkezli, görev merkezli) puan ortalamalarının arttığını tespit eden çalışmalar da vardır (Bilgici - Deniz, 2016b; Güngör - Gül, 2019). Benzer şekilde, mesleki kaygının meslektaş ve veli merkezli kaygı alt boyutunda da anlamlı fark belirleyen çalışma da yapılmıştır. Bu çalışma sonucuna göre, tıpkı diğer alt boyutlarda olduğu gibi, yaşın artmasıyla “meslektaş ve veli merkezli kaygı” alt boyutu ortalama puanının da anlamlı şekilde arttığı tespit edilmiştir (Çelen - Bulut, 2015). Öte yandan, yaş açısından grupların mesleki kaygı ortalama puanları arasında anlamlı farklılık olmadığını tespit eden çalışmalar da söz konusudur (Gündoğdu, 2019; Uçak - Bindak, 2017; Dursun - Karagün, 2012). Güngör ve Gül de yaptıkları benzer bir çalışmada, yaş gruplarının ortalama puanları arasında mesleki kaygı ölçeğinin “öğrenci merkezli kaygılar” alt boyutunda anlamlı farklılık bulmamıştır (Güngör - Gül 2019).

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında ise, iki değişken arasında herhangi bir ilişki tespit edilmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar elde edilen sonuçlar yaşın artmasıyla kaygı düzeyinin azaldığını gösterse de, grupların ortalama puanları arasındaki farklar anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır. Mesleki kaygı açısından grupların ortalama puanları arasında anlamlı fark olmamasında, araştırmaya katılanların üniversite öğrencileri olmaları ve

dolayısıyla yaş aralıklarının birbirine yakın olması etkili olmuş olabilir. Sonuç olarak, bu çalışmanın örnekleminin hayatı anlamlı kılmasında yaş faktörünün önemli bir etkisi yoktur.

Hayatın anlamı açısından bakıldığında da, yaş gruplarının ortalama puanları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada yaş ile hayatın anlamı arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Söz konusu çalışma sonucuna göre, 31-45 yaş arasında yer alan bireylerin ortalama puanı 14-22 ile 23-30 yaş arasında yer alanların ortalama puanlarından daha yüksek çıkmış dolayısıyla yaşın artmasıyla bireylerin hayattaki anlam düzeylerinin de arttığı tespit edilmiştir (Aydın, 2015a). Benzer bir sonuç Kennedy ve arkadaşları tarafından da tespit edilmiştir (Kennedy vd., 1994). Bunlara karşın, konuyla ilgili diğer bazı çalışmalar ise, söz konusu iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin tespit edilmediğini ortaya koymuştur (Demirbaş, 2010; Stevenson, 1989; Crumbaugh - Maholick, 1964; Ishida vd., 2011; Klerk vd., 2009; Schnell, 2009; Molasso, 2006; Aydın, 2011; Kahleoğulları, 2017; Aydın - Durmaz, 2018).

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında, iki değişken arasında anlamlı herhangi bir ilişki tespit edilmediği anlaşılmaktadır. Sonucun bu şekilde çıkmış olmasında, mesleki kaygı konusunda da belirtildiği gibi, araştırmaya katılan öğrencilerin yaş aralıklarının birbirine oldukça yakın olmasının etkisi olabilir.

### **3.4. Ekonomik Durum Değişkeni ile Mesleki Kaygı ve Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki**

Ekonomik duruma göre, öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi ortalama puanları arasındaki farkın anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Ünalı ve Alaz yaptıkları bir çalışmada, bireylerin ailelerinin gelir düzeyi ile mesleki kaygıları arasında anlamlı ilişki tespit etmişlerdir (Ünalı – Alaz, 2008). Gelir düzeyi yüksek olan ailelerden gelen bireylerin hissettikleri mesleki kaygı düzeyinin, gelir düzeyi düşük olanların mesleki kaygı düzeyinden daha düşük olduğu bulunmuştur. Benzer bir sonuç, Kaya ve Varol tarafından yapılan araştırmada da elde edilmiştir (Kaya – Varol, 2004). Mesleki kaygının alt boyutları ile sosyo-ekonomik durum arasında negatif yönlü ilişki tespit eden çalışmalar da vardır. Örneğin Karademir, mesleki kaygı alt boyutlarından biri hariç (kişisel gelişim merkezli) diğer bütün alt boyutlarda (görev, ekonomi, öğrenci, meslektaş, atanma, uyum ve okul yönetimi merkezli kaygılar) ekonomik durum değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı fark olduğunu ve ekonomik durumu yüksek olan katılımcıların mesleki kaygı alt boyut ortalama puanlarının, ekonomik durumu

düşük ve orta olan katılımcıların ortalama puanlarından genel itibariyle daha düşük olduğunu belirlemiştir (Karademir, 2018). Yine Türkdoğan da yaptığı tez çalışmasında, mesleki kaygının alt boyutlarından olan “görev ve öğrenci merkezli kaygıların” katılımcıların ekonomik düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma gösterdiğini; ekonomik düzeyi yüksek olan öğretmen adaylarının görev merkezli ve öğrenci merkezli kaygı düzeylerinin, ekonomik düzeyi düşük ve orta olan öğretmen adaylarının görev ve öğrenci merkezli kaygı düzeylerinden anlamlı şekilde daha düşük olduğunu tespit etmiştir (Türkdoğan, 2014). Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan ve sürekli kaygı ile ekonomik durumu inceleyen bazı çalışmalarda da, öğrencilerin ailelerinin ortalama aylık gelirine göre sürekli kaygı puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmüştür. Çalışma sonuçları, ekonomik durumu düşük olan öğrencilerin kaygı düzeylerinin yüksek olduğu, dolayısıyla kaygı ile ekonomik durum arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğunu ortaya koymuştur (Kula - Saraç, 2016; Adalı vd., 2019). Bunların yanı sıra, konuyla ilgili bir başka çalışmada da ekonomik durum değişkenine göre üniversite öğrencilerinin gelecek kaygısı ortalama puanları arasında anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlar geliri yüksek olanların gelecek kaygısı puan ortalamasının en düşük düzeyde, geliri düşük olanların ise gelecek kaygısı puan ortalamasının en yüksek düzeyde olduğunu göstermiştir (Yalçınsoy, 2017). Tüm bu çalışma sonuçlarının aksine; Uygun ve arkadaşlarının (2016) yaptığı bir çalışmada ise, gelir seviyesi yüksek olan öğrencilerin daha fazla kaygı duydukları bulunmuştur. Bunun sebebi olarak da, aileleri daha yüksek gelire sahip olan öğrencilerin daha fazla başarılı olma güdüsüne sahip olabilecekleri ve bunun da kaygı düzeyini arttırmış olabileceği hususu gösterilmiştir (Uygun vd., 2016).

Öte yandan, konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda katılımcıların mesleki kaygı ortalama puanları arasında, ekonomik düzeylerine göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır (Aydın, 2015a; Korucu - Biçer, 2017; Tümerdem, 2007; Akgün vd., 2007; Dursun - Karagün, 2012). Bunlara ek olarak, Türkdoğan da yaptığı çalışmasında, ekonomik durum değişkeni açısından katılımcıların mesleki kaygının alt boyutlarının bazılarını (ben merkezli vb.) ait puan ortalamalarının anlamlı şekilde farklılaşmadığını ortaya koymuştur (Türkdoğan, 2014). Anlaşılacağı üzere, bu husustaki araştırma sonuçları tamamıyla belli bir yönde olmamakla beraber, daha çok ekonomik durum ile mesleki kaygı arasında negatif yönlü ilişkilerin olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada elde edilen sonuçlara bakıldığında, iki değişken arasında herhangi bir ilişki tespit edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, anlamlılık düzeyine ulaşmasa da, ekonomik durumunu yüksek olarak gören öğrencilerin mesleki kaygı düzeyi puan ortalamasının, kendilerini diğer ekonomik gruplarda gören öğrencilerin puan ortalamalarından (orta düzey hariç) beklendiği üzere daha düşük olduğu görülmüştür. Bunda, mezun olduğunda iş bulamayacak olsa da, ailenin maddi durumunun iyi olması nedeniyle kendini zor durumda kalacakmış gibi hissetmemenin veya diğerlerine göre daha az zorlanabilir olarak görmenin etkisi olabilir.

Hayatın anlamı açısından ise, grupların ortalama puanları arasındaki farkın anlamlı olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada, ekonomik durum açısından bireylerin aranan yaşam anlamı puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunmuş ve gelir düzeyi daha düşük olanların puan ortalamaları gelir düzeyi daha yüksek olanların puan ortalamalarından anlamlı şekilde yüksek çıkmıştır (Güven, 2015). Bunun aksine; yapılan diğer bazı çalışmalarda ise, ekonomik durum ile hayatın anlamı arasında anlamlı ilişki bulunmuş ve ekonomik düzeyin artmasıyla hayattaki anlam düzeyinin de arttığı, en yüksek puan ortalamasına orta üstü ekonomik düzeyde olanların en düşük puan ortalamasına ise orta altı ekonomik düzeyde olanların sahip olduğu görülmüştür (Bahadır, 1999). Aydın de, yaptığı tez çalışmasında öğrencilerin algıladıkları sosyo-ekonomik düzeyleri ile Yaşam Amaçları Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir ilişki olduğunu bulmuştur (Aydın, 2011). Sonuçlar, Yaşam Amaçları Ölçeği'nden alınan toplam puanlar açısından yüksek ekonomik düzeye sahip olan bireyler ile düşük ve orta ekonomik düzeye sahip olan bireylerin ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olduğunu; ekonomik düzeyin yükselmesiyle yaşam amaçları ölçeğinden alınan puanların da yükseldiğini göstermiştir. Diğer yandan, konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda ise ekonomik durum açısından bireylerin yaşamın/hayatın anlamı (Yüksel, 2012; Aydın, 2015a) yaşamın anlamı ve onun alt boyutlarından olan yaşamın mevcut anlamı arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır (Güven, 2015).

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlara bakıldığında, iki değişken arasında anlamlı ilişki bulan çalışmalarla benzerlik gösterdiği söylenebilir. Çalışmanın sonuçlarına bakıldığında ekonomik açıdan en yüksek anlam düzeyi puan ortalamalarına orta ve orta üstü gruplarda olanların; en düşük anlam düzeyi ortalama puanlarına ise, düşük ve yüksek gruplarda olanların sahip olduğu görülmektedir. Aslında Türkiye'de ekonomik değişkenin de yer aldığı

çalışmaların dikkat çeken bir yönü, kişisel bilgi anketi formlarında katılımcı bireylerin kendilerini ekonomik olarak genellikle orta düzeyde görüyor olmasıdır (hem bu çalışmada hem de bu çalışmada ismi geçen ilgili diğer çalışmalarda da durum böyledir). Kanaatimizce bunda, maddi olarak hangi varlık miktarının üst hangisinin orta ve hangisinin alt düzey olduğunun kesin çizgilerle belli olmamasının ve katılımcı bireylerin de ekonomik olarak kendilerini genellikle uçlarda değil daha çok orta bir ekonomik durum içinde konumlandırımlarının etkisi vardır. Diğer yandan kendini orta ekonomik düzeyde gören insanlar çoğunlukla maddi olarak kendilerine yetebilen insanlardır. Söz konusu bu bireyler, ne aşırı zenginlikten birçok tatmini sağladığı için anlamsızlık duygusu yaşayan (bk. Bahadır, 2002a; Bahadır, 1999; Kavadarlı, 2001) ne de maddi olarak elde edemediği için birçok “fizyoloji-bedensel” zorluk yaşayarak bunalan insanlar gibi anlamsızlık duygusuna kapılmaktadırlar (bk. Bahadır, 1999; Fromm, 1982; Üngüren - Ehtiyar, 2009) Kendilerini ekonomik olarak bu grupta gören insanların, hâlâ ulaşmak istedikleri gelecek amaç ve hedefleri olduğundan ve yaşamdan da maddi olarak aşırı bunalmadıklarından hayattaki anlam düzeyleri, düşük ve yüksek ekonomik düzeyde olanların anlam düzeylerine göre daha yüksek çıkmış olabilir. Nitekim bu insanlar bir yandan ekonomik olarak üst seviyeye çıkma amacı güderken; diğer yandan düşük ekonomik düzeyde olanların yaşadıkları zor şartlardan kendilerini uzak tutabilmektedirler. Dolayısıyla hayatı anlamlı kılabilecek ekonomik bir amaca sahip olmak, onları motive ederek anlamsızlık duygularını azaltmış veya ortadan kaldırmış olabilir.

### **3.5. Mesleki Kaygı ile Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki**

Mesleki kaygı ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiye gelince, iki değişken arasında düşük düzeyde ve negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, katılımcıların mesleki kaygı düzeylerinin artmasıyla hayattaki anlam düzeylerinin düştüğünü ya da mesleki kaygı düzeylerinin düşmesiyle hayattaki anlam düzeylerinin arttığını göstermektedir.

Baş ve arkadaşları (2014) tarafından yapılan bir çalışmada, anlam arayışı ile kaygı arasında düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı korelasyon tespit edilmiştir. Bunun aksine, yine aynı çalışmada, yaşamda anlam varlığı ile kaygı arasında düşük düzeyde ve negatif yönde anlamlı korelasyon bulunmuştur (Baş vd., 2014). Yine içsel amaçların gelecek kaygısını etkilediğini ve içsel amaçları yüksek olan öğrencilerin gelecekle ilgili daha az kaygı taşıdığını ileri süren çalışma da vardır ve bu çalışmanın sonucuna göre, kaygının azalmasında içsel amaçların yüksek olmasının belirleyici bir rolünün olduğu ifade edilmektedir (Aygün,

2014). Diğer bir ifadeyle, içsel amaçlara sahip olan bireylerin hayattaki anlam düzeyi daha yüksek olabilmekte ve bu da onların kaygı düzeylerini düşürmektedir.

Bunların yanı sıra, yapılan bazı çalışmalarda anlam tecrübesini ifade eden bazı faktörlerden bahsedilmektedir ve bunlardan birisinin de; başarı, kariyer, meslek, hedefler vb. elde edebilme durumu olduğu ileri sürülmektedir (Bahadır, 2002b). Şu halde denebilir ki, bireylerin bir meslek elde edebileceklerine inanmaları ve bunun için belli bir gayret göstermeleri onlara hayatı anlamlandırmada bir amaç sunmaktadır. Bunun aksine belli bir meslek elde edemeyeceği veya mesleğini hakkıyla yerine getiremeyeceği kaygısı ise, bireylerin hayattaki anlam düzeylerinin düşmesine yol açabilecektir. Benzer şekilde Frankl (2000), anlamsızlığın en önemli nedenlerinden birisi olarak, insanların belli amaçlara sahip olmamasını göstermekte ve bu durumun, onları anlamsızlığa ve dolayısıyla hastalığa ittiğini söylemektedir. Zira o, esir kamplarında kaldığı sürece yaptığı gözlemler sonucunda, hayattan artık hiçbir beklentisi olmayanların, herhangi bir amacı olanlardan önce öldüklerini gözlemiştir. Yani bir yaşam amacına ya da anlama sahip olmanın bireyin varlığını sürdürmesindeki önemini fark eden Frankl, bu konuyu Logoterapi kuramının da ana teması olarak kabul etmiştir. Bu kurama göre birey, hayatın anlamını bulurken kullandığı yoldan birisi de, bir iş/meslek yapmaktır (Bu görüş ile ilgili bk. Frankl, 2000). Anlaşılacağı üzere, yapılan bazı çalışmalar ve logoterapinin (\*) kurucusu kabul edilen Frankl'ın da dediklerinden hareketle, bireylerin belli bir amaca sahip olma bağlamında, bir meslek edinmeleri ve iş yapmaları onların hayatı anlamlandırmasına katkı sağlarken; amaçladıkları mesleğe ulaşamamaları veya mesleklerini layıkıyla yapamayacakları endişesi onlarda kaygıya yol açabilmekte ve bu da onların hayattaki anlam düzeylerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Diğer yandan, içerik yönünden hayatın anlamı ile ilişkili olduğu söylenebilecek olan yaşam doyumuna(\*) kavramının kaygıyla olan ilişkilerini inceleyen bazı çalışmalar da vardır.

\* **Logoterapi:** “Anlam” kavramına karşılık gelen bu terim, adını Yunanca “logos”tan almıştır ve anlam merkezli bir terapi tekniğini ifade eder. Frankl tarafından öne sürülen bu yöneme göre, anlam mevcut durumun sınırlayıcı şartlarından bağımsız olarak hayatın olmazsa olmazlarından ve bu yüzden yaşam, anlam arayışında olan insanlar için muhakkak çeşitli anlamlar taşımaktadır (Frankl, 2002).

\* **Yaşam doyumuna:** Bu kavram, bilissel/yargısal bir sürece işaret etmekte ve bireylerin kendi seçtikleri ölçütlere göre yaşam kalitelerinin genel değerlendirilmesi olarak tanımlanmaktadır (Shin - Johnson, 1978; Diener - Suh, 1997). Yaşam doyumuna, tüm yaşamın pozitif değerlendirilmesi, kapsamlı bir mutluluğun önemli bir ögesi (Dağlı - Baysal, 2016) ve yaşam kalitesinin pozitif gelişiminin derecesi olarak da tanımlanabilir (Veenhoven, 1996). Yaşam doyumunu etkileyen faktörlerin başında, günlük yaşamdan alınan mutluluk, yaşama yüklenen anlam, amaçlara ulaşma konusundaki uyum, pozitif bireysel kimlik, fiziksel olarak bireyin kendisini iyi hissetmesi, ekonomik, güvenlik ve sosyal ilişkiler gelmektedir (Schmitter, 2003'den akt. Yılmaz - Aslan, 2013). Yaşam doyumuna ile ilgili verilen bu bilgiler, onun hayatın anlamıyla ilişkili olduğu ve bu ilişkinin daha

Örneğin Yalçınsoy, yaşam doyumu ile gelecek kaygısı arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde anlamlı ilişki tespit etmiştir (Yalçınsoy, 2017). Ancak bu çalışmanın aksine, gelecek kaygısının yaşam doyumunu negatif yönde yordadığını tespit eden çalışma da vardır. Buna göre, gelecek kaygısı (en önemli nedenlerinden birisinin, bireylerin ne iş yapacakları veya geçimlerini nasıl sağlayacakları yönünde duydukları yüksek düzeyli endişe olduğu söylenebilir) düşük olanların yaşam doyumunun yüksek olduğu ifade edilebilir (Dursun - Özkan, 2019). Benzer şekilde, Turaç ve Donar da öğrencilerin işsizlik kaygısı ve yaşam doyumları arasında düşük düzeyde ve negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmiş ve öğrencilerin işsizlik kaygısına en fazla etki eden değişkenin, yaşam doyumu değişkeni olduğunu belirtmişlerdir. Yani yaşam doyumu değişkeni işsizlik kaygısını negatif olarak etkilemektedir (Turaç - Donar 2017).

Yukarıdaki bilgilerden hareketle denebilir ki, gerek hayatın anlamı gerekse onunla yakın ilişkili olduğu düşünülen yaşam amacı ve yaşam doyumu kavramlarının kaygının bir türü olan mesleki kaygıyla arasındaki ilişkilere dönük çalışmalar belli bir yönde sonuç vermemektedir. Bazı çalışmalar, söz konusu değişkenler arasında pozitif ilişkilerin olduğunu göstermektedir. Bunun nedeni olarak, gerekli düzeyde bir kaygının insanları yaşam amaçlarını gerçekleştirmeye karşı daha motive olmuş, istekli ve sorumlu kılabileceği hususu gösterilebilir. Özellikle söz konusu olan öğrencilerse, onların meslek edinmeye dönük ancak aşırı olmayan kaygıları olumlu anlamda tetikleyici olabilir ve onları amaçlarını gerçekleştirme yönünde motive edebilir (Baymur, 1994). Dolayısıyla diğer bazı faktörlerin yanı sıra, meslek edinme amacı da onların yaşamlarını daha anlamlı hale getirmelerine katkı sağlamış olabilir. İki değişken arasında pozitif ilişki bulan çalışmaların aksine, konuyla ilgili diğer bazı çalışmalar ise, daha önce ifade edildiği üzere, değişkenler arasında negatif yönlü ilişkiler olduğunu göstermiştir ve bu iki değişken arasında negatif yönde ilişki gösteren çalışmaların genel olarak daha fazla olduğu da söylenebilir (bk. Baş vd., 2014; Aygün, 2014; Bahadır, 2002b). İki değişken arasındaki ilişkilerin negatif yönlü çıkmış olmasında, bireylerin meslek edinmeye veya edindiği mesleği yapıp yapamayacağına dönük kaygılarının gereğinden fazla olmasının onları aşırı derecede bir endişeye, umutsuzluğa, mutsuzluğa sevk ettiği ve dolayısıyla da onların yaşam anlamları üzerinde olumsuz bir etki meydana getirdiği düşünülebilir.

---

ziyade pozitif yönde seyrettiği fikrini desteklemektedir. Şu halde, yaşam doyumu düzeyi yüksek olan bireylerin hayattaki anlam düzeylerinin de yüksek olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.



Eldeki bu çalışmadan elde edilen sonuca gelince, hayatın anlamı ile mesleki kaygı arasında negatif yönde ve düşük düzeyde bir ilişkinin tespit edildiği daha önce de ifade edilmişti. Bu sonuç, iki değişken arasında negatif yönlü ilişki bulan çalışmalarla benzerlik göstermektedir. Sonucun bu şekilde çıkmış olmasında, üniversite öğrencilerinin öğrenim hayatından sonra bir mesleğe yerleşmeye, KPSS sınavını geçmeye, mülakatlarda başarılı olmaya, mesleğini layıkıyla yapabilmeye, meslekte karşılaşılabilecek muhtemel sorunları aşmaya ve meslekle ilgili sınırlı istihdam imkânı olduğuna dair yaşadıkları yüksek düzeyli kaygıların onlarda mutsuzluğa, umutsuzluğa, gelecekle ilgili belirsizliklere ve amaçlara ulaşamama korkusuna yol açmış olabilir. Tüm bu olumsuzlukların ise, öğrencilerin hayattaki anlam düzeylerinin düşmesine sebep olduğu söylenebilir. Diğer yandan, değişkenler arasındaki ilişkinin düşük düzeyli olmasında ise katılımcıların hayattaki anlam düzeylerinin mesleki kaygının yanı sıra, başka faktörlerden etkilenmesinin rolü olabilir. Diğer bir ifadeyle, öğrencilerin yaşamdaki anlam düzeylerinin artıp azalmasında sadece gelecekte yapacakları mesleklere dönük kaygının etkili olmadığı söylenebilir. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, yoğun bir şekilde hissedilen mesleki kaygının katılımcı bireylerin anlam düzeylerini olumsuz şekilde etkileyerek düşmesine yol açmış olması, bu bireylerin yaşamlarının tamamen anlamsızlaştığını veya hayatlarında başka hiçbir anlam olmadığını ifade etmemektedir. Belki daha çok yaşamdaki anlam düzeylerinin düşmesinde etkili bir rol oynadığını göstermektedir.

Ayrıca son olarak şu hususu da belirtmek gerekir ki, alan yazın incelendiğinde özellikle Türkiye’de, doğrudan hayatın anlamı ile mesleki kaygı arasındaki ilişkilerin yönünü ve düzeyini genelleme yapacak şekilde ortaya koyabilecek yeterli çalışma söz konusu değildir. Dolayısıyla bu konu hakkında daha güvenilir genellemeler yapılabilmesi için aynı veya benzer ölçeklerle ama farklı örneklemelerin kullanılacağı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Zira Türkiye’de mesleki anlamda istihdam şartları göz önüne alındığında, üniversite öğrencilerinin okudukları veya hayal ettikleri mesleğe yerleşmelerinin kendi yaşamlarında anlam bulma, doyuma ulaşma ve hayat memnuniyeti açısından ne derece önemli olduğu anlaşılacaktır. Bu sebeple, konuyla ilgili olarak yapılacak ve sonuçlarıyla da belli çıkarımlarda bulunmaya katkı sağlayacak çalışmaların artarak devam etmesi faydalı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Adalı, İnci vd.. “Odyoloji Bölümü Öğrencilerinin Mesleğe Yönelik Kaygı ve Umutsuzluk Düzeylerinin Belirlenmesi”. *TJAHR* 2/3 (2019), 65–74.
- Akgün, Abuzer vd.. “İlköğretim Fen ve Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/20 (2007), 283-299.
- Akıncı, Âdem. “Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7–24.
- Ardelt, Monika. “Effects of Religion and Purpose in Life on Elders’ Subjective Well-being and Attitudes Toward Death”. *Journal of Religious Gerontology* 14/4 (2003), 55-77.
- Aydın, Cüneyd vd.. “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015b), 45-51.
- Aydın, Cüneyd - Durmaz, Nihat. “Üniversite Öğrencilerinde Felsefeye Duyulan İlgi ile Anlam Arayışı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Sosyal Bilimler İnsan ve Toplum*. ed. Türkan Erdoğan. 1-14. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018.
- Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*. Samsun: OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015a.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeniçağ İnançları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Aydiner, Berent Burcu. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Aygün, Metin. *Öğrencilerin Yaşam Amaçlarıyla Gelecek Kaygısı Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aykutlu, Işıl vd.. “Öğretmen Adaylarının Duygusal Zekâ ve Mesleğe Yönelik Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/3 (2019), 1671-1705.

- Bahadır, Abdülkerim. “Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000a), 185-230.
- Bahadır, Abdülkerim. “Hayatın Sorgulayıcılığı Karşısında İnsan ve Üretkenlik”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000b), 443-477.
- Bahadır, Abdülkerim. “Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan”. *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002a), 129-142.
- Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002b.
- Baş, Veysi vd.. “The Correlations Between the Meaning of Life, Depression, Stress and Anxiety among University Students”. *Agora Psycho-Pragmatica* 8/2 (2014), 36-50.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 13. Baskı, 1994.
- Beutel, Ann M. - Marini, Margaret Mooney. “Gender and Values”. *American Sociological Review* 60/3 (1995), 436-448.
- Bilgici, Bahar Gümrükçü - Deniz, Ümit. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Gelecek Kaygılarının İncelenmesi”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016a), 2353-2372.
- Bilgici, Bahar Gümrükçü - Deniz, Ümit. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygılarının Bazı Demografik Özelliklere Göre İncelenmesi”. *Cumhuriyet International Journal of Education* 5/1 (2016b), 53-70.
- Bozdam, Ahmet - Taşgın, Özden. “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Selçuk Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilim Dergisi* 13/1 (2011), 44-53.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Büyüköztürk, Şener “Araştırmaya Yönelik Kaygı Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *Eğitim Yönetimi Dergisi* 4 (1997), 453-464.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Baskı, 2011.
- Cabı Emine - Serpil Yalçınalp. “Öğretmen Adaylarına Yönelik Mesleki Kaygı Ölçeği (MKÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 44 (2013), 85-96.
- Cabı, Emine - Yalçınalp, Serpil. “Öğretmen Adaylarının Mesleki ve Eğitim Teknolojilerini Kullanma Kaygı Düzeylerine Yönelik Görüşleri”. *9th International Educational*

- Technology Conference* (2009). ed.: Petek Aşkar. vd.. 579-584. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. 2009.
- Crumbaugh, James C. - Maholick, Leonard T. “An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis”. *Journal of Clinical Psychology* 20/2 (1964), 200–207.
- Çakmak, Özlem - Hevedanlı, Murat. “Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakülteleri Biyoloji Bölümü Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (2005), 115-127.
- Çelen, Aylin - Bulut, Devrim. “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Mesleğe Yönelik Kaygılarının Belirlenmesi (AİBÜ Örneği)”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/18, (2015), 247-261.
- Çelik, Nur Demirbaş. “Üniversite Öğrencilerinin Yaşamda Anlam ve Yaşam Amaçları Arasındaki İlişki”. *Mediterranean Journal of Humanities* VI/1 (2016), 133-141.
- Çilingir, Lokman. Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?. *Düşünen Siyaset* 18 (2003), 1-6.
- Dağlı, Abidin - Baysal, Nigah. “Yaşam Doyumu Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 15/59 (2016), 1250-1262.
- Demir, Ramazan - Murat, Mehmet. “Öğretmen Adaylarının Mutluluk, İyimserlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2017), 347-378.
- Demirbaş, Nur. *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Deveci, Süleyman. vd.. “Doğu Anadolu’da Yeni Açılan Bir Üniversitenin Öğrencilerinde Kaygı Düzeylerinin Sağlık, Sosyal Ve Demografik Faktörlerle İlişkisi”. *Dicle Tıp Dergisi* 39/2 (2012), 189-196.
- Diener, E. - Suh, E. “Measuring Quality of Life: Economic, Social, and Subjective Indicators”. *Social Indicators Research* 40 (1997), 189-216.
- Dursun, Asiye - Özkan, Murat Sinan. “Ergenlerin Gelecek Kaygıları ile Psikolojik Sağlamlıkları Arasındaki İlişkide Yaşam Doyumunun Aracı Rolü”. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 3/5 (2019), 23-37.

- Dursun, Sadık - Aytaç, Serpil. “Üniversite Öğrencileri Arasında İşsizlik Kaygısı”. *Uludağ Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 28/1 (2009), 71-84.
- Dursun, Sadık - Karagün, Elif. “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi: Kocaeli Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Son Sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2012), 93-112.
- Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Eryılmaz, Ali “Amaçlar: Ruh ve Beden Sağlığını Korumanın Önemli Bir Aracı”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (2012b), 428–448.
- Eryılmaz, Ali. “Pozitif Psikoterapi Bağlamında Yaşam Amaçları Belirleme Ölçeğinin Üniversite Öğrencileri Üzerinde Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”. *Klinik Psikiyatri* 15 (2012a), 166–174.
- Eymen, U. Erman. *SPSS 15.0 Veri Analiz Yöntemleri*. İstatistik Merkezi Yayınları, 2007.
- Francis, Leslie J. - Hills, Peter R. “The Development of the Meaning in Life Index (MILI) and Its Relationship with Personality and Religious Behaviours and Beliefs among UK Undergraduate Students”. *Mental Health, Religion & Culture* 11 (2008), 1-15.
- Frankl, Victor E. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Fromm, Eric. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1982.
- Gerçek, Merve. “Mesleki Kaygı ve Kariyer Uyumluluğu Arasındaki İlişkiler: Öğretmen Adayları Açısından Bir İnceleme”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2018), 297-312.
- Gözler, Alpaslan. vd.. “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Başarı Yönelimleri ile Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 189-211.
- Gündoğdu, Tolga. “Almanca Öğretmen Adaylarının Mesleğe Yönelik Kaygılarının Belirlenmesi”. *I. Uluslararası Bilim Eğitim Sanat ve Teknoloji Sempozyumu UBEST 2019 (Kasım 2019)*. 21-26. İzmir: Dokuz Eylül Buca Eğitim Fakültesi, 2019.
- Güngör, Coşkun - Gül, İbrahim. “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Giresun İli Örneği)”. *Asya Öğretim Dergisi* 7/2 (2019), 74-89.

- Güven, Pelin. *Üniversite Öğrencilerinde Yaşamın Amacı ve Anlam ile Yaşam Doyumu ve Yakın İlişkiler*. İzmir: DEÜ, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ingrid, Brdar vd.. “Life Goals and Well-being: Are Extrinsic Aspirations Always Detrimental to Well-being”. *Psychological Topics*, 18/2 (2009), 317-334.
- Ishida, Riichiro vd.. “Firmness of Purpose in Life Significantly Influences Emotional State and Autonomic Nervous Activity”. *Health* 3/8 (2011): 507–511.
- Kahleoğulları, Gökçe. *Hayatta Amaç Ölçeği, Hayatta Anlam Anketi Ve Yaşam Yönelimi Testi Revize Türkçe Versiyonunun Geçerlik, Güvenirliği Ve Faktör Yapısı*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2017.
- Karademir, Nadire. “Coğrafya Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Karşı Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2018), 20-44.
- Kartopu, Saffet. *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kavadarlı, Güngör. “İnsanın Anlam Arayışı”. Eişim: 09.05.2020. [http://historicalsense.tripod.com/Archive/Fener16\\_1.htm](http://historicalsense.tripod.com/Archive/Fener16_1.htm), 2001.
- Kaya, Mevlüt. - Varol, Kübra. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 31-63.
- Kennedy, J. E. vd.. “Psychic and Spiritual Experiences, Health, Well-being, and Meaning in Life”. *The Journal of Parapsychology* 58 (1994), 353-383.
- Kıraç, Ferdi. “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”. *Mukaddime* 7 (2013), 165-177
- Kızılırmak, Özlem. *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Klerk, Jeremias J. de vd.. “Measuring Meaning in Life in South Africa: Validation of an Instrument Developed in the USA”. *South African Journal of Psychology* 39/3 (2009), 314–325.
- Korucu, Ağâh Tuğrul ve Biçer, Hüsniye. “Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Durumları ve Teknoloji Kabul ve Kullanım Durumlarının İncelenmesi”. *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/3 (2017), 111-124.

- Krause, J. S. vd.. “Subjective Well-being among African-Americans with Spinal Cord Injury: An Exploratory Study between Men and Women”. *NeuroRehabilitation* 19 (2004), 81-89.
- Kul, Sevde. “İstatistik Sonuçlarının Yorumu: P Değeri ve Güven Aralığı Nedir?”. *Türk Toraks Derneği*, (2011), 11-13.
- Kula, Kamile Şanlı - Saraç, Turan. “Üniversite Öğrencilerinin Gelecek Kaygısı”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/33 (2016), 227-242.
- Kurtuldu, M. Kayhan. - Ayaydın, Abdullah. “Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Öğrencilerinin Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2010), 111-118.
- Manav, Faruk. “Kaygı Kavramı” *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011), 201-211.
- Meier, Augustine - Edwards, Henry. “Purpose-in-Life Test: Age and Sex Differences”. *Journal of Clinical Psychology* 30 (1974), 384-386.
- Molasso, William R. “Measuring a Student’s Sense of Purpose in Life”. *Michigan Journal of College Student Development* 12/1 (2006), 15–24.
- Özdayı, Nurhayat. “Eğitim Fakültesinde Okuyan Öğrencilerin Mesleki Kaygılarının Toplam Kalite Yönetimi Açısından Değerlendirilmesi”. *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 12 (2000), 233-248.
- Özmen, Feyzi. *Aday Öğretmenlerin Öz Yeterlilikleri ve Öğretmenlik Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişki*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, 2016.
- Pia, Hedberg. vd.. “Purpose in Life among Men and Women Aged 85 Years and Older”. *J. Aging and Human Development* 70/3 (2010), 213-229.
- Reker, Gary T. - Cousins, J. B. “Factor Structure, Construct Validity and Reliability of the Seeking of Noetic Goals (SONG) and Purpose in Life (PIL) Tests”. *Journal of Clinical Psychology* 35/1 (1979), 85-91.
- Reker, Gary T. - Wong, Paul T. P. “Aging As an Individual Process: Toward a Theory of Personal Meaning”. *Emergent Theories of Aging*. ed. J. E. Birren - V. L. Bengtson. 214-246. New York: Springer Publishing Company, 1983.

- Ryff, Carol D. “Happiness is Everything, or is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-being”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57/6 (1989), 1069-1081.
- Sadıkoglu, Murat. vd.. “Fen Bilimleri Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeyleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 629-637.
- Schmitter, A. C. vd.. “Life Satisfaction in Centenarians Residing in Long-Term Care”. <http://www.mmhc.com/articles/NHM9912/cutillo.html>. adresinden 21.02.2003 tarihinde edinilmiştir.
- Schnell, Tatjana. “The Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (Some): Relations to Demographics and Well-being”. *The Journal of Positive Psychology* 4/6 (2009), 483-499.
- Shin, D. C. - Johnson, D. M. “Avowed Happiness as an Overall Assessment of the Quality of Life”. *Social Indicators Research* 5 (1978), 475-492.
- Spielberger, Charles D. - Reheiser, Eric C. “Assessment of Emotions: Anxiety, Anger, Depression, and Curiosity”. *Applied Psychology: Health and Well-Being* 1(3) (2009), 271-302.
- Spilka, Bernard. vd.. “A General Attribution Theory for the Psychology of Religion”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/1 (1985), 1-20.
- Steger, Michael F. “Experiencing Meaning in Life: Optimal Functioning at the Nexus of Well-Being, Psychopathology, and Spirituality”. *Personality and Clinical Psychology Series The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*. ed. P. T. P. Wong. 165–184. Routledge/Taylor & Francis Group, 2012.
- Steger, Michael F. vd.. “The Meaning in Life Questionnaire: Assessing the Presence of and Search for Meaning in Life”. *Journal of Counseling Psychology* 53/1 (2006), 80-93.
- Stevenson, Sue Louise Mahan. *The Sense of Meaning and Purpose of Hospice Family Members During the Grief Process*, Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 1989.
- Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. “Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 1198-1234.



- Taşgın, Özden. “Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda Okuyan Öğretmen Adaylarının Meslekî Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006), 679-686.
- Tekin, Ayşe Nur. *Üniversite Öğrencilerinde İşsizlik Kaygısı: Süleyman Demirel Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Temiz, Ebru. “Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Cinsiyet ve Alan Değişkenleri Açısından İncelenmesi”. *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011), 303-310.
- Turaç, İlkay Sevinç - Donar, Gamze Bayın. “Sağlık Yönetimi Öğrencilerinin İşsizlik Kaygılarını ve Yaşam Doyumlarını Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi”. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2017), 119-127.
- Tümerdem, Recep. “Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Kimya Son Sınıf Öğrencilerinin Kaygılarını Etkileyen Etmenler”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/20 (2007), 32-45.
- Türkdoğan, Saniye Can. *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etmelerinde Etkili Olan Faktörlere Göre Mesleki Kaygıları*, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Uçak, Kudbettin - Bindak, Recep. “Beden Eğitimi ve Spor Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeyleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)”. *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi* 1/2 (2017), 44-54.
- Uygun, Kamil. vd.. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin İncelenmesi”. *Turkish Studies* 11/21 (2016), 417-436.
- Ünaldı, Ülkü Eser - Alaz, Ayşegül. “Coğrafya Öğretmenliğinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2008), 1-13.
- Üngüren, Engin - Ehtiyar, Rüya. “Türk ve Alman Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması ve Umutsuzluk Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Turizm Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma”. *Journal of Yasar University* 4/14 (2009), 2093–2127.
- Ünlü, Hüseyin - Erbaş, M. Kayıhan. “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Akademik Öz-Yeterlikleri ve Mesleki Kaygıları”. *Türkiye Spor Bilimleri Dergisi* 2/1 (2018), 15-25.

- Varol, Yaprak Kalemoglu. vd.. “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Mesleki Kaygı Düzeylerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarını Yordama Gücü”, *Ankara Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Dergisi* 12 (2014), 113-123.
- Veenhoven, Ruut. “Chapter 1: The Study of Life Satisfaction”. *A Comparative Study of Satisfaction with Life in Europe*. ed. Saris, W .E., Veenhoven, R., Scherpenzeel, A. C. - Bunting B. 11-48. Budapest: Eötvös University Press, 1996.
- Yalçınsoy, Ayhan. “Yaşam Doyumu, Kaygı ve Motivasyon İlişkisi ile İlgili Üniversite Gençliğine Yönelik Bir Araştırma: Dicle Üniversitesi Örneği”. *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (18-19-20 Mayıs 2017). ed. Mehmet Ak. 3059-3071. Alanya: Asos Yayınevi, 2017.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Z. İ. Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yangınlar, Gözde. “Lojistik Öğrencilerinin Akademik Motivasyonları ile Mesleki Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/35 (2019), 273-293.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Ercan - Aslan, Hüseyin. “Öğretmenlerin İş Yerindeki Yalnızlıkları ve Yaşam Doyumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/3 (2013), 59-69.
- Yılmaz, İbrahim Alpay. vd.. “Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeyinin Belirlenmesi: Bir Örnek Çalışma”. *Electronic Journal of Vocational Colleges* 4/4 (2014), 16-26.
- Yüksel, Ruşen. “Genç Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı”. *Sakarya University Journal of Education* 2/2 (2012), 79-91.



الغائية عند المتكلمين

KELÂMCILARA GÖRE GÂİYYE<sup>1</sup>

TELEOLOGY ACCORDING TO THEOLOGIANS

**Ahmed Hazim AL-QASSAB**

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi, Isparta/Türkiye  
Asts. Prof., Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Faculty Member, Isparta/Turkey

[dr.ahmedhazima@yahoo.com](mailto:dr.ahmedhazima@yahoo.com)

[orcid.org/0000-0001-2345-6789](https://orcid.org/0000-0001-2345-6789)

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 28 Nisan /April 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Al-Qassab, Ahmed Hazim. “Kelâmcılara Göre Gâiyye”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 107-124.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Filozof ve Kelâmcılara Göre Teleoloji (Karşılaştırmalı Çalışma)* adlı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

**الملخص**

تتناول هذه المقالة الغائية وهي التي تعطي للعالم نظرة و تفسيراً غيبياً ملخصه أنّ العالم لم يخلق من دون غاية وهدف ولم ينشأ عبثاً وخالقه هو الله تعالى، قد خلق وأنشأ الكون لأهداف وغايات مختلفة تجتمع في النهاية غايات أكبر ثم أكبر حتى تكون غاية واحدة، وهي عبادة وعبودية الله تعالى وإعمار وبناء الكون، و تتناول هذه المقالة أيضاً مفهوم ومعنى الغائية والمسائل المتعلقة بها عند علماء الكلام، حيث اختلف رأيهم تجاه موضوع الغائية فالمقالة تدور وجود خالق أبدي وأزلي هو الله تعالى وله صفات الكمال وأفعاله لا تشبه المخلوقات ووجود كون حادث مخلوق لله تعالى حيث خلق و أوجد فيه غايات وأهداف وأرسل الرسل وأنزل الشرائع والأديان لحكمة وغاية وهدف، ولكن المشكلة التي ظهرت بين المتكلمين هي وجوب الغرض والهدف في أفعال الله تعالى أو عدم وجوبه، ورجوع الغاية والغايات له أو عدم رجوعها له، وكيفية وجود الحكمة والغاية في أفعاله تعالى حيث اختلفت أنظارهم حولها فالكلام متفقون في النهاية على وجود الغاية في أفعاله تعالى، ولكن النفع يرجع إلى العباد وليس إلى الله تعالى فهو الغني عن العالمين.

**الكلمات المفتاحية:** علم الكلام، المتكلمون، الغائية، الحكمة، العلة.

**ÖZ**

Bu araştırma gâiyye mefhumunu incelemektedir. Âlem için gaybî bir açıklama getiren bu mefhum, kısaca şöyle ifade edilebilir: Allah tarafından yaratılan âlem, boşuna değil de bir takım amaçlarla yaratılmıştır. Bu amaçların tamamı en büyük gayede toplanmıştır ki, o da Allah'a kulluk ve evreni imâr etmektir. Ayrıca bu araştırma, bahsedilen mefhumu çeşitli açılardan da ele almaktadır. Konuya ilişkin kelâm âlimlerinin bu meselelerle ilgili görüşleri incelenecektir. Zira kelâm âlimlerinin gâiyye konusundaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Sözelimi Allah'ın ezeli olarak yaratan varlık olması, sıfatları, fiilleri, benzememesi, mahlûk olmaması, âlemin varlığının hâdis, mahlûk olması ve Allah'ın onun hâlikı olması, onda çeşitli gayeler, hedeflerle onu yoktan yaratması gibi konularda farklı görüşlere sahiptirler. Aynı şekilde O, hikmet, hedefler ve gayelerle dinleri ve şeriatleri göndermiştir. Kelâmcılar bu konuyla ilgili olarak çeşitli meseleler ortaya koydular. Hatta bu konuda onların görüşleri arasında çatışmalar ortaya çıktı. Örneğin Allah'ın fiillerinde gayenin vücubiyeti veya vücubiyetin olmaması, gayelerden geri dönme yahut gayelerden geri dönmenin olmaması, hikmetin varlığının keyfiyeti, Allah'ın fiillerindeki gaye vb. Buna rağmen bütün kelâmcılar, Allah-u Teâlâ'nın fiillerinde gayenin varlığı, insanlara dönen bir faydanın olduğu, bunun Allah'ın kendisi için olmadığı ve O'nun âlemlerden müstağni olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kelâmcılar, Gaye, Hikmet, İlet.

**ABSTRACT**

This research focuses on the concept of teleology, which gives the world an unseen explanation that the world was not created in vain and that its Creator is Allah Almighty, has created the universe for various purposes that meet in greater and greater goals until it reaches one goal, which is the servitude of Allah Almighty, and the reconstruction of the universe. This research studies also its related issues of teleology which is the different views of theologians towards teleology. The core of this research is the existence of an eternal Creator, who is Allah Almighty, with Attributes and actions that are not like any creature, and the existence of an interim creature that Allah Almighty has created, and created its goals and objectives, and He also revealed religions and laws for purposes, goals, and wisdom. But the problem that the theologians faced and whose views differed about is the issue of the necessity of the purpose of the actions of Allah Almighty, or the non-necessity of it. And the return of the goals to him, or its non-return to him. And how there are wisdom and the purpose in his actions Almighty; In the end, everyone agrees that the purpose exists in Allah's actions, that the benefit belongs to the servants and not to the Allah Almighty, for he is self-sufficient in the worlds.

**Keywords:** Theology, Theologians, Teleology, Wisdom, Cause.

## المقدمة

إنَّ الله تعالى خلق هذا الكون ليس لهواً أو عبثاً ولم يخلق الإنسان من دون وظيفة يقوم بها أو غاية ينتهي إليها، فينتهي في النهاية إلى العدم!! ولم يخلق الله تعالى الكون ما فيه عبثاً بل لغايات وأهداف أرادتها إرادته الحكيمة لينتظم الكون ويسير وفق نظام غائي متناسق يدل على إبداع الخالق ويرشد الإنسان إلى غاية الغايات وهي عبودية الله تعالى وهنا يبرز المفهوم الغائي كي يحدد معالم الخلق ويجيب الإنسان عن الاسئلة الملحة وهي من أين أتيت؟ ولماذا؟ وإلى أين أنتهي؟ فالمفهوم الغائي إنَّ هو ذلك المفهوم الغيبي الذي يضيف على كل ما يجري في العالم بعداً غيبياً يرتبط بتصور إله وراء الوجود، إذ أنَّ العالم بكلياته وجزئياته له مفهوم غيبي منذ لحظة إيجاده وخروجه من العدم بالقصد الإلهي للإيجاد وينتهي هذا المفهوم ببيان أنَّ الكون إنَّما خلق لهدف اظهار عظمة الله تعالى وللعناية بالإنسان كي يعبد الإنسان ربه ويعمر الكون في ضمن المنهج الرباني.

فالإنسان مستخلف في الارض ومكلف بإقامة منهج الله فيها ولأهمية هذا الموضوع وتعلقه بالكلام ومسائله اختلف المتكلمون حول هذا الموضوع وما يرتبط به من أمور، فالمتكلمون رفضوا القول بقدم المادة وضرورة الخلق وأثبتوا أنَّ العالم حادث، وأنَّه مخلوق من عدم، وأنَّ خالقه هو الله تعالى، وأنَّ الخلق الإلهي للعالم متجدد ومستمر في كل لحظة وأنَّ هذا العالم يسير ضمن غايات ويمشي في طريق حكمة الله تعالى، وهذه المفاهيم هي الدعامة الأولى للتفسير الغائي للعالم.

## 1. الغائية لغةً واصطلاحاً:

## 1.1. الغاية لغة

الغاية في اللغة هي "مدى كل شيء ونهايته وأقصاه، وهي من غيا أو غيبي، فتأليفها من غي وباءين، أي غيبت غاية".<sup>2</sup> و"غاية التاجر إما أنَّها غاية متاحة في الجودة أو غاية في السوم، بمعنى منتهى ما يسام، وقيل إنَّ الغاية هي راية كان يرفعها الذي يبيع الخمر للدلالة عليه، ولا تنصب إلا للخمر الجيد، ثم جعلت هذه الغاية علامة في غير الخمر، ومن ثم قيل غاية تاجر".<sup>3</sup>، و"الراية سميت غاية؛ لأنَّه ينتهي إليها سواء في السباق أو في الحرب، إذ أصل التسمية إنَّ في الجاهلية كانوا يجعلون للخيل راية تسمى الغاية، فإذا وصلها الفرس قالوا قد بلغ الغاية فذهب مثلاً".<sup>4</sup> حيث "كانت الراية علامة لانتهاؤ السباق، وهذا المعنى يصح أن يكون في المعنويات كالحسيات بمعنى أنَّ أي نهاية لمقصود الإنسان وغرضه يسمى غاية".<sup>5</sup>، "وهناك الكثير من المعاني للغاية يجمعها معنى الانتهاء والوصول للشيء".<sup>6</sup>

## 2.1. الغاية اصطلاحاً

"الغاية في الاصطلاح ما لأجله وجود الشيء".<sup>7</sup> فعلى هذا يمكن تسمية المقصود الاساسي والنهائي للفاعل والذي تصب فيه بقية اغراضه من فعل الافعال، غاية وقد تسمى حكمة وعلّة وغرض، إذ ينتهي عندها مقصود الإنسان، والغائية: "هو مصطلح فلسفي وكلامي، معناه تعليل الشيء بالغاية التي يحققها".<sup>8</sup>

<sup>2</sup> ينظر: الأزهرى، أبو منصور محمد، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية (1974/1384)، 222/8؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم، 1984/1404)، ط. 3، 451/7.

<sup>3</sup> ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 220/8.

<sup>4</sup> ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 220/8؛ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1993/1414)، ط. 3، 143/15.

<sup>5</sup> ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 220/8.

<sup>6</sup> ينظر: مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهداية، د.ت.)، 205/39.

<sup>7</sup> ينظر: الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، التعريفات (العراق: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ت.)، 92؛ جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة (مصر: مكتبة الآداب، 2004/1424)، ط. 1، 73؛ الأمدي،

## 2. مرادفات الغائية

الغائية مصطلح مرادف للعلة والحكمة والغرض، "فإذا ترتب أثر على فعل، فذلك الأثر من حيث إنّه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث إنّه طرف للفعل يسمى غاية، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين إن كان سبباً لإقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً وبالقياس إلى فعله علة غائية".<sup>9</sup> ويقول عبدالنبي الاحمد نكري: "اعلم أنّ ما يترتب على فعل، إن كان تصوره باعثاً للفاعل على صدوره يسمى غرضاً وعلة غائية وإلا يسمى فائدة ومنفعة وغاية".<sup>10</sup>، ولا بد هنا من معرفة معنى الغرض والعلة بأقسامها والحكمة ليتضح معنى هذه المصطلحات مما يكشف لنا الامر اكثر بشأن مصطلح الغائية.

### 1.2. الغرض

هو: "ما لأجله يفعل الفاعل الفعل".<sup>11</sup>، أو هو: "الأمر الذي يبعث الفاعل على القيام بالفعل، وهو المحرك الأول، وبه يكون الفاعل فاعلاً".<sup>12</sup>، "لا بد من غرض وغاية لكل فاعل من فعله ولما كان لفظ الغرض قد يوحي بأنّ للفاعل غرضاً يعود عليه من ذلك الفعل منفعة وأنّه يصير الفاعل بسببه فاعلاً بمعنى أنّه يفعل به فإنّ الأشاعرة".<sup>13</sup>، "والماتريديّة منعوا أنّ يكون له تعالى غرض في أفعاله".<sup>14</sup> ويذهب ابن تيمية إلى "عدم إطلاق الغرض في حقه تعالى والتقيد بالألفاظ الواردة شرعاً؛ لأنّها قد توهم النقص".<sup>15</sup>، وأما المعتزلة: "فالغرض عندهم مرادف لمعنى الغاية وهي التي يفعل لها والواجب عندهم أنّ يعلل فعل الله تعالى بالأغراض".<sup>16</sup>

### 2.2. الحكمة

الحكمة يعرفها الامام الغزالي فيقول: "وأما الحكمة فتطلق على معنيين أحدهما: الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنّها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها والثاني: أن تضاف إليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وإتقانه وأحكامه فيقال حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل".<sup>17</sup>

ويقول الامام محمد عبده: "حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاماً، أو يدفع فساداً خاصاً كان أو عاماً، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله وحكم بأنّ العمل لم يكن عبثاً ولعباً، ومن يزعم للحكمة معنى لا يرجع إلى هذا، حاكمناه إلى

علي بن محمد، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: احمد فريد المزيدي (لبنان: دار الكتب العلمية، 2004/1425)، ط.1، 23.

<sup>8</sup> ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين (بيروت: المكتبة العصرية، 2010/1431)، 1251/2.

<sup>9</sup> ينظر: الكليني، اسماعيل بن مصطفى بن محمود، حاشية كليني على شرح العقائد العزديّة (استنبول: المطبعة العثمانية، 1899/1316)، 204/2.

<sup>10</sup> نكري، عبد النبي الاحمد، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (لبنان: دار الكتب العلمية، 2000)، 2/3.

<sup>11</sup> ينظر: الاصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، مطالع الانظار على متن طوالع الانوار (مصر: دار الكنتي، د.ت.)، 197.

<sup>12</sup> ينظر: جلال الدين الدواني، محمد بن أسعد، شرح العقائد العزديّة (استنبول: المطبعة العثمانية، 1899/1316)، 204/2.

<sup>13</sup> ينظر: الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: احمد فريد المزيدي (لبنان: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، ط.1، 196.

<sup>14</sup> ينظر: الكمال بن الهمام، كمال الدين محمد بن محمد، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، تحقيق: كمال الدين قاري وعز الدين معيش (بيروت: المكتبة العصرية، 2004/1425)، ط.1، 184.

<sup>15</sup> ينظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم (مصر: مؤسسة قرطبة، 1986/1406)، ط.1، 455/1، 314/2.

<sup>16</sup> ينظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: خضر محمد نبها (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 44/8، 45.

<sup>17</sup> الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: دار البصائر، 2009/1430)، ط.1، 424.

أوضاع اللغة وبداهة العقل.<sup>18</sup> وبالمقارنة بين التعريفين نجد أنَّ الغزالي "يفسر الحكمة بالعلم، أو بالعلم والإتقان للشيء إلى أن تُحقق الغاية المرجوة منه فلا يجعلها نفس الغاية بل يجعل الغاية نتيجة لها بينما الشيخ محمد عبده يفسرها بنفس الغاية الحميدة التي يقرها العقل ، وتدفع عن الفاعل العبث واللعب".<sup>19</sup>

### 3.2. العلة الغائية

العلة "فهي ما يتوقف وجود الشيء عليه ويكون مؤثراً فيه خارجاً وعلة الشيء ما يعتمد عليه ذلك الشيء".<sup>20</sup> والعلة قسمان: "الأول: علة الماهية وهي ما يتقوم به الماهية من أجزائها ، والثاني: علة الوجود وهي ما يعتمد اتصاف الماهية عليه وهذه الماهية متقومة بأجزائها بالوجود الخارجي وعلة الماهية إما يجب بها وجود المعلول بالقوة وهي العلة المادية ؛ وإما وجوده يجب بها وهي العلة الصورية وعلة الوجود إما أن يكون المعلول يوجد منها أي: يكون موجداً للمعلول مؤثراً فيه وهي العلة الفاعلية وإذا كان المعلول لأجلها تكون العلة الغائية وإذا لم يكن المعلول لأجلها لا تكون ، إن كان وجودياً تكون هي الشرط وإن ارتفعت الموانع تكون عديمياً".<sup>21</sup> فالعلة الغائية إذن: "هي غرض فعل الفاعل فيذهب إلى تحقيق هذا الغرض من خلال وسائله وأسبابه و العلة الغائية تكون متقدمة في الوجود الذهني على الفعل و في الوجود الخارجي تكون متأخرة عنه فهي بداية الفكرة وآخر العمل".<sup>22</sup>، فالغاية من أخذ الدواء هو التداوي به.

وقد ذكر صاحب المواقف الفرق بين العلة الغائية والحكمة فيبين "أنَّ الغاية يجب أن يكون فاعلها مختاراً فإنَّ الموجب لا تكون علة غائية لفعله، وإن كان جائزاً أن يكون فائدة وحكمة لفعله، وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً، تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، وغرض مقصود للفاعل".<sup>23</sup>

"الحكمة على هذا أعم من العلة الغائية، إذ هي الفائدة المترتبة على الفعل فإن كانت مقصودة للفاعل فعل لها فهي العلة الغائية، وإن ترتب على الفعل وكان الفاعل موجباً بالذات فهي فائدة وحكمة، وليست غاية إلا على سبيل التشبيه".<sup>24</sup> ثم يرد الامام محمد عبده على كلام صاحب المقاصد وهو الامام التفتازاني فيقول: "علمت أنَّ ما قاله شارح المقاصد، من أنَّ الحق هو تعليل بعض الأفعال، لاسيما الأحكام الشرعية، بالحكم، والمصالح، ظاهر، مثل ايجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، وأما تعميمه بأنَّه لا يخلو فعل من أفعاله تعالى عن غرض، فمحل بحث و كلام غير منخول، فإنَّه إنَّ أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية، باعثة، فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى، وإنَّ أراد به ترتيبها على الأفعال والأحكام، فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك غاية الأمر أنَّ بعضها مما يظهر علينا، وبعضها مما يخفي إلا على الراسخين في العلم، المؤيدين بنور من الله تعالى".<sup>25</sup>، فمحمد عبده يرى "بأنَّ أفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، لكن لا شيء منها باعث له على الفعل".<sup>26</sup>، فالحكمة هي النتيجة المحمودة للفعل الذي فعل لأجلها وعليه فالعلة

<sup>18</sup> محمد عبده، حسن خير الله، رسالة التوحيد (القاهرة: دار النصر، 1996)، ط.1، 50.

<sup>19</sup> ينظر: المدخلي، محمد ربيع، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى (لجيزة: دار هجر، د.ت.)، 16.

<sup>20</sup> ينظر: الجرجاني، التعريفات، 88.

<sup>21</sup> ينظر: الجرجاني، التعريفات، 88؛ الجرجاني، المبين، 30-31.

<sup>22</sup> ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.)، 43/3.

<sup>23</sup> ينظر: عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، 1997/1417)، ط.1، 423/1.

<sup>24</sup> ينظر: محمد عبده، حاشية على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1905/1322)، 179.

<sup>25</sup> ينظر: محمد عبده، حاشية على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، 106.

<sup>26</sup> ينظر: المصدر نفسه، 105.

الغائية أعم من الحكمة، أما "العلّة الغائية فقد تكون محمودة كما لو كان الفعل خيراً قصد به خيراً وقد تكون مذمومة كسائر الأفعال التي يفعلها المرء تلبية لشهوته مع أنّ فيها ضرراً يعود عليه وعلى غيره".<sup>27</sup>

#### 4.2. الغائية كمصطلح فلسفي

الغائية: هي اسم لأمر يكون صاحب غاية، وهي أقسام: "الغائية الصورية: وهي الغائية القصدية وهي في الإنسان فاعلية واعية توجب معرفته بالغاية المراد بلوغها".<sup>28</sup>، "الغائية المادية: وهي الغائية الطبيعية التي نجدّها في أجسام الأحياء أو في الآلات التي صنعها الإنسان، فهي تعمل على تحقيق بعض الغايات من غير أنّ تكون عالمة بها".<sup>29</sup>، "الغائية الداخلية: وهي كون أجزاء الشيء تابعة لطبيعة ذلك الشيء من جهة ما هو كل، فإذا قلنا إنّ لشيء ما، غاية عنينا بذلك أنّ أجزاءه محدودة في صورتها وفي وظيفتها، وفي علاقتها بمجموعه العام وأحسن مثال يدل على هذه الغائية ما بين الأجزاء والكل في جسم الكائن الحي من علاقات مشتركة".<sup>30</sup>، "الغائية الخارجية: وهي علاقة بين موجودين مختلفين يكون أحدهما غاية والآخر وسيلة، فيكون أحد الأشياء الطبيعية وسيلة لغيره في سبيل تحقيق غاية".<sup>31</sup>

يذهب الباحث إلى أنّ العلة الغائية بحسب معناها الاصطلاحي في علم الكلام هو الغاية من إيجاد الشيء وهذه العلة الغائية تقابل الغائية الصورية أو القصدية وهي متقدمة على الفعل في الوجود العلمي متأخرة في الوجود الخارجي وهي قصد الفاعل من فعله، "أما الغائية المادية والداخلية والخارجية فإنّها تشابه إلى حد كبير دليل العناية أو الإتيان أو التقدير والإحكام، أو دليل النظام والتدبير أو الحكمة والتناسق ويقوم هذا الدليل بفروعه العديدة على ما يلاحظه الإنسان من سريان الدقة الكاملة والإتيان البديع في بناء الكون العجيب، وفي تراكيب أجزائه وذراته الدقيقة وتطابقها مع بعضها تطابقاً على أدق ما يمكن أنّ يتصور من معاني الدقة وهي تسير وفق نظام ترتيب دقيق متعاونة متألّفة في تحقيق غايات نوعية سامية ضمن ظروف وشروط دقيقة لو تخلف بعض منها اقل ما يمكن أنّ يتصوره الذهن من التخلف لما تحققت تلك الغايات، بل سرى الفساد إلى جميعها وهذا يدل أنّ لهذا الكون خالقاً ومدبراً".<sup>32</sup>

وأما مبدأ الغائية: "هو القول أنّ كل موجود فهو يفعل لغاية وفي هذا العالم الغاية الكلية ترتبط بها الغايات الجزئية، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بني عليه اثبات وجود الله بالدليل الغائي؛ لأنّك إذا قلت أنّ لكل موجود غاية، وأنّ جميع الأشياء منظمة ومرتبطة لغاية، وجب عن ذلك ضرورة أنّ يكون هنالك موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلها إلى غايته، وهذا الموجود العاقل هو الله تعالى وللغاية إزاء مبدأ الغائية موقفان أحدهما موقف القائلين بضرورته للعلم والآخر موقف القائلين بعدم الحاجة إليه إلا في الأفعال البشرية".<sup>33</sup>

يذهب الباحث إلى أنّ مبدأ الغائية يرادف من حيث المضمون والمعنى الحكمة الإلهية في هذا العالم كما مر سابقاً في تعريف الحكمة، ولابد من الإشارة إلى "أنّ المذهب الغائي: يقابل المذهب الآلي وتسمى به كل نظرية تقول بأنّ الأسباب

<sup>27</sup> ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، 190/3؛ المدخلي، الحكمة والتعليل، 24.

<sup>28</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (لبنان: دار الكتاب اللبناني-القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ت.)، 123/2.

<sup>29</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 124/2.

<sup>30</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 125/2.

<sup>31</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 123/2.

<sup>32</sup> ينظر: حاجي، عبد العزيز، تفسير آيات العقيدة (القاهرة: دار الصابوني، 2003/1424)، ط.1، 107/1؛ حبنكة، عبد الرحمن بن حسن، العقيدة الإسلامية وأسسها، (دمشق: دار القلم، 2004/1425)، ط.2، 128-131؛ براهين وأدلة إيمانية (دمشق: دار القلم، 1408)، ط.1، 177-188؛ البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيّات الكونية (دمشق: دار الفكر، 2003/1424)، ط.8، 91.

<sup>33</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 124/2.



الغائية لها مدخل في تعليل ظواهر الوجود ، فإذا اقتصر التعليل على تفسير ظواهر الحياة فقط سمي المذهب الغائي بالمذهب الحيوي أو الحيوية وهي القول بأن عمليات الكائن الحي العضوية تعتمد على القوة الموجهة نحو غاية معينة ، ولها دخل في تحقيق نموذج الكائن الحي أو صورته وإذا عم التعليل بالأسباب الغائية جميع ظواهر الوجود سمي المذهب الغائي بمذهب الغائية الكلية . والمقصود بالغائية الكلية إنَّ العالم بأسره جملة من العلاقات بين الغايات والوسائل.<sup>34</sup> "ومعظم الفلاسفة الذين يقولون بالعلل الغائية يذهبون إلى أنَّ كل ظاهرة من ظواهر هذا العالم جزء من مخطط عام وضعه صانع حكيم أو عقل مدبر، وسبب ذلك أنَّهم رأوا أنَّ بعض ظواهر الطبيعة تعمل على تحقيق غاية واحدة وأنَّ بعضها الآخر رتب ترتيباً محكماً في نظام معقول متفق مع حاجة كل موجود، كأنَّ كل شيء في العالم بقدر، وكأنَّ الغاية القصوى لهذا النظام تحقيق الخير في الوجود وقد اسرف بعضهم في تعليل الظواهر الطبيعية بالأسباب الغاية حتى نسبوا إلى الطبيعة مقاصد وغايات لا وجود لها إلا في اذهانهم."<sup>35</sup>

ويتلخص الذي ذُكر: بأنَّ الغرض والعلة الغائية ما لأجله إقدام الفاعل على فعله فهما بمعنى السبب الباعث على الفعل، والفرق بين الغرض والعلة اعتباري، بمعنى أنَّ السبب الباعث على الفعل إذا نسب للفاعل سمي غرضاً له، وإنَّ نسب إلى نفس الفعل سمي علة غائية لنفس الفعل، والفائدة والغاية أثر مترتب على الفعل على أنَّه ثمرة له ونتيجة فهما بمعنى واحد ويختلفان بالاعتبار، فالأثر المترتب على الفعل من جهة كونه ثمرة الشيء فاسمه فائدة، من جهة كونه في طرف الفعل فاسمه غاية فهما متحدان ذاتا ومختلفان اعتباراً.

"المصلحة والحكمة كل أثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الأحكام والنفع، فإنَّ لم يكن فيما ترتب على الفعل نفع فهو حكمة، لا مصلحة وكل من الحكمة والمصلحة اعم من الفائدة والغاية، فإنَّ كل ما يصدق عليه أنَّه حكمة ومصلحة يصدق عليه أنَّه فائدة وغاية دون العكس الكلي."<sup>36</sup> فبين الغاية والحكمة عموم وخصوص مطلق فكل حكمة غاية وليست كل غاية حكمة.

ويذهب الباحث مع الرأي الذي يقول بأنَّ "مصطلح الغائية يشمل العلاقة بين الغاية والمغيا، فالغاية، هي إرادة الله تعالى لتحقيق مصالح العباد، فأنزل الله تعالى الأديان وبعث الرسل، وأراد ذلك وأراد الله تعالى من خلق الخلق وأنواع المخلوقات حكم منها ما نعمله ومنها ما لا نعلمه؛ لأنَّه هو الحكيم الخبير اللطيف."<sup>37</sup>، ولكن ما هو المغيا؟ فيبين ابن قيم الجوزية ذلك فيقول: "المغيا هو أثر ذلك في الكون والأديان فجاء الكون متقناً محكماً يدل على إتقان الصانع في كل جزء من اجزائه التي تسير إلى غايات وفوائد معينة مسخرة للإنسان ولتحقيق شرع الله في هذا الكون جاءت الأديان متضمنة احكاماً، وتشريعاً ومراعية لمصالح العباد ولذلك جاءت أحكام الله تعالى معللة، والذي يفعل ذلك لا بد أن يكون له العلم التام والإرادة الكاملة، والقدرة المهيمنة على الكون كله وهذا يمثل الغائية المطلقة بجميع مفاهيمها."<sup>38</sup>

### 3. الغائية عند المتكلمين

<sup>34</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 124/2؛ الحنفي، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت.)، ط.2، 1/923،924

<sup>35</sup> ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 123/2؛ الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، ترجمة سمير كرم، مراجعة د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1974/1394)، ط.1، 323.

<sup>36</sup> ينظر: الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن، الحكم الشرعي بين النقل والعقل (بيروت: دار ابن حزم، 2006/1427)، 296.

<sup>37</sup> ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر، القضاء والقدر، إعداد: صالح أحمد الشامي (بيروت: المكتب الاسلامي، 2001/1422)، ط.1، 245-250.

<sup>38</sup> ابن قيم الجوزية، القضاء والقدر، 250.

### 1.3. الغائية عند المعتزلة

يبين شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار رأيه في هذه المسألة فيقول: "إنَّ الله سبحانه ابتدأ الخلق لعله يريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنَّه تعالى خلق الخلق لا لعله لما فيه من إيهام أنَّه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة وذلك ظاهر في الشاهد؛ لأنَّ الواحد إذا أراد النيل من غيره قال عنه: إنَّه يفعل الأفعال لا لعله ولا لمعنى، فيقوم هذا القول مقام أن يقول: إنَّه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إنَّ فلاناً يفعل أفعاله لعله صحيحة ولمعنى حسن."<sup>39</sup>

حيث "يذهب المعتزلة إلى وجوب وجود غرض وحكمة في أفعاله تعالى وقد دل الدليل على أنَّ الله تعالى حكيم، والحكيم مَنْ تكون أفعاله محكمة ومتقنة ولا يجوز أن يفعل فعلاً وليس فيه فائدة أو غاية، بل يجب أن يقصد صلاحاً ويريد غرضاً."<sup>40</sup> فالمعتزلة إنَّهم يذهبون إلى "وجوب تعليل احكام الله بمصالح راجعة إلى العباد فجميع احكام الله وأفعاله عندهم لغرض ومصلحة عائدة على خلقه؛ لأنَّ أفعال الله تعالى وأحكامه لو لم تكن معللة بالأغراض والمصالح لكان صدورها منه عبثاً يبتزها عنه، ولو كان التعليل جائزاً لا واجب لجاز خلو الأفعال عن الأغراض، والخلو عن الاغراض باطل، لاستلزامه العبث والسفه، وهو محال فلم يبق إلا القول بوجوب التعليل وهو الذي يتفق مع كمالات الله عز وجل."<sup>41</sup>

فالحكمة في رأي المعتزلة "ليست صفة له تعالى بل هي منفصلة عنه مخلوقة وهي ترجع إلى العباد ولا يعود لله تعالى حكم منها فالمقصود بالحكمة عندهم مراعاة مصالح الخلق وإحسانه إليهم والحكمة في الأمر جزء المكلفين بالثواب."<sup>42</sup> فالمعتزلة "يوجبون أن يفعل الله تعالى لغرض وحكمة وإلا كان فعله عبثاً وسفهاً وبناءً على مقتضى الحكمة أوجبوا عليه تعالى أموراً ومنعوا أموراً أخرى لمخالفتها لقانون الحكمة، فقد أوجب المعتزلة على الله فعل الصلاح وأوجب بعضهم الأصلح للعباد، وأوجبوا إثابة المطيع و معاقبة العاصي واللطف والعوض عن الآلام."<sup>43</sup>

### 2.3. الغائية عند الماتريدية

يذهب الماتريدية إلى أنَّ الحكمة لازمة لأفعال الله تعالى بمعنى أنَّ الحكمة تترتب على أفعال الله تعالى على سبيل اللزوم أي بمعنى أنَّه لا يجوز الانفكاك بين الحكمة و أفعاله تعالى تفضلاً من الله وليس وجوباً عليه، يقول الشيخ عبدالرحيم شيخ زاده: "الفريضة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى: ذهب المشايخ من الحنفية إلى أنَّ أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً."<sup>44</sup> ويقول الكليني: "ذهب أكثر الماتريدية إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه إلى أنَّ تعليل أفعاله تعالى معلوم قطعاً وعليه القياس."<sup>45</sup>

وبهذا يظهر أنَّ الماتريدية ايضاً يقولون بتعليل أفعال الله تعالى وأنَّ فيها حكمة وغاية وهذه الحكمة ملازمة لأفعاله تفضلاً لا وجوباً كالمعتزلة ولا بد من الاشارة إلى أنَّ الماتريدية ينفون الغرض عن الله تعالى بمعنى أنَّ الغرض من الفعل

<sup>39</sup> القاضي عبد الجبار، المغني، 92/11.

<sup>40</sup> ينظر: الشهرستاني، ابو الفتح محمد عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق: احمد فريد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425)، ط1، 223-224.

<sup>41</sup> ينظر: الدواني، شرح العقائد العضدية، 206/2؛ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، 508.

<sup>42</sup> ينظر: الشهرستاني، نهاية الاقدام، 222.

<sup>43</sup> ينظر: الكمال بن الهمام، المسامرة، 157.

<sup>44</sup> شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي المؤيد، نظم الفراند في الخلاف بين الاشعرية والماتريدية (القاهرة: المطبعة الأدبية، د.ت.)، 27.

<sup>45</sup> الكليني، حاشيته على شرح الدواني، 208/2.

يرجع إلى فائدة الفاعل ويذهبون إلى اثبات الحكمة، و يقول الأمام الماتريدي: "قال تعالى: { وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ }<sup>46</sup> أي: حاجة نفسه ومنفعة نفسه، لا لمنفعة أو حاجة لله تعالى." <sup>47</sup>يقول الكمال بن الهمام: "ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما، وأن الحكمة التي ظهرت في فعل الله تعالى أو لم يدركها العباد وليست بمعنى أنه تعالى له غرضاً هذا إن فسر الغرض بفائدة ترجع إلى الفاعل فإن فعله تعالى وخلقه العالي لا يعطل بالأغراض؛ لأن الغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الغاية بذلك الغرض؛ لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغنى عن كل شيء وقد قال تعالى: { وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ }<sup>48</sup> وإن فسر الغرض بفائدة ترجع إلى غيره تعالى كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه فقد تنفي ايضاً ارادته من الفعل نظراً إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل؛ لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من الفعل نظراً إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور." <sup>49</sup>

والحكمة على هذا التفسير اعم من الغرض؛ "لأنها إذا نفيت ارادتها من الفعل سميت غرضاً وإن كانت مرادة في الفعل فهي حكمة لا غرضاً، وأما أحكامه سبحانه فمعللة بالمصالح ودرء المفسدات عند الفقهاء على ما يعرف في اصول الفقه في ابواب القياس." <sup>50</sup>، وعلى هذا فالماتريدي يثبتون أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح التي تعود إلى العباد كما أن أفعاله تعالى وخلقه تظهر في حكمته سبحانه وتعالى ولكن الله تعالى لا يحمله غرض على فعل شيء والحكمة والمصلحة ترجع إلى الخلق وليس له تعالى وأن أفعاله تلازمها الحكمة تفضلاً لا وجوباً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الماتريدي قد بينوا بأن الحكمة بما له عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة يقول ابو المعين النسفي: "الحكمة ما له عاقبة حميدة والسفه ما ليس له عاقبة حميدة فلم قلت إنّه ليس لتخليق الكفر عاقبة حميدة، وبم عرفتم خلوها عنها لأجل أنكم لم تقفوا على ما فيه من جهة الحكمة، وما لا تقفون عليه لا يكون حكمة فإن قالوا: نعم بأن عنادهم، اذ لا وقوف لهم بعقولهم على كثير من الحكم البشر فضلاً عن الحكم الربوبية، وإن قالوا: من الجائر أن يكون حكمة لا نفق عليها، قلنا فلم نكرتم أن يكون الله تعالى في تخليق الكفر والمعاصي حكمة قصرت عنها عقولهم الضعيفة." <sup>51</sup>

يذهب الباحث إلى أنه من خلال قول ابي المعين النسفي بأن الله يوصف بالحكمة فأفعاله تعالى التي ظاهرها شر لها غاية حميدة، ونلمح إلى أن النسفي هنا كان أكثر دقة ووضوحاً في بيان الغائية أو الغاية من أفعال الله تعالى علماً أن الغاية الحميدة التي تكون نتيجة أفعال الله الحكيم هي تترتب على الفعل وليس باعتماداً أو غرضاً يرجع إلى الفاعل جل جلاله وهذا هو مفهوم ومعنى التعليل والحكمة والغاية لدى الماتريدي.

ويوضح الأمام الماتريدي أن في خلق الأشياء التي يراها الناس ضارة يوجد غاية وحكمة من وراءها فيقول: "الحكمة في خلق الجواهر الضارة الحكمة في خلق الحيات والجواهر الضارة وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية على ما سبق القول في لزوم الحكمة لكل شيء من الوجه الذي خلقه الله وإن لم يعرف مايتها يكون من وجوه

<sup>46</sup> سورة العنكبوت، الآية، 6.

<sup>47</sup>الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1426)، ط.1، 8/209.

<sup>48</sup> سورة العنكبوت، الآية، 6.

<sup>49</sup> الكمال بن الهمام، المسامرة، 184.

<sup>50</sup> ينظر: الكمال بن الهمام، المسامرة، 184-185.

<sup>51</sup> ابو المعين النسفي، ميمون بن محمد، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: احمد فريد المزيدي (لبنان: دار الكتب العلمية، 2007/1428)، 58.

المحنة بالضرار والنافع الحاضرين ليعلم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية إذ الخلق جبلوا على قصد العواقب في الأفعال فجعل لها مثالا من العيان لتتصور الموعود في الأوهام فيسهل به السبيل والله الموفق.<sup>52</sup>

### 3.3. الغائية عند الاشاعرة

يذهب الاشاعرة إلى أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات وإنما بمحض الإرادة والمشينة ودون أن يكون الحكم متوقفاً على فعله ولا يكون للفعل باعث. ويقول الامام الاشعري: "ولا لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك ولا مأمور ولا منهى."<sup>53</sup> قال الباقلاني: "باب في أن صنع الله للعالم ليس لغرض فإن قال قائل: فهل تقولون إن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداع دعاه إلى فعله، ومحرك حركة، و باعث بعثه وغرض أزعجه، وخاطر اقتضى وجود الحوادث منه، أم صنعه لا لشيء مما سألت عنه قيل له: أنه صنع العالم لا لشيء مما سألت عنه."<sup>54</sup> وبين الشهرستاني: "إن أهل الحق يذهبون إلى أن الله تعالى خلق العالم بالذي فيه وخلق الجواهر والأعراض وأنواع المخلوقات ولم تحمله على ذلك الفعل علة، سواء كان تقدير تلك العلة أنها نافعة له أو غير نافعة له، فالله ليس من صفاته أنه يقبل النفع والضرر أو كان تقدير تلك العلة نافعة للخلق فليس هناك باعث يبعثه على الفعل ولا يوجد حامل ولا غرض له في أفعاله بل علة كل شيء خلقه و صنعه وليس هناك علة لخلقه وصنعه."<sup>55</sup>

وبيين الأمدي أن رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله غير واجب فيقول: "مذهب أهل الحق أن رعاية الحكمة، والغرض في أفعال الله تعالى غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء، ولا تركه."<sup>56</sup> ونفي الغرض والهدف والعلل في أفعال الله تعالى لا يعني عدم وجود وترتب حكم ومصالح على أفعاله تعالى ولكنها ليست مقصودة بل هي مترتبة أو ناتجة من الفعل وحاصلة عقبيه، وبيين الأمدي رأيه فيقول: "بأننا لا ننكر أن الله تعالى أفعاله حكيمة ولكن ذلك يتحقق في الإتيان في صنعه وتحققه بحسب إرادته وعلمه به، ولا يعتمد ذلك على وجود غرض وغاية في فعله والعبث إنما يلزم في فعله بانتفاء الغرض فيه لو كان فعله مما يطلب فيه بالغرض وهو محل النزاع وتقبيح صدور ما لا غرض فيه من الباربي تعالى فمبني على قولهم الفاسد بالتحسين والتقبيح الذاتي وقياس الغائب على الشاهد."<sup>57</sup>

وبيين الشريف الجرجاني في معرض رده على المعتزلة فيقول: "إن أفعاله مشتملة على حكم ومصالح وإن الشيء يكون عبثاً إذا لا يوجد فيه فوائد ولا منافع وأفعال الله تعالى متقنة و محكمة وتحتوي على ومصالح و حكم كثيرة ترجع الى مخلوقاته تعالى، لكنها لا تكون اسباباً على فعله وليست عللاً لفاعليته، فلا يستكمل بها حتى تكون اغراضاً له فهي ليست عللاً غائية لأفعاله ، بل فيها منافع لأفعاله وغايات وآثار تترتب عليها، فليس هناك ما يلزم أن يكون شيء من أفعاله خالياً

<sup>52</sup>الماتريدي، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.)، 108.  
<sup>53</sup> الاشعري، علي بن إسماعيل، رسالة إلى أهل النغر، تحقيق: عبدالله شاكر محمد الجنيدى (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002/1422)، ط.2، 136/1.  
<sup>54</sup> الباقلاني، ابو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين احمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/1407)، ط.1، 50/1؛ ينظر: الجرجاني، شرح المواقف (لبنان: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، ط.1، 228-224/8.  
<sup>55</sup> ينظر: الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، 222؛ الارموي، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم، الرسالة التسعينية في الاصول الدينية، تحقيق: عبد النصير احمد الشافعي المليباري (القاهرة: دار البصائر، 2009/1430)، ط.1، 76-77.  
<sup>56</sup> الأمدي، أباكار الافكار في اصول الدين، تحقيق: احمد فريد (لبنان: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، ط.1، 580/1؛ ينظر: الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، الاربعين في اصول الدين، تحقيق: احمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، 2004/1425)، ط.1، 240/1.  
<sup>57</sup> ينظر: الأمدي، اباكار الافكار، 586/1.

عن الفوائد أو عبثاً ، وما جاء من ظواهر النصوص التي تدل على وجود التعليل في أفعاله تعالى فيحمل على المنفعة والغاية دون العلة الغائية والغرض.<sup>58</sup>

فنرى أنَّ الأشاعرة يثبتون الحكمة في أفعاله تعالى ولكنهم ينفون الوجوب على الله تعالى وكذلك ينفون أنَّ يحمله غرض أو دافع على خلق الخلق أو أي فعل معين بل الحكمة والإتقان الموجود في صنعه وخلقها، ما هي إلا آثار علمه وإرادته وقدرته كما اثبتوا أنَّ أفعال الله تعالى لها غاية ومنفعة.

إنَّ الأشاعرة تختلف آراءهم في مسألة التعليل ووجود الحكمة في أفعاله تعالى وكذلك فهم العلماء لآراء الأشاعرة في هذه المسألة مختلف أيضاً، ولذلك يجب بيان مذهب الأشاعرة وآرائهم المختلفة في مسألة تعليل أفعال الله تعالى وحكمته ومذهبهم يتمحور في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: يذهب الى أنَّ الأشاعرة لا يذهبون الى القول بالتعليل لا جوازاً ولا وجوباً سواء التعليل الذي هو بمعنى الاغراض والغايات أم الحكم والمصالح ، ويرد السبكي على دعوى أنَّ الأحكام شرعت معللة بالمصالح اجماعاً، فيقول: "وقد ادعى بعضهم الإجماع على أنَّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد قال وذلك إما بطريق الوجوب عند المعتزلة أو الإحسان عند الفقهاء من أهل السنة وهذه الدعوى باطلة؛ لأنَّ المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين والمسألة من مسائل علمهم وقد قالوا لا يجوز أنَّ تتعل أفعال الله تعالى؛ لأنَّ من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض يعود إليه أم إلى الغير وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره ويتعالى الله سبحانه عن ذلك."<sup>59</sup> ويرى الدكتور الصادق الغرياني: "أنَّ تصوير مذهب الأشاعرة على هذا الشكل غير مسلم، لأنَّه يلزم منه أن يكون الأشاعرة ممن ينكرون القياس في الشرع؛ لأنَّ القياس يقوم على التعليل اساساً مع أنَّه لم يعرف عنهم ذلك، واذ قيل أنَّهم يجعلون العلة في القياس مجرد علامة وأمانة، وليست باعثاً ولا مؤثراً أقول وكيف صح لهم تقسيمها الى مناسب وغير مناسب والمناسب إلى ملائم ومؤثر... الخ."<sup>60</sup>

ويبين محمد أمين (أمير بادشاه) "بأنَّ الحق أنَّ تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك."<sup>61</sup>، ومن هنا فإنَّ الأشاعرة لا ينكرون التعليل بالمصالح بل نفوا التعليل بالأغراض؛ لأنَّهم لم ينكروا وجود الحكم والمصالح في أفعال الله تعالى، ويشرح الأزميري كلام ملا خسرو الذي "يبين بأنَّ العلة الشرعية لا تتخلف عن الحكم فأوضح الأزميري بأنَّ الشرع نسب الاحكام الى العلل ولكن في الحقيقة الموجب هو الله تعالى وإيجابه خفي نعجز عن إدراكه لذلك أوجد الشرع العلل ونسب إليها الأحكام."<sup>62</sup>

الرأي الثاني: "إنَّ الأشاعرة لا يذهبون إلى القول بتعليل الأحكام مع القول بأنَّها تحتوي على حكم ومصالح راجعة للعباد، فهم يبينون إنَّ الحكم والمصالح تترتب على الأحكام وتوجد بعدها نتيجة؛ لأنَّها مشروعة لأجلها معللة بها."<sup>63</sup>، "لا بد على هذا القول أن تكون الحكم والمصالح مرادة للشارع ومعلومة له ابتداءً؛ لأنَّ خلاف ذلك محال، ولا يسع أي مسلم أن

<sup>58</sup> الجرجاني، شرح المواقف، 227/8.

<sup>59</sup> ينظر: السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، الابهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416)، 62/2.

<sup>60</sup> ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 302.

<sup>61</sup> ينظر: أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 304-305.

<sup>62</sup> ينظر: الأزميري، محمد بن ولي، حاشية الأزميري على مرآة الأصول (القاهرة: مطبعة بولاق، 1846/1262)، 400/2.

<sup>63</sup> ينظر: الجرجاني، شرح المواقف، 227/8؛ الأمدي، نهاية الاقدام، 24.

يقول به وبذلك يكون هذا التفسير لمذهب الاشاعرة مخالف لما دلت عليه ظواهر النصوص من تعليل الأحكام وهو بعيد التصور فكيف يصح القول بأن الأحكام مشتملة على مصالح وحكم، مع الاعتراف بأن هذه المصالح مقصودة للشارع ابتداء، ثم يقال إنَّها حصلت بعد ايجاد الأحكام ثمرة ونتيجة أشبه ما تكون بالأمر الاتفاقي فقصدتها يدل على أنَّها مقصودة للتشريع، وهذا هو معنى التعليل.<sup>64</sup>

"إذا كان الذي دعا إلى توجيه قول الاشاعرة بما سبق خوفهم من التصريح بالتعليل؛ لأنَّه يوهم استكمالته تعالى بما وقع التعليل به من مصالح، فإنَّ هذا وارد بمجرد القول أنَّ هذه المصالح مقصودة للشارع ومعلومة له ولو لم يصرحوا بالتعليل، وكونها مقصودة ومعلومة مما لا يصح أن ينكره أحد؛ لأنَّه لا يقع في ملكه تعالى ما لا يريد ولا ضرر على عقيدة الاشاعرة أن تكون الأحكام شرعت ابتداء لمصالح عائدة على العباد وأنَّها معللة بها، وإيهام استكمالته تعالى بذلك يرد لو كان شيء منها عائداً إليه سبحانه، أما وأنَّها عائدة على العباد، فإنَّ استكمالته بها غير وارد بل هي فرع كمالته التي لا تنتهي، فإنَّ من اتصف بأقصى الكمالات لا يحكم لغير حكمه، ومن اتصف بأكمل صفات الرحمة والجلود من شأن أحكامه أن تكون لمصالح راجعة إلى عباده، فالقول بوقوع التعليل، وهو الأقرب لنصوص الشريعة ومقاصدها.<sup>65</sup>، وذكر التفتازاني: "إنَّ مذهب الأشاعرة يفهم من بعض أدلته أنَّ التعليل غير جائز وبعضها يفهم منه أنَّه غير واجب، بل جائز، قال وهذا أقرب؛ لأنَّ تعليل بعض الأفعال سمة شرعية الأحكام مما تشهد به النصوص."<sup>66</sup>

الرأي الثالث: إنَّ الاشاعرة يذهبون الى أنَّ أحكام الله معللة بالمصالح لا بالأغراض، من باب الجواز لا الوجوب فالممنوع شيئان: القول بالإيجاب والتعبير بلفظ الغرض، وهذا الرأي وإن كان ما يشتهر عن الفقهاء فهو نفسه مذهب الأشاعرة أو أغلبهم وذلك للأدلة التالية:

أولاً: الاجماع الذي نقله غير واحد كالأمدي وغيره على أنَّ الله شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده تفضلاً، قال الأمدي: "إنَّ الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر."<sup>67</sup> ويقول التفتازاني: "لأنَّ تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما تشهد به النصوص، ويكاد يقع عليه الاجماع، وبه يثبت القياس."<sup>68</sup>

ثانياً: "إن القول بأنَّ جواز تعليل الأحكام مذهب الاشاعرة هو الذي يتفق مع اصولهم؛ لأنَّهم إنَّما منعوا وجوب التعليل؛ لأنَّ فيه شيئاً من معنى الالتزام والحتمية على الله تعالى، وهذا الإلزام يرد عليهم إذا قالوا إنَّ التعليل غير جائز، لما في ذلك من معنى الالتزام على الله بعدم جوازه، وهو الذي فروا منه، قال الكرمانلي: والصواب في قول الاشاعرة: أنَّهم يمنعون الوجوب لا الجواز؛ لأنَّ قاعدة عدم وجوب الشيء عليه تقتضي ذلك، إذ لو كان الممنوع جواز التعليل لكان ترك التعليل واجباً، فيلزم الوجوب على الله تعالى وهو باطل."<sup>69</sup>

ثالثاً: "التصريح بأنَّ الاشاعرة إنَّما ينكرون التعليل بالأغراض، وبأنَّهم خالفوا المعتزلة في مسألة الوجوب، ومعنى هذا أنَّهم يقولون بالتعليل بالمصالح تفضل فالمنفي لدى الاشاعرة أمران، الأول: وجوب التعليل لا جوازه، والثاني: تجنب

<sup>64</sup> ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين القول والعقل، 303.

<sup>65</sup> ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين القول والعقل، 304-303.

<sup>66</sup> التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد، شرح المقاصد في علم الكلام (باكستان: دار المعارف النعمانية، 1401هـ-1981)، 7/2.

<sup>67</sup> الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (دمشق: المكتب الإسلامي، دبت)، 168/4.

<sup>68</sup> التفتازاني، شرح المقاصد، 157/2.

<sup>69</sup> ينظر: الأزميري، حاشية المرأة، 302/2؛ الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 380.

التسمية بالأغراض والعلل الغائية ويذهبون إلى تسمية ذلك التعليل بالحكم والمصالح وهو ما نلاحظه في الكلمات والعبارات التي تصور مذهب الأشاعرة.<sup>70</sup> قال التفتازاني: "ولا تعلل أفعاله بالأغراض خلافاً للمعتزلة... والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر الامر الذي يدل على أنهم لا يذهبون إلى المنع بالتعليل بالمصالح التي ربطها الشارع بالأحكام."<sup>71</sup>

رابعاً: المشهور عن الفقهاء قولهم بأن الأحكام إنما جاءت لرعاية مصالح العباد في الدنيا ولآخرة، فبين الأمدي: "انعتاد الاجماع على امتناع خلو الأحكام الشرعية من الحكم، سواء كانت ظاهرة لنا أو لم تكن ظاهرة."<sup>72</sup>، والكثير من الفقهاء من أصحاب الامام مالك والشافعي هم من الأشاعرة والاشاعرة ليسوا أبا الحسن الأشعري، وإنما كل الذي سار على اصوله في الاعتقاد من فقهاء، ومتكلمين فالأشعري نفسه بين: "أن كل من يذهب إلى القول بالقياس يلزمه القول بالتعليل."<sup>73</sup>، و"إذا كان هناك من يصرح بأن الاشاعرة لا يقولون بالتعليل، أو أن بعضهم يتوقف في تسمية رعاية المصالح تعليلاً عند الاشاعرة، فهو من باب التحوط في اطلاق الالفاظ التي قد تكون موهمة، وإلا فأنهم يحققون معنى ومفهوم التعليل وإن لم يسموه تعليلاً."<sup>74</sup>

"وبناءً على ما ذكر يكون الاتجاه الثالث لتصوير مذهب الأشاعرة هو الراجح وهذا الاتجاه عند الاشاعرة موافق لمعنى التعليل عند المعتزلة إلا أن المعتزلة عبروا عنه بالعرض والآخرين كان تعبيرهم عنه بمراعاة الحكمة والمصلحة، ولا يقدح في هذا الاتفاق أن كتب الكلام والأصول عندما تصور مذهب الاشاعرة تنبراً من الغرض وتنسبه للمعتزلة الامر الذي يشعر بالبعد بين المذهبين فإن سبب ذلك يرجع إلى تفسيرها لمعنى الغرض كما بينه صاحب التحرير، فمن تبرأ منه فسره بالمنفعة العائدة على الفاعل، ولا ينبغي أن ينازع فيه ومن قال به فسره بالمنفعة العائدة إلى العباد وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه والأقرب أنه لفظي مبني على معنى الغرض."<sup>75</sup>، فلا يوجد فرق بين المعتزلة وغيرهم في مسألة التعليل غير القول بوجوب رعاية مصالح العباد، وبيّن الباجوري: "بأن الوجوب الذي أساسه العقل هو المنفي وأما الوجوب الذي أساسه الشرع فهو ثابت وليس منفي."<sup>76</sup>، فالمعتزلة أوجبوا وجوباً عقلياً رعاية مصالح العباد والأشاعرة والماتريدية أوجبوه وجوباً شرعياً؛ لأن الله قد أخبرنا بأنه حكيم وأفعاله محكمة وأنه يراعي مصالح عباده وأنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر... الخ فأخبره لا تتخلف أبداً.

### الخاتمة وأبرز النتائج

1- مفهوم الغائية هو ما يعطي للعالم تفسيراً غيبياً، وهو أن العالم لم يخلق عبثاً وأن خالقه هو الله سبحانه وتعالى، وقد تم خلق وإنشاء الكون لغايات مختلفة تلتقي في غايات أعظم وأكبر حتى تصل إلى هدف واحد، وهو عبادة الله تعالى وبناء الكون.

<sup>70</sup> ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 306.

<sup>71</sup> التفتازاني، شرح المقاصد، 160/2؛ ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 306.

<sup>72</sup> الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 176/2؛ ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 307.

<sup>73</sup> ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ط.3، 160/2.

<sup>74</sup> ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 308.

<sup>75</sup> ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، 304/3؛ ينظر: الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، 309.

<sup>76</sup> ينظر: الباجوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد، حاشية على السنوسية (مصر: طبعة المتقدم، 1901/1319)، 41.

- 2-تنوع الرأي تجاهه الغائية عند علماء الكلام وبدأ المتكلمون في معالجة الغائية وقضاياها في أصولهم الكلامية وقواعدهم الخاصة فخرّجوا مسائل كلامية مستندين على مفهوم الغائية.
- 3- أثبت المعتزلة أنّ أفعال الله تعالى يجب أن تكون فيها هدفاً ورضاً وغاية.
- 4- لقد أثبتت الماتريدية الغاية والحكمة ولكنهم لا يوجبون على الله شيء.
- 5- نفى الاشاعرة ظاهراً الغرض والغاية في أفعال الله تعالى؛ لأنّ الله لا يحتاج لأي شيء ولا يكتمل بشيء وهذا الظاهر في مذهبهم وملخص الأقوال عند علمائهم.
- 6- عند التحقيق والبحث في رأي الاشاعرة يتبين أنّهم يقولون بالحكمة في أفعال الله تعالى، فقد اثبتوا التعليل والعلّة الفقهية لأحكامه تعالى وإنّ اختلاف الاسم فهو إثبات للغائية.
- 7- اتفق المتكلمون على أنّ النفع والمنفعة تعود فقط إلى العباد ولا تعود إلى الله تعالى فهو الغني عن العالمين، وأنّ أفعال الله تعالى لا تخلو عن الغاية والمصلحة والحكمة ولكنه تعالى لا يكتمل بهذه الغاية.



**KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Celâleddîn ed-Devvânî 'alâ Akîdeti'l- 'Aduđiyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322/1905.
- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî. *Risâletü't-tevhîd*, Kahire: Dârun'n-nasr, 1996.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî uşûlü'l-ehkâm*. thk. Abdürrezâk Afîfî. 4 Cilt. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Mübîn fî me'ânî elfâzî'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2005.
- Bâcurî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ Senûsiyye*. 4 Cilt. b.y.: 1319/1901.
- Bâkılânî, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Kübre'l-yakîniyyâti'l-kevniyye*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1424/2003.
- Celâlüddin ed-Dîvânî, Muhammed b. Es'ad. *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Aduđiyye*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1316/1899.
- Cemîl Salîba. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-Lübnânî, Kahire:Dâru'l-kitâbi'l-Mısırî, ts.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Şihâh Tâcü'l-luga. Şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 3. Basım. 1404/1984.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Irak: Dâru's-suûni's-sekâfiyye el-âmme, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1988.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîru't-tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ermevî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdurrahîm. *er-Risâletü't-tis'iniyye fi'l-usûli'd-dîniyye*. thk. Abdünnasîr Ahmed eş-Şâfiî el-Milyebêrî. Kahire: Dâru'l-besâir, 1430/2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Risâle ilâ ehli's-Segr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî. el-Medîne el-Münevvere: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem. 1422/2002.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: Dâru ihyâ türâsi'l-Arabî, 3. Basım, ts.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 17 Cilt. b.y.: el-Müessesetü'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Fahredden er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Erba'în fi' usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1425/2004.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire: Dâru'l-Besâir, 1430/2009.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye Gelenbevî 'alâ şerhi'l-'Aķā'idü'l-'Ađudiyye*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa Osmâniyye, 1316/1899.
- Giryânî, es-Sâdik b. Abdurrahmân, *el-Hükmü's-Şer'î beyne'n-naķl ve'l-aķl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Hâcî, Abdülazîz. *Tefsîru âyâti'l-'aķide*. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1424/2003.
- Hafnî, Abdülmünım. *Mevsû'atü'l-felsefeti ve'l-felâsife*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, 2. Basım, ts.
- Hebenneka, Abdurrahmân b. Hüseyin, *Berâhîn ve edilleti'l-îmân*. b.y: Dâru'l-Kalem, 1408/1987.

- Hebenneka, Abdurrahmân b. Hüseyin. *el- 'Aķidetü'l-İslâmiyye ve üsesühê*, 2 Cilt. b.y: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1425/2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşķî el-Hanbelî. *el-Kazâ' ve'l-ķader*. thk. Sâlih Ahmed eř-Şâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l- 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahmân Muhammed. 35 Cilt. el-Medînetü'l-Münevver: Mecmeu'l-Melik Fehd litabâti'l-Mushafi's-Şerîf, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn *Minhâcü's-sünne fî naķzı kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Müessese Kurtuba, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Müsâmera şerhu'l -Müsâyere fî'l- 'akâ'idi'l-münciye fî'l-âhire*. thk. Kemâleddîn el-Kârî - Izzeddîn Ma'mîş. Sayda-Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî. *Kitâbu'l-mevâķif*. thk. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî. *Meķâli'u'l-enzâr alâ metni Tavâli'u'l-envâr*. Mısır: Dâru'l-kütübî, ts.
- İzmirî, Muhammed b. Velî. *Hâşiyetü'l-İzmirî alâ Mirâti'l-Uşûl*. 2 Cilt. b.y.: Matbaa' Bulak, 2. Basım, 1262/1846.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muĝnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl*. thk. Hadr Muhammed Benhâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2011.
- Mecmûatün mine'l-ulemâi ve'l-bâhisîn. *el-Mevsû'atü'l- 'Arabiyye el-müeyssere*. 7 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- Mecmûatün mine'l-ulemâi ve'l-felsefiyyîn es-Sufiyyetiyyîn. *el-Mecmûatü'l-felsefiyye*. çev. Semîr Kerem. Beyrut: Dâru't-talîa, 1394/1974.

- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr, “Kitâbü’t-Tevhîd”, thk. Fethullah Halîf, Daru’l-Câmiâi’l-Mısriyye,
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr, *Te’vilâtü Ehl-i Sünne*. 10 Cilt, thk. Mecdî Beslûm, 1. Baskı, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, Lübnan, 1426/2005.
- Medhalî, Muhammed Rebî’. *el-hikme ve’t-t’alîl fî ef ‘âli’llâh*. el-Cîze, Hicr, ts.
- Nekerî, Abdünnebî el-Ahmed. *Câmiu’l-Ulûm fî İştîlâhâti’l-fünûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2000.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid. *et-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1428/2007.
- Subkî, Ebü’l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *el-İbtihâc fî şerhi’l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1416/1995.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Mu’cemü mekâlîdi’l-ulûm fî’l-hudûd ve’r-rüsûm*. thk. Muhammed İbrâhîm Ubâde. Mısır: Mektebetü’l-âdâb, 1424/2004.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keâm*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1425/2004.
- Şeyhzâde, Abdürrahim. *Nazmü’l-ferâ’id fî’l-hilâf beyne’l-Mâtürîdiyye ve’l-Eş’ariyye*. Kahire: Matbaatü’l-edebîyye, ts.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Makâşid fî İlmi’l-Kelâm*. 2 Cilt. Pakistan: Dâru’l-Maârifî’n-Nu’mâniyye, 1401/1981.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü’l-‘arûs min cevêhiri’l-Ķâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru hidâye, ts.

## **HÂKİM TARİHİ'NDE YER ALAN TARİH MANZÛMELERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME<sup>1</sup>**

AN ANALYSIS OF THE HISTORY POEMS IN *HAKIM HISTORY*

**Duygu KAYALIK ŞAHİN**

Arş. Gör., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye  
Research Assistant, Bartın University, Faculty of Religious Sciences, Bartın/Turkey

[dkayalik@bartin.edu.tr](mailto:dkayalik@bartin.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-9619-633X](https://orcid.org/0000-0002-9619-633X)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 13 Mart /March 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 10 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Kayalık Şahin, Duygu. “Hâkim Tarihi’nde Yer Alan Tarih Manzûmeleri Üzerine Bir İnceleme”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 125-173.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<sup>1</sup> Bu çalışma, hazırlanmakta olan *Vak'anüvis Tarihlerinde Edebî Muhtevâ* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## ÖZ

18. yüzyıl vak'anüvislerinden Hâkim Efendi, 1752-1766 meydana gelen olayları kaleme aldığı iki ciltlik *Tarih*'inde, kimi zaman anlatısında öne sürdüğü görüşü desteklemek ve pekiştirmek kimi zaman da şiirin gücünden ve uyandırdığı müzikaliteden faydalanarak okuru etkileyebilmek amacıyla manzûmelere yer vermiştir. Şair tezkirelerinde, şairliği ve bilhassa yazdığı tarih manzûmeleri ile 18. yüzyılın öne çıkan isimlerinden biri olarak zikredilen Hâkim Efendi *Tarih*'inde, büyük çoğunluğu kendisine ait olmak üzere pek çok tarih manzûmesine yer vermiştir. Hâkim Efendi'nin nesir üslûbunun öne çıkan özelliklerinden biri olarak diğer vak'anüvislere kıyasla kendisine ait divanında yer almayan tarih manzûmelerine eserinde sıklıkla yer vermesi, *Tarih*'ini diğer vak'anüvis tarihlerinden edebî mirasa katkı bakımından ayırdığı muhakkaktır. Bu makalede, *Hâkim Tarihi*'nde yer alan tarih manzûmeleri incelenecektir. Çalışmamızda öncelikle Hâkim Efendi ve tarih düşürme hakkında bilgi verilecektir. Ardından 75 tarih manzûmesi aidiyet, dil, şekil, tür ve muhtevâ yönünden incelenecektir. Bu manzûmelerden hareketle, *Hâkim Tarihi*'nin bir tarih kitabı olmasına rağmen edebiyat disiplini içerisindeki konumu üzerinde farkındalık oluşturmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Hâkim Efendi, Hâkim Tarihi, Vak'anüvis, Tarih Düşürme, Tarih Manzûmeleri.

## ABSTRACT

Hakim, one of the 18th century historians, in his *History* he has written out for explaining the events occurred in 1752-1766, included poem citations sometimes in order to support and reinforce his view in his narrative, sometimes in order to influence the reader by using the power of the poetry and the musicality it evoked. In his *History*, Hakim, who was mentioned in collection of biographies of poems as one of the prominent names of the 18th century with his poetry and especially his history poems, included many historical poems, the majority of which belonged to him. As one of the prominent characteristics of the prose style of Hakim, his frequent inclusion of history poems, which are not included in his collected poems, compared to other historians is a certainty that he distinguished his *History* from other historian histories in terms of contribution to literary heritage. In this article, the history poems in *Hakim's History* will be examined. In our study, first of all, information will be given about Hâkim and chronogram. Then, 75 history poems will be examined in terms of belonging, language, shape, genre, centroid and content. Based on these poems, although the *Hakim's History* is a history book, it will be tried to raise awareness on its position in the discipline of literature.

**Keywords:** Literature, Hakim, Hakim History, Vak'anüvis, Chronogram, History Poems.

## GİRİŞ

18. yüzyıl başlarında teşekkül ettiği kabul gören vak'anüvîslük kurumuna bağlı olan vak'anüvîsler, yaşanan hâdiseleri ve devrin önde gelen isimlerin faaliyetlerini yazmakla görevli resmî tarihçilerdir. Genel bir kanıyla Na'imâ'nın (ö. 1716) bu göreve atanmasıyla başladığı kabul gören bu kurum, 19. yüzyılda son vak'anüvîs olan Abdurrahman Şeref Efendi ile devrin getirdiği şartlar sebebiyle sona ermiştir. Kimi zaman aynı isimlerin birden fazla bu göreve atanmasıyla iki yüz yıl boyunca varlığını sürdüren vak'anüvîslük kurumunda, 30 vak'anüvîs görev almıştır. Bu vak'anüvîsler çoğunlukla inşa ve şiir sanatında mahâret sahibi olan kişiler arasından seçilmişlerdir. Çoğu zaman kendilerinden önce atanmış olan vak'anüvîslerin bıraktığı yerden tarihsel süreci yazmayı devam ettiren vak'anüvîsler, devrin nesir anlayışına paralel olarak eserlerini kurgulamışlardır. Bu sebeple, temelde mensûr metin olmak üzere çeşitli edebî mâhiyetteki alıntılarla birlikte özellikle manzûme alıntılarına başvurmuşlardır.

### 1. Hâkim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

1753-1766 yılları arasında vak'anüvîs olarak görev yapmış olan Hâkim Efendi, devletin 11. vak'anüvîsidir. Kendisinden önce görevde bulunan İzzî Efendi'nin bıraktığı 1752 yılından itibaren Sultân I. Mahmûd'un saltanatının son bir senesini, Sultân III. Osmân'ın üç senesini ve Sultân III. Mustafa'nın ise ilk on yılını kapsayan olayları kaleme almaya başlayan Hâkim Efendi'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Kaynaklarda, doğum yerinin İstanbul olduğu, babasının İstanbul Gedikpaşa Mahallesi Cami'i imamı Bıçakçızâde Emir Çelebi diye bilinen Seyyid Halil Efendi olduğu yazılmaktadır. Arapça ve Farsça dil eğitimi başta olmak üzere çeşitli ilimlerin eğitimlerini, "üstâdım" olarak zikrettiği Yanyalı Esad Efendi'den (ö. 1143/1731) almıştır. Devrin önde gelen isimlerinden Bursalı İsmail Hakkı Efendi ve Hasan Sezâî Efendi'den de dersler alan Hâkim Efendi, Sadrazam Mektubculuğu Halifeliği, Tersâne-i 'âmire Riyâset Vekâleti, Haslar Mukata'ası, Cebeciler Kitâbeti, Sipâh Kitâbeti ve Küçük Rûznâmecilik görevlerinde de bulunmuştur. Ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı tarihler yer almakla birlikte çoğunda 1770 tarihi ortaktır. Mezarı, İstanbul Ayrılık Çesmesi yakınlarındadır.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Mehmed Hâkim Efendi hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmed Cemaleddin, *Osmanlı Târîh ve Müverrihleri Âyine-i Zurefâ*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003); Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: 1333), 151-152; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982); Ahmet Refik, *Âlimler Ve Sanatkarlar*, haz. M. Necip Yılmaz (İstanbul: Büyüyen Ay, 2013); Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih

Müstakîm-zâde, “Üdebâ-yı vaktimizden olmağla yirmi sene mukaddem kendilerinden on sekiz *Makâme-i Harîrî* ve sâir ba'zı kütüb-i edebîyye görülmüştür. Sâhib-i âsâr bir şâir-i nâm-dâr idi”<sup>3</sup> sözleriyle onun edebî eserler veren ünlü bir şâir olduğunu dile getirmiş, Suyolcuzâde Mehmed Necîb de *Devhatü'l-küttâb*'da “Arabî vü Fârisî vü Türki eş'âr-ı âbdâr ve te'lifât-ı bülend- i'tibârları neş'e-bahş-i bezm-i irfan zât-ı şerîfi âlişân ve kurretü'l-ayn-ı hâcegân-ı divân, memdûh-ı ulemâ-yı deverân, nuhbe-i üdebâ-yı zaman, nâdiru'l-akrândır.”<sup>4</sup> sözleriyle onun üç dilde şiir yazabilen pek çok eser sahibi divan hocalarından biri olduğunu vurgulamıştır. Râmiz, Mehmed Cemâleddîn ve Bursalı Mehmed Tâhir de onun şiir ve inşâdaki mahâretine vurgu yaparak, onu devrinin önde gelen şairlerinden olduğunu belirtmişlerdir.<sup>5</sup> Mehmed Es'ad Efendi de tezkiresinde, şiir ve nesir yazmada kendine has bir üslûp kullandığını söylemiştir.<sup>6</sup>

Yakup Poyraz'a göre, Seyyid Mehmed Efendi 18. yüzyılda yetişmiş dîvân şairlerden biri olmasına rağmen bu yüzyılın ve Türk Edebiyatı'nın ünlü simalarından olan Nedîm ve Şeyh Galip gibi şairliğiyle öne çıkamamış olmasında, edebiyat, tarih, din gibi birçok konuda yazması; hem şiir ve düzyazı alanında yirmiye yakın telif ve tercüme yapıtı ile şerh ve nazireleri bulunması ve dîvân edebiyatının iki büyük şairiyle aynı asrı paylaşması, onların gölgesinde kalmasına neden olmuş olabilir.<sup>7</sup>

Hâkim, *Levâmiu'l-ışk* adlı risâlesinde eserlerinden şu şekilde bahseder:

“...Ammâ ba'd bu kemîne-i hayret-rehîn ü hâ'im Seyyid Muhammed el-med'uv bi-Hâkim vefkahu'l-lâhu Te'âlâ ile ş-şuhûdi'd-dâ'im ki sâhil-i teyyâr-ı bahr-i erbâb- ı esrâr ve 'irfâna misâl-i hasr-ı bi-mikdâr hübüb-ı nesemât-ı riyâz-ı 'ışkla dest-i murâdî-i sâkî-i irâdîden nûş itdigim ayâgıla resân olub emvâc-ı 'inâyetle sîrâb ve mevâhib-i pür-hiyâcı kerâmetle kâmyâb ve izhâr-ı şükr-i ni'met-i bî-imtinân-ı vehhâb için nice resâil-i 'ışk u muhabbet

Vakfi Yurt Yayınları, 1996); Necdet Öztürk, *İmparatorluk Tarihinin Kalemlî Muhafızları -Ahmedî'den Ahmed Refik'e-* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015); Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2002); Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi I-II*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019); Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi (Hâkim) Yaşamı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metin)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

<sup>3</sup> Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 408.

<sup>4</sup> Ayşe Peyman Yaman, *Hat sanatı için Devhatü'l-Küttâb Kaynak İncelemeli Metin Çevirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 132-133.

<sup>5</sup> Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâsı*, haz. Sadık Erdem (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994, 68); Mehmed Cemâleddîn, *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri-Âyine-i Zurefâ*, 54; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/142.

<sup>6</sup> Es'ad Mehmed Efendi, *Bağçe-i Safâ-Endüz*, haz. Rıza Oğraş (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 154.

<sup>7</sup> Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 23.



tahrîrine rûh-i hatm-i sâmi-i kerâmetden me'mûren destyârî-i tevfik u 'inâyet refik olmuştur. Ez-cümle Şerh-i Tâ'îyye-i Kübrâ ve Şerh-i Hamriyye-i Fâriziyye ve Şerh-i Zevrâ vü Havra ve Tanzîr-i Lemehât ve Tanzîr-i Rubâ'îyyât ve Terâcim-i Erbâb-ı Tecellîyyât ve Resâil-i Nefîse-i Nefsiyye ve Şürûh-i Ebyât-ı Gülşen-i Râz ve Sevânihu'l-'İşk ve Risâle-i Ka'biyye ve Risâletü'ş-Şevk ve Redd-i İ'tirâzât-ı Şeyh -i Ekber ve Sânihât-ı dîger ve Şerh-i Ebyât-ı Ma'nevî-i Gülşenî ve Şerh-i Istilâhât-ı Rûşenî ve Şurûh-i Ebyât-ı Mesnevî ve Şerh-i Fusûsu'l-hikem ve Terceme-i Istilâhât-ı Şeyh-i Ekber. Ve buna mânend nice ta'likât-ı enîkât-ı enver ve ezher sebt-i sahîfe-i beyân olmuştı. Ammâ şimdi bir sâhib-nazar-ı 'âlî-güherin hüsn-i teveccüh-i sûrî vü mâ'nevîsi bir vechile dahi bâ'is-i tahrîk-i iltihâb-ı şevkim olub kâ'ide-i ehlullâh üzere bâ'zı esrârı mektûme-i vahdeti izhâr için tekellüfât-ı şâ'irânenen berî ve elbise-i elfâz-ı Arabî vü Fârisiden 'ârî zebân-ı Türkî ile bâ'zı ebyât-ı 'acîbe inşâdına himmet ve ol ebyâtı meşrebi 'irfân üzere şerh u beyâna 'azîmet olındı ki zikr olunan resâil-i muharrereden kitâb-ı Sevânihu'l-'İşk'im âyîne-i ma'sûk-nümâ bir tarh-ı latîf u ra'nâ olmağla buna dahi Levâmî'u'l-'İşk tesmiye olındı. Tâ kim ikisi hem-zıyâ-yı kamereyn-i semâ-i vücûd her 'âşkın mir'ât-ı 'âlem-tâb-ı şühûdu ola. Ve billahi'l-'avn ve bi-yedihî ez immetü's-savn.." <sup>8</sup>

Hâkim'in yukarıda alıntıladığımız kendi zikrettiği eserlerinden bazılarında bugün, kataloglarda rastalanılmamaktadır. Yapılacak yeni çalışmalarla bu eserlerin günyüzüne çıkarılması olasıdır.

## 2. Hâkim Tarihi'nde Yer Alan Tarih Manzûmeleri

Hâkim Tarihi'nde<sup>9</sup> yer alan 373 manzûme arasında çok sayıda tarih manzûmesi bulunmaktadır. Tarih düşürülerek yazılan bu manzûmeler, Divan edebiyatında süregelen bir geleneğin ürünleridir. "Tarih düşürme, ebced alfabesindeki her harfin bir sayıya karşılık olması özelliğinden istifade edilerek herhangi bir hâdiseye, hesaplandığında o hâdisenin meydana geldiği yılı verecek şekilde bir kelime, bir cümle, bir mısra veya bir beyit söylemektir."<sup>10</sup>

Başlangıçta öğretme ve ezberletme kolaylığı için söylendiği tahmin edilen tarih düşürme, daha sonraki yüzyıllarda şairliğin gereklerinden biri sayılarak hüner gösterme

<sup>8</sup> Tuğba Tan, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Lemeât ve Istilâhât-ı Süfiyye Tercümeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

<sup>9</sup> Çalışmamızda, Tahir Güngör'ün hazırladığı neşir esas alınmıştır. bk. Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi I-II*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019)

<sup>10</sup> İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 66.

şeklini almış ve edebiyatımızda çok kullanılmıştır.<sup>11</sup> Zamanla şairlerin bir adım öne çıkmak ve kendi yeteneklerini sunabilmek için ebcede başvurdukları âşikârdır. Sadece tarih manzûmelerinin yer aldığı mecmuaların edebiyat tarihimizde yer alması da bunu destekler niteliktedir.<sup>12</sup>

Şairler, doğum, ölüm, evlenme, cülus, azl, sefer, zafer, bir göreve atanma, bina yapımı, bina onarımı ve doğal afetler gibi akla gelebilecek hemen hemen her türlü konuda, bazen bir mısra bazen bir kaside nazım şekliyle tarih düşürmüşlerdir. Çeşitli türler ve şekillerde düşürülen tarihler arasında en yaygın olanı “tam tarih”tir. “Bir tarih mısrasının bütün harfleri ebced alfabesindeki sayı değerlerine göre toplandığında ortaya çıkan yekûn, hâdis e yılını veren bir sayı ise bu tür tarihlere tam tarih denir.”<sup>13</sup> Tarih hesabının tutturulamadığı, ulaşılmak istenen tarih için çıkan sonucu ne kadar ekleme yapılacağı ya da çıkarılacağı müverrih tarafından belirtilen tarihlere “tamiyeli tarih”; müverrih tarafından çeşitli kelimelerle önceden belirtilen, tarih mısrasının ya da beytinin sadece noktalı/noktasız harflerinin ebced hesabındaki karşılıklarının hesaplanarak ulaşılan tarihlere “noktalı/noktasız harflerle tarih”; müverrihin sadece olayın gerçekleştiği tarihi açıkça söylediği tarihlere “lafzen tarih”; müverrihin sadece ebced hesabıyla olayın tarihini verdiği tarihlere “manen tarih”; müverrihin hem olayın gerçekleştiği tarihi açıkça söylediği, hem de ebced hesabıyla olayın tarihini verdiği tarihlere de “lafzen ve manen tarihler” denir.<sup>14</sup>

*Hâkim Tarihi*'nde 75 tarih manzûmesi bulunmaktadır. Bu manzûmelerin 72'si manen, 3'ü hem manen hem lafzen düşürülmüş tarihlere dir. Aşağıdaki örnekler de görüleceği üzere Hâkim Efendi, İstanbul Boğazı'nın donması hâdisesini kaleme aldıktan sonra bu husus hakkında hem manen hem de lafzen düşürülen tarihlere yer vermiştir:

“...hattâ bin otuz târîhinde Halîc-i İstanbul müncemid ve İstanbul'dan Üsküdar'a mürûr u 'ubûr vâkı' olduğuna, mısra':

*Yol oldu bin otuzda Üsküdar'a Akdeniz dondu*

(یول اولدی بیک اتوزده اسکداره اقدکز طوکدی)

<sup>11</sup> Turgut Karabey, *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015), 51.

<sup>12</sup> Duygu Kayalık Şahin, “Sürûri Divânı'nda Camî ile İlgili Manzûm Tarihler”. Uluslararası Camî Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan), ed. Fikret Karaman vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/574-575.

<sup>13</sup> Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, 351.

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bk. Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*; Karabey, *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*.

deyü târîhler söylendiği şöhret-şi'âr olmuşdur...<sup>15</sup>

“...Ve bu cümûd-i bahra hâme-i Hakîr'den bir musrâ'-ı füsürde-ma'nâ târîh vâkı' olmağla, bu makâma sebt olundu. Târîh:

Buz üstünden gecen geldi bana yaz dedi târîhin

Deniz altmış sekizde dondu buzdan bendeniz geçdim

... (دکز التمش سکرده طوکدی بوزدن بندکز کچدم)<sup>16</sup>

Hâkim Efendi'nin alıntıladığı tarih manzûmelerini incelediğimizde 53 tanesinin tam tarih olduğu görülmektedir. Hâkim Efendi aşağıdaki örnekte yer alan Vâlide Sultan'ın vefâtı hakkında yazdığı tarih manzûmesinde, düşürdüğü tarihin tam tarih olduğunu söylemiştir:

“... ”

Hâkimâ bu beyt olup târîh-i tâm

Böyle inşâd eyledim tâbe serâh<sup>17</sup>

Vâlide Sultân şeb-i mi'râcda

(والده سلطان شب معراجده)

Eyledi bâm-ı na'îmi cilve-gâh

... (ایلدی بام نعیمی جلوه گاه)<sup>18</sup>

Hâkim Efendi, eserinde tam tarihlerden sonra en çok noktalı harflerin hesaplanmasıyla düşürülmüş tarih manzûmelerine yer vermiştir. Bu manzûmelerin sayısı 21'dir. Hâkim Efendi, kimi zaman “noktalı harfleri sayarak tarih söyledim” gibi ifadeler kullanarak okurun dikkatini çekmiş, kimi zaman da “cevher” kelimesini kullanarak noktalı harflerin ebced değerleriyle tarihin bulunabileceğini belli etmiştir. Hâkim Efendi aşağıdaki örnekte, noktalı harflerin en güzelini kullanarak tarih düşüğünü söylemektedir:

“...Bu kemînedен tâzî ve Türkî iki târîh, ser-zede-i sahîfe-i vürûd olmağla bu mahalle sebt olundu. Li-münşîeihî:

Kad-'alâ mevlâye 'Abdillâh a'lâ menzilen

<sup>15</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 219.

<sup>16</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 219.

<sup>17</sup> Mezârı gül bahçesi olsun.

<sup>18</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 377.

*Mâ'fetâ fî mesnedi'l-iftâ sa'îden muktedâ*  
*İnnenî errahtü bi'l-cevheri 'ş-şatır l-behiyyi*  
*Câ'enâ Vassâfu bi'l-incâdi müftiyyin mâ-fetâ*<sup>19</sup>  
(جاءنا و صاف بالانجاد مفتى ما فتى) ...<sup>20</sup>

Aşağıdaki örnekte ise Hâkim Efendi, cevher kelimesini kullanarak okurun sadece noktalı harflerle tarih hesabı yapması gerektiğini ifade etmiştir:

“ ...  
*Düşüp bir beyt-i cevher-dâr ile târîh-i vâlâsı*  
*Bu gûne geldi tab'-ı çâkerîye Hâkimâ ahkem*  
*Kudûmu dehri mesrûr eyledi 'izz ü sa'âdetle*  
(قدومى دهرى مسرور ايلدى عز و سعادتله)  
*Mühür oldu 'Ali Paşa Silâhdâr-ı Şeh-i ekrem*  
(مهر اولدى على پاشا سلاحدار شه اكرم) ...<sup>21</sup>

Hâkim Efendi'nin alıntıladığı tarih manzûmelerinden biri tamiyeli tarihtir. Aşağıda verilen manzûmede, tarih düşürülen mısıradaki harflerin ebced karşılığındaki sayılarının toplamına bir eklenmesiyle manzûmenin tarihinin bulunacağı söylenmektedir:

“ ...  
*Mısra'-ı târîhde derc etdiğim bir ta'miye*  
*Esb-tahsîn-i 'atâ-yı Âsaf-ı dehrî değer*  
*Tâk-ı 'arşa yazsalar Hâkim sezâ târîhimi*  
*Cûd-ı Şeh'den Âsaf'a bir esb geldi zîn-i güher*  
(جود شهدين اصفه بر اسب كلدى زين كهر) ...<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Efendim Abdullah en yüce konuma yükseldi. Hâlen fetvâ makâmında mutlu ve kendisine uyulmakta. Bu hâdisenin tarihini noktalı harflerin en güzelini kullanarak düştüm. Vassâf bize fetvâ vermek sûretiyle destek oldu.

<sup>20</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 225.

<sup>21</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 303.

<sup>22</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 442-443.

Hâkim Efendi, bazen bir beyitte, bazen bir mısırâda, bazen bir lafızda, bazen de bir beytin her mısırâsında ayrı ayrı tarih düşürülen manzûmelere yer vererek çeşitliliği yakalamıştır. Eseri boyunca yer verdiği tarih manzûmelerinden sadece birinde, üç anbarlı geminin denize indiği tarihi, tarih beytinin her iki mısırâsında da ayrı ayrı düşürmüştür:

“ ...

*Görüp itmâmın istimdâd-ı ilhâm eyleyüp Hâkim*

*İki târîh-i nev derc eyledim bir beyt-i garrâya*

*Şeh-i dehre ola fülk-i felek-sâye mübârek-bâd*

(شه دهره اوله فلك فلکسایه مبارکباد)

*Üc-anbarlı nüzûl etdi bi-hamdillâh deryâya*

... ”<sup>23</sup> (اوج انبارلی نزول ایتدی بحمدالله دریایه)

Hâkim Efendi, çoğu kendisine ait olan tarih manzûmelerinin 11'inde tarihin, bir mısırâ olarak değil bir beyit olarak düşürüldüğünü görmekteyiz:

“...Düşüp bir beyt-i cevher-dâr ile târîh-i vâlâsı

*Bu gûne geldi tab'-ı çâkerîye Hâkimâ ahkem*

*Kudûmu dehri mesrûr eyledi 'izz ü sa'âdetle*

(قدومی دهری مسرور ایلدی عز و سعادتله)

*Mühür oldu 'Ali Paşa Silâhdâr-ı Şeh-i ekrem*

... ”<sup>24</sup> (مهر اولدی علی پاشا سلحدار شه اکرم)

Hâkim Efendi, 3 tarih manzûmesinde bir mısırâ yahut bir beyit ile değil, manzûmede geçen bir kelime ya da kelime grubuyla tarih düşürmüştür:

“...Ve kezâlik lafza-i **halîfetünâ** temâm-ı târîh-i cülûs-i hümayûnları olup, **halîfetü'l-hâdî** terkîbi dahi tab'-ı Hakîr'e evfak gelmekle, bir kıt'ada derc u tahrîrine ictisâr olundu. Li-nâmukîhi'l-hakîr:

*Üd'û ile'r-Rabbillezî yu'tı'd-devâme lenâ*

<sup>23</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 127-128.

<sup>24</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 303.

*Li-cülûs-i Sultânin yekûn fi- 'izzeti 'n-nâdî*

*Kâlû halîfetünâ temâmü 'addihî fe-izâ*

(خليفةتنا)

*Errahtü yevme cülûsihî bi-halîfeti 'l-hâdî<sup>25</sup>*

(خليفة الهادى) ...<sup>26</sup>

Hâkim Efendi, yangın hakkında bir tarih manzûmesine yer verdikten sonra mensûr kısımda, manzûmede verilen tarihin nasıl hesaplanması gerektiğini bizzat açıklamıştır:

“...Ve bu harîkde târîh olmak üzere bu gûne hâme-i Hakîr'den ser-zede olan kıt'a bu mahalle sebt olundu. Li-münşi 'ihi 'l-Hakîr:

*Bu ihrâka 'aceb Sultân-ı 'âlem eyledi girye*

*O âb-ı girye etdi muntafî lutf-ı Kerîm oldu*

*Çıkup Allahu etfâhu(الله اطفاه) dedi bir hâtif-i gaybî*

*Bunun târihi Hâkim lafz-ı ihrâk-ı 'azîm(احراق عظيم) oldu*

*Bu târîh gâyet 'acib ü garîb vâkı' olmuştur ki, ihrâk-ı 'azîm 'adedinden lafz-ı Allâhu etfâhu 'adedi çıkdıkda, temâm târîh olur. Ya 'nî bu ihrâk-ı 'azîm âb-ı girye-i Şehriyârî ile Allâhu 'azîmü's-şân itfâ eyledi demek olur ki, yine böyle olduğuna ser-i mû iştibâh yokdur...<sup>27</sup>*

Hâkim Efendi'nin alıntıladığı bir tarih manzûmesinde, beyt hâlinde tarihi düşürdüğünü bildirmesine rağmen, beytin bir mısırâsının -ki muhtemelen sehven- hiçbir nüshada yer almamış olması dikkatleri çeken bir husustur:

“...Merhûm 'İzzet Paşa hânedânından Behcet Efendi-yi merhûm ve Mustafa Bey Kethudâ-i Sadr-ı sâbık-ı merhûm ve el-yevm ba 'zı etrâfları mevcûd ve nazar-ı iksîr-elerleri berekâtü meşhûddur. Mûmâ ileyhî kethudâlıklarına hâme-i Hakîr'den ser-zede olan târîh bu mahalle serd olundu:

<sup>25</sup> Bir sultânın cülûsu için bize devamlılık veren Rabbe çağırımız ki şerefli mecliste olsun. 'Halîfetü'l-hâdî' ile cülûsu günü tarih düşürdüğümde, 'halîfetünâ' tam bir rakam (tarih) olur dediler.

<sup>26</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 469.

<sup>27</sup> Bu tarihin hesaplanmasıyla ilgili olarak Tahir Güngör, Arkeoloji Müzesi Nüshası'nda “66+95=161” ve “1020+310=1330-161=1169” işlemlerinin satır hizasına s. 348'in sol kenârına yazıldığını belirtir. Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 327.

*Hamdülillâh mesned-i ikbâlde zîver-ârâ oldu bir zât-ı kerîm*

*Subh-ı 'izz ü meşrik-ı iclâlde necm-i bahtı sa'd ile ola mukîm*

*Bâm-ı ikbâl ü sabâh-ı devleti eyleye âfâka işrâk-ı 'amîm*

*Hâkimâ bu beyt-i cevher-dârına dense lâyıkdır eğer dürr-i nazîm*

(...)

*Oldu 'Abdullâh Efendi kâm-kâr Kethudâ'-i Sadr-ı 'âlî-i kerîm*

... (الدى عبدالله افندى كامكار كتخداء صدر على كريم)<sup>28</sup>

*Hâkim Tarihi'*nde yer alan 75 tarih manzûmesi ve bu manzûmelerin kime ait oldukları, yazdıkları diller, nazım şekilleri, vezinleri ve muhtevâları bir tablo dâhilinde gösterilmiştir. Manzûmeler, divanlar başta olmak üzere çeşitli kaynaklarda taranmış, elde edilen bulgular dipnotta belirtilmiştir:<sup>29</sup>

Tablo 1: *Hâkim Tarihi'*nde Yer Alan Tarih Manzûmeleri

Sıra No	Sayfa No	Mahlas	Manzûme	Dil	Nazım Şekli/Birimi	Vezin	Konu
1	44	Hâkim	<i>Pâdişâh-ı hefi-kışver-i ma'delet-bahş-ı cihân</i> <i>Sâye-i rahmet-penâh-ı Kird-gâr-ı bî-zevâl</i>  <i>Ka'be-i lutfu mekârim zât-ı 'âlî fitratı</i> <i>Bû'l-mehâmid bânî-i ma'bed-geh-i ashâb u âl</i>  <i>Secde-gâh etdi bi-hamdillâh ihyâ eyledi</i> <i>Bu mahall-i pâki Sultân-ı kerâmet-iştîmâl</i>  <i>İftitâh etdi cemâ'at Hâkimâ târihine</i> <i>Pâk u zîbâ câmi'-i Sultân-ı Mahmûdü'l-hısâl</i> <sup>30</sup> <i>(ياك و زيبا جامع سلطان محمود الخصال)</i>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Câmi İnşası
2	45	Hâkim	<i>Hudâvend-i mekârim-i Pâdişâh ekmele ü a'del</i> <i>'Itâş-ı dehre cûy-ı lutfu cârî sû-be-sû eşmel</i>  <i>O Sultân-ı kerem rûh-ı kirâmı eyledi şâd-âb</i> <i>İktidâ çeşmesinden Kevser-âsâ sîmden cedvel</i>  <i>Ne dil-cû mevki'inde etdi icrâ 'ayn-ı eltâfın</i> <i>Misâl-i menba'-ı tesnîm-i cennet ahsen ü ecmele</i>	Türkçe	Gazel	....-/-...-/-... /...-/-	Çeşme İnşası

<sup>28</sup> Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, 785-786.

<sup>29</sup> Tabloda yer alan manzûmeler tenkitli neşirdeki hâliyle incelenmiştir. Tenkitli neşirdeki sayfa numaraları tabloda gösterilmiştir. Arapça manzûmelerin tercümeleleri de tenkitli neşirde yer aldığı şekliyle alıntılanmıştır.

<sup>30</sup> Divanda yer almamaktadır. *Hâkim Divanı* hakkında yapılan çalışma için bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 2008.

			<i>Geliüp âb etdi Hâkim lüleden işrâb târihin Zülâl iç çeşme-i Sultân-ı Mahmûdü'ş- şiyemden gel<sup>31</sup> ( زلال ایچ چشمه سلطان محمود الشیمن کل )</i>				
3	50	Hâkim	<i>Mahall-i hâcegân u ma'bed-i vâlâ-yı îşân kim Sezâdır dense ana reşk-i dergâh-ı hucendiyye  Düşüp bâd-i fikretde bu mısra'-ı Hâkimâ târîh Zehî cây-ı mu'allâ tekye-gâh-ı Nakşibendiyye<sup>32</sup> ( زه‌ی جای معلا نکیه کاه نقشبندی )</i>	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Câmi İnşası
4	115	Hâkim	<i>Târîh-i Behem-i İctimâ'-i Nüzûl Hidiv-i bahr u berr dâd-âver-i deryâ me'âtî kim Muhîr-ı himmetinde oldu nüh tâk-ı felek-i filika  Zahîr-i ma'delet-Sultân Mahmûdü'ş-şemâ'il kim Semâhat-gâh-ı re'fet kişver-i lutfunda bir ülke  Devâm-ı milketiyçün zümre-i insân gibi her dem Feleklerde melekler de müdâvim Süre-i Mülk'e  Hudâ sâ mân-ı halka sâye-bahşâ eylemiş lutfun Ki zill-ı re'fetîdir sahn-ı bâğ-ı 'âleme gölge  Temâm oldukda zerrîn sandalıyla fülk-i iclâli Şeref verdi iki şeh-bâz-ı şevket sâhil-i melike  İnüp bir günde bahra söyledim Hâkim ana târîh Hümâ-veş açdı per konu yemme nev-sandal u filika<sup>33</sup> ( هموش اچنی پر قونلی یمه نوصندل و فلکه )</i>	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Filika/ Gemi
5	116	Hâkim	<i>Târîh-i Sandal-ı Hümâyûn Pâdişâh-ı bahr u berr Cem-haşmet ve milket- i zafer Mahmidet-pîrâ Selâtîn-i cihânın a'deli  Sâlik-i berreyn ü bahreyn ü 'inâyet-i maşrı kayn Ma'delet-güster-i havâkîn-i kirâmın ekmeli  Zevrak-ı gerdûn-ı civâr münşe'âtundan 'âlem</i>	Türkçe	Kıt'a	---/---/---/ -	Hümâ- yûn Sandalı

<sup>31</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>32</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>33</sup> Divanda yer almamaktadır.



			<p><i>Râha-i deryâ nevâliyle cihân olmuş melî</i></p> <p><i>Kulzüm-i dâver-i kerem şeh-vâre-i 'avn ü himem</i> <i>Pîşvâ vü muktedâ şâhân-ı dehrin emseli</i></p> <p><i>Safha-i gerdûn atlas-ı sandal-ı ikbâlinin</i> <i>Râyet-i feth ü zafer olsun şirâ'-ı eşmeli</i></p> <p><i>Behre mevc-i lücce-i thsânı sâhil-i nâ-bedîd</i> <i>Cûy-bâr-ı lutfunun neyl-i mekârim cedveli</i></p> <p><i>Şol kadar tab'-ı hümâyûnu latîf ü sâf kim</i> <i>Safha-i mir'ât-ı deryâ öyle olmaz müncelî</i></p> <p><i>Fülk-i iclâlinde ki mîzkâf-ı zerrîn tarafına</i> <i>Nâ-resâdır dest-i Hürşîd-i cihân-bânın eli</i></p> <p><i>Nûrdan mersâ-yı iclâlinde bergeşti hilâl</i> <i>Zevrak-ı bedr-i felek nûruyla olmuş mümtelî</i></p> <p><i>Bârekallâh sandal-ı mecd-i hümâyûn tarh kim</i> <i>Görmedi çeşm-i temâşâ böyle fülk-i ecmeli</i></p> <p><i>Zer-i tulâ sükkânı mesken-i âfitâb-ı envere</i> <i>Harfatar cevzâya simîn lengerinden çengeli</i></p> <p><i>Dâs-veş bâlâ-yı ser-i ol nîm kavs-ı zer-i tulâ</i> <i>Hasmının 'ömrün hasâd etmekde çarhun müncelî</i></p> <p><i>Mürg-i şeh-bâz-ı zafer-perdâzdır seyr eyle kim</i> <i>Olamaz Kûh-ı Serandîb'in 'ikâlî engeli</i></p> <p><i>Gördüm itmâmın nüzûl etdikde bahra Hâkimâ</i> <i>Geldi bir beyt-i dilârâ tab'a târîh-i celî</i></p> <p><i>Bâl açup mevc-i yemme indi hümâ-yı sa'd ola</i> <i>Yümn ile Sultân Mahmûd'un hümâyûn sandalı<sup>34</sup></i> <i>(يمن ايل سلطان محمودك همايون صندلى)</i></p>				
6	117-118	Hâkim	<p><i>Târîh-i Filika-i Hümâyûn</i> <i>Hidîv-i yem-'atâ bahr-ı kerem Dâdâr-ı 'âlem kim</i> <i>Revândır lücce-i i'tâf-ı eltâfî berâyâya</i></p> <p><i>Bihâr-ı mekremet-i Sultân Mahmûdü'l-hasâ'il kim</i> <i>Nevâlî feyz-bahşâdır keff-i pür-mevc-i deryâya</i></p>	Türkçe	Kıt'a	....-./---/--- /---	Hümâ-yûn Filikası

<sup>34</sup> Divanda yer almamaktadır.

		<p>Zalil-i merhamet ebr-i himâyet Kulzüm re'fet Ki zât-ı vâye-bahşâ cümle âfâka Hudâ sâye</p> <p>Okur rûhâniyân-ı 'arş "Bismillâhi mecrâhâ"<sup>35</sup></p> <p>Celâlet-bahş-ı temkîn olsa fülkü kangı mersâya</p> <p>Ola berr ü bahrda mâhdan mâhîye dek 'âlem Müсахhar dâ'imâ fermân-ı Şâh-ı şevket- ârâya</p> <p>Sehâb-ı terbiyet-bahşâ-yı dest-i cevdetin seyr et</p> <p>Sicâl-i himmeti-yi nîsân re'fet-i Dürr-i yektâ'ya</p> <p>Değil mehtâbı çarhın cilve-pâş oldukca fülkünden</p> <p>Hilâl-i âsümân inmiş sanursun Bahr-i Hadrâ'ya</p> <p>Zehî Sultân-ı satvet mâye-i 'izz ü fehâmet kim Fülk-i deryâ-yı kadr u şevketinde felek kem- pâye</p> <p>Te'âlallâh ne zîbâ filika-i tarh-ı hümâyûn kim Değil güncide misli nazra-i çeşm-i temâşâya</p> <p>Ola Şâhen-şeh-i âfâka mesned-i yümn ile mümted</p> <p>Felek medd eyledikce filika-i ikbâli inşâya</p> <p>Şu rütbe mürtefi' bu fülka-i reşk-i felek-sâ kim</p> <p>Sütünü harf atar bakdıkca sükkân-ı mu'allâya</p> <p>Cenâh açmış sanurdum evc-i bâm-ı 'arşa 'Ankâ'yı</p> <p>Olaydı per-güşâ mîkzâf-ı zerrîn ile sahrâya</p> <p>Ola eyyâm-ı 'ömr u devleti hem-şurta-ı tevfik Şeref verdikce keştî-i celâli sûy-i mecrâya</p> <p>Görüp itmâmını şeh-bâz-peyker sûy-ı sâhilde Hemân lenger bıraktı fülk-i fikrim cûy-ı ma'nâya</p> <p>Gelüp bâdî-i fikretde bu mîsrâ'-ı Hâkimâ târih</p> <p>Hilâl-i fülke-i reşk-i felek indi bu deryâya<sup>36</sup></p>				
--	--	--	--	--	--	--

<sup>35</sup> "...Onun yüzüp gitmesi Allah'ın adıyladır..." (Hüd 11/41)

<sup>36</sup> Divanda yer almamaktadır.

			(هلال فلک شرفک ایندی بودریایه)				
7	125-126	Hâkim	<p><i>Târîh-i Tesmiye-i Nüvîd-i Fütûh</i>  <i>Gıyâs-ı maşrık u mağrib Hidîv-i 'avn ü zafer</i>  <i>Melâz-ı kışver-i hestî Melîk-i nasr u fütûh</i></p> <p><i>Tirâz-ı küngüre-i hâver-i Hilâfet kim</i>  <i>Fürûg-ı zât-ı hümâyûnu reşk-i pertev-i yûh</i></p> <p><i>Medâr-ı nefha-i sâ mân-ı âsümân-ı vücûd</i>  <i>Cüsûm-ı mülkete sârî nigâh-ı re 'feti rûh</i></p> <p><i>Sütûde hazret-i Mahmûd Hân u zill-ı Hudâ</i>  <i>Ki sâye-i himemi sâye-bân-ı feyz-i vudûh</i></p> <p><i>Hemîşe keştî-i mülkünden olmaya zâ 'il</i>  <i>Nesîm-i şurta-i lutfu 'inâyet-i Sübbûh</i></p> <p><i>Olup zemânî şeref-bahş-ı hâtim-i teshîr</i>  <i>Hadîm-i cezbe-i ihsânî ola ism-i bedûh</i></p> <p><i>Fünûn-ı haşmeti olmaz fusûle güncîde</i>  <i>Yazılsa vasf-ı şerîfînde bin mütûn u şürûh</i></p> <p><i>Licâm-ı kuvvet-i kahriyle inkıyâda gelür</i>  <i>Ne rütbe Edhem rahş-ı 'adîvv olursa cümûh</i></p> <p><i>Sabâh-ı şârîka-ı lutfu ile şu 'le verir</i>  <i>Cenâh-ı tâ 'ir-i necm-i merâma leyl-i cenûh</i></p> <p><i>Cihân-ı merhametin sâye-i bahş-ı i 'tâfi</i>  <i>Hidîv-i re 'fet ü Şâh-ı kerem-i 'atûf-ı semûh</i></p> <p><i>Bu demde böyle cebel-i peyker-nümûne-i Kâf</i>  <i>Mekîn-i Kulzüm Üc-anbarlı çün Sefîne-i Nûh</i></p> <p><i>Kenâr-ı lücce-i eltâfına vürûdu için</i>  <i>Şîrâ 'ı himmeti inşâsın eyledi meftûh</i></p> <p><i>Yapıldı himmet-i şâhânesiyle buldu vücûd</i>  <i>O fülk-i mecd-i yegâne hafîza-i memdûh</i></p> <p><i>Muhîr-ı himmet-i iclâli ile ol Şâh 'ın</i>  <i>Kulûb-ı düşmen-i dîn ola dâ 'imâ mecrûh</i></p> <p><i>Görüp o zill-ı İlâhî bu fülk-i ikbâli</i>  <i>Nevîd-i nusret ile buldu kalbini meşrûh</i></p> <p><i>Zebân-ı pâkine âyîne-i derûnundan</i>  <i>O demde lafz-ı Nüvîd-i fütûh etdi sünûh</i></p> <p><i>Yegâne düşdü bu târîh-i mısra 'ım Hâkim</i>  <i>Sünûh-i mülhem-i Şâh-ı cihân Nüvîd-i fütûh<sup>37</sup></i></p>	Türkçe	Kıt'a	.-./..-./.-./..- /..-	Nüvîd-i fütûh Adlı Gemi

<sup>37</sup> Divanda yer almamaktadır.

			(سنوح ملهم شاه جهان نوید فتوح)				
8	127-128	Hâkim	<p><i>Târih-i Nüzûl</i>  <i>Hidîv-i bahr u ber fermân-revâ-yı heft-kışver</i>  <i>kim</i>  <i>Revândır cûy-ı ikbâli serâdan tâ Süreyyâ'ya</i></p> <p><i>Yemm-i cûd u kerem Sultân Mahmûdü'ş-</i>  <i>şemâ'il kim</i>  <i>'Atâyâsı kıyâs olmaz şumâr-ı mevc-i deryâya</i></p> <p><i>Zalil-i merhamet kim eylemiş zât-ı</i>  <i>hümâyûnun</i>  <i>Bahırda berde terfih-i berâyâya Hudâ sâye</i></p> <p><i>O bahr-ı lutf kim fülk-i hilâl ü sandal-ı</i>  <i>gerdûn</i>  <i>Civâr-ı münşe'ât-ı şevketinden kesb eder</i>  <i>mâye</i></p> <p><i>Hurûş-ı mevc-i 'adli mâhdan mâhîye dek sârî</i>  <i>Du 'â-yı devleti mefrûzdur sükkân-ı bâlâya</i></p> <p><i>Olup hükmü hübûb-ı şurta-ı tevfiik ile câri</i>  <i>Şirâ'-ı satveti mevsüldür mecrâ vü mersâya</i></p> <p><i>Olup her kârda 'ilm-i ledünnü kâ'id-i tevfiik</i>  <i>Makardır fülk-i re'yi iktirân-ı Hızır u</i>  <i>Müsâ'ya</i></p> <p><i>Î'ânet-cû olup mâ'üne-i lutfundan ol Şâh'ın</i>  <i>Sehâb-ı âsümân eyler zemîne cûd-ı bî-gâye</i></p> <p><i>Degil keştî meger keçkülüdür destinde</i>  <i>deryânın</i>  <i>Nevâl-i himmetinden sû-be-sû tahsil eder</i>  <i>vâye</i></p> <p><i>Kalup künc-i sadejde tâ ebed sâhil-res</i>  <i>olmazdı</i>  <i>Nümâ-bahş olmasa nîsân-ı lutfu Dürr-i</i>  <i>yektâ'ya</i></p> <p><i>Olurdu müncelî gerd-i kelefden kurs-ı mihr-</i>  <i>âsâ</i>  <i>Eğer pertev-res olsa dest-i feyz-i himmeti aya</i></p> <p><i>Cibâl-i şâmihâtı aşdı bahr-ı mevc-i ihsânı</i>  <i>Serandîb'i geçüp oldu resân tâ çerh-i a'lâya</i></p> <p><i>Muhît-ı mekremet kim kışver-i cûdunda</i>  <i>melcâdır</i>  <i>Cenâh-ı bâd-bân-ı re'feti sîmurg-ı 'Ankâ'ya</i></p> <p><i>Edüp bu keştî-i gerdûn-nümûna himmetin</i>  <i>masrûf</i>  <i>K'ola reşk ile sad dâğ-ı tahassür kalb-i</i></p>	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Gemi

			<p><i>a'dâya</i></p> <p><i>Te'âlallâh ne zîbâ tarh-ı dil-cûy-ı Mülûkâne Kurulmadı anın bir misli dahi rûy-ı gabrâya</i></p> <p><i>Olup devletle 'ömrü Nûh-veş dâ'im selâmetde</i> <i>Vücûdu lenger-endâz-ı celâlet ola dünyâya</i></p> <p><i>Bu gûne bi'l-bedâhe vasfına âgâz edüp hâmem</i> <i>Yürüdüüm ben de fülk-i fikretim limân-ı ma'nâya</i></p> <p><i>Görüp itmâmın istimdâd-ı ilhâm eyleyüp Hâkim</i> <i>İki târîh-i nev derc eyledim bir beyt-i garrâya</i></p> <p><i>Şeh-i dehre ola fülk-i felek-sâye mübârek-bâd (شه دهره اوله فلك فلکسایه مبارکباد)</i> <i>Üc-anbarlı nüzûl etdi bi-hamdillâh deryâya<sup>38</sup> (اوج انبارلی نزول ایئدی بحمدالله دریایه)</i></p>				
9	140	Hâkim	<p><i>Şehen-şâh-ı mu'azzam Tâc-dâr-ı eḫham u a'zam</i> <i>Gubâr-ı pây-ı rahşî basdırır Dârâ'yı dârâta</i></p> <p><i>Cilûdâr-ı semend-i şevketi Keyhusrev ü Behmen</i> <i>Resîde gâşîye-dârânı envâ'-ı sa'âdâta</i></p> <p><i>Peren zerrîn-kutâs-ı eşheb-i iclâli ol Şâh'ın Cenîb-i şevketi tâziş-nümâ kâm-ı ziyâdâta</i></p> <p><i>Ola her hatve mızmâr-ı celâlet-rân-ı 'arzında Murâdâtı muvâfık sa've-i zeyn-i irâdâta</i></p> <p><i>Vezîr-i a'zamı Sadr-ı güzîn'i Mustafa Pâşâ Müşîr-i devleti şâyeste tevkîr u 'inâyâta</i></p> <p><i>Mekârim-şiyeme hayr-endîşe düstûr-ı 'atâ- pîşe</i> <i>Degil güncide vasf-ı hüsn-i ahlâkı 'ibârâta</i></p> <p><i>Cemilü'l-hulk matbû'u'ş-şiyem düstûr-ı ekrem kim</i> <i>Ne mümkün gelmek eslâf-ı kirâmıyla müsâvâta</i></p> <p><i>Takî asl-ı asîl ü müttakî pâk u nakî vâkî Sahî vâfî veḫî mecbûl-i fıtrî celb-i hayrâta</i></p> <p><i>Şehen-şâh-ı cihânın Sadr-ı dâna-yı hayır- hâhı</i> <i>Vekîl-i mutlakı şâyeste eltâfu 'inâyâta</i></p>	Türkçe	Kıt'a	---/---/--- /---	At

<sup>38</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>'Uluvv-i şânını i'lân u tevkîr eyleyüp dehre Bu gûne gördü şâyân olduğun bahş-ı kerâmâta</p> <p>Mükemmel böyle bir rahş-ı mübeccel eyledi i'tâ Sezâ taraf-ı licâm-ı 'izzeti lesm-i mübâhâta</p> <p>Gelüp sâni-i yevmî 'îdde esb-i hümâyûnu Süvâr etdi Vezîr-i a'zâmın rahş-ı meserrâta</p> <p>Du'âyile dedim Hâkim görünce ben de târîhin Ola Sultân-ı 'âlem dem-be-dem nâ'il murâdâta<sup>39</sup> (اوله سلطان عالم دمبدم نائل مراداته)</p>				
10	152- 153	Hâkim	<p>Târîh-i Kitâb-hâne Mecma'u'l-bahreyni Kenzü'l-'adli Sultânü'l- verâ Şemsü âfâkın lehû zav'un menârun lil-hüdâ</p> <p>Behcetü'l-ikbâli Nazmü'd-dürri Muhtâru'l- ümem Fî-metâli' bestati'l-mecdi sahîhan müsnedâ</p> <p>Dürri mensûri's-sıfâti fî-mesâbiha celet Sâhibü'l-ahyâ imâmü'n-nâsi turran muktedâ</p> <p>Min-'inâyetihî vikâyâtün li-sâhati mülkihi Ekmelü's-Sultâni A'lâmü'l-hüdâ Nûrun bedâ</p> <p>Matla'u'l-işrâki hükmen fî-işârâtin bihi Şemsü âfâkın li-tenvîri'l-'uyûni yuhtedâ</p> <p>Be'sühû lil-hukmi'l-merbûtu tevzîhun li-men Nâle telvîhan li-tebyîni'l-münâ lâ-yürtedâ</p> <p>Hâzihî dârun li-tastîri'l-'ulûmi fe'ğtenim Min-fünûni'l-'ilmi zabtan küllü zâ minhu iğtedâ</p> <p>Sâhibü'l-hayrâti Mahmûdü's-secâyâ fazlühü Fî-basîti'l-arzı min-âyâtihi kad-şüyyidâ</p> <p>Kad-benâ dâran li-kütübün fe'btedir ta'lîmehü Sümme sahhaha cevhere'l-efkâri ve asfâ'an sadâ</p> <p>Hâzihî kütübün li-ifdâlin lehû kad-düvvinet Küllühâ min-cûdihî't-tullâbi esnâ mahtidâ</p>	Arapça	Kaside	---/--/--/-- .-	Kütüphân e İnşâsı

<sup>39</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Yebtağî min-zâlike inşâ'en ve cem'an mücdiyâ</i>  <i>Celle merzâtü 'l-İlâhi yâ lehû min müctedâ</i></p> <p><i>Key-tenâlû min-nefsi 'l-'ilmi dürran fâhûrâ</i>  <i>Derruhû lillâhi minhu yâ lehû mimma nedâ</i></p> <p><i>Zâdehullâhu ketâ'ibe nasrihî fi-mülkihi</i>  <i>Küllemâ yeftah safâha 'l-'ilmi minhâ yühtedâ</i></p> <p><i>Fî-bekâi 'l-mülki bi 'n-na'mâ-i ibkâ'e 'l-İlâhi</i>  <i>Sâra mahfûzan bi-'avnillâhi devmen sermedâ</i></p> <p><i>Hâkimun kad-ebde'a 't-târîha şatran fe'ktübü</i>  <i>Dâru-kütübün kad-bena's-Sultânü</i>  <i>Mahmûdü 'n-nedâ<sup>40</sup></i>  <i>(دار ككتب قد بنى الاساطان محمود الندى)</i></p>				
11	164	Hâkim	<p><i>İrehale 'n-Nihri ru li-'âlemi 'l-bekâ</i>  <i>Min-merhalin fe-a'lâ menzileti 'l-cinân</i>  <i>Fe-Hâkimün esîfün min fevtihi ve ebdâ</i>  <i>Târihahû tüvuffiye 'allâmetü 'z-zemân<sup>41</sup></i>  <i>(توفي علامة الزمان)</i></p>	Arapça	Kit'a	Arüz vezni kusurludur.	Vefat
12	184-185	Hâkim	<p><i>Hamdülillâh ki meserretle ferah-yâb oldu</i>  <i>Doldu âvâze-i ikbâl ü sürûriyle cihân</i></p> <p><i>Şems-i ikbâl-i cihân eyledi burcunda şeref</i>  <i>Geldi ser-mesned-i iclâline Sultân-ı zemân</i></p> <p><i>Ya 'nî ol Pâdişeh-i maşrık<sup>42</sup> u mağrib ki anın</i>  <i>Olsa der-bânı sezâ Husrev ü Ma'an u</i>  <i>Keyhân</i></p> <p><i>Şâh-ı gerdün-'azamet Sâhib-i 'izz ü şevket</i></p>	Türkçe	Kit'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Cülûs

<sup>40</sup> “İki denizin bir araya geldiği yer, adâlet hazînesi, mahlûkâtın sultânıdır, O; Ufukların aydınlık verici güneşi, yol göstericidir. Parlak mutluluk, dizilmiş inci, topluluklar içinde seçkindir; şân ve şerefin doğuş yerlerindedir. Sıfatları parlak kandillere saçılmış bir incidir, hayat verir bütün insanlığın uyduğu imâmdır. İnâyetiyle saltanatının hudutlarını korur; Sultân, hidâyet âlâmetlerini tamamlamış, nûr ortaya çıkmıştır. Üzerindeki âlâmetlere bakılırsa hükmen güneşin doğduğu yerdir, sevk edilen gözleri aydınlatacak ufukların güneşidir. Karmaşık ve zor meseleler karşısındaki yiğitliği, kabul görmeyen istekleri ortaya koymak amacıyla birtakım işâretleri elde eden kişi için bir açıklamadır. Şunlar, ilim yazılacak ofislerdir; değişik ilimleri yazmak için bunları fırsat bil bunların hepsi de onun sayesinde. Hayır sahibidir, övülecek hasletlere sahiptir; yeryüzünde onun âlâmetleri dikilmiştir. Kütüphâneler kurmuştur, hemen ta'lîme koş; sonra fikir cevherini tashih edip susuzluğunu gider ve temizle. Bu kitaplar onu yüceltmek içindir ve tamâmı talebelere karşı gösterdiği apaçık cömertlik sâyesinde telif edilmiştir. Bununla faydalı bir (kütüphâneyi) inşâ ve kitaplar toplamak istemiştir; Allah razı olsun, ne de fayda gözetmiştir! Ta ki böylece değerli ilimlere değerli bir inci gibi ulaşsınız; mâşâallah ona! Cömertliklerine şaşılır. Allah, ilim mutâla'a eden o(nun vakfettiği) kitaplarla yol buldukça mülkündeki zafer taburlarını artırsın. Nimetlerle Allah'ın inâyetiyle kalıcı olacağı bir mülkte; Allah'ın yardımıyla ebediyen korunsun. Hâkim, bir mısra olarak tarihini düşürmüştür, yazımız: Cömert Sultan Mahmûd Kütüphâne inşâ etmiştir!” anlamına gelen Arapça bir şiirdir.

<sup>41</sup> “O mâhir âlim bu âlemden bekâ âlemine, en yüce cennete irtihal etti. Hâkim onun vefatından dolayı üzüntülüdür ve vefat tarihini düşürüyor: Zamanın allâmesi vefat etti” anlamına gelen Arapça bir şiirdir. Bu şiir İsmet Efendi'nin *Zeyl-i Şakâ'ik*'inde de yer almaktadır; bk. Fındıklılı İsmet Efendi, *Şakâ'iku 'n-Nu'mâniyye ve Zeyleri: Tekmileti 'ş-Şakâ'ik fi Hakkı Ehli'l-Hakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 254.

<sup>42</sup> Pâdişeh-i maşrık: pâdişeh-i şark bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 366.

			<p>Ana mevhûb-ı Hudâ lâzime-i haşmet ü şân</p> <p>Bûy-ı gül olsa dahi harfî sühan-sencânın Vasf-ı ahlâkına yok kudret-i ta'bir u beyân</p> <p>Olsa vassâf mekârim-şiyem i'tâfi Hakk-ı ta'bîrini ifâ edemezdi muhibbân<sup>43</sup></p> <p>Kuvvet-i baht-ı hümâyûnuna olmaz mı delîl Olduğu lafz-ı Şehen-şâha mutâbık 'Osmân</p> <p>Yazıla âyet-i nusret 'alem-i 'azminde Râyet-i ma'deleti ola küşâde her ân</p> <p>'Ahd-i 'adlînde ola milket-i hestî ma'mûr Eyleye re'fetle mülk-i vücûda fermân</p> <p>Ser-i fağfûrî sıfâl ede hadîm-i keremi Zîr-i hükmünde ola kişver-i âl-i Hâkân</p> <p>Şâh-bâz-ı himemi dâ'im açâ iki cenâh Biri tevfiğ u 'inâyet birisi emn ü emân</p> <p>Emri cârî ola hem enfûs ü hem âfâka Hükmüne her dem itâ'at ede çarh-ı devrân</p> <p>Gûş edüp taht-ı hümâyûna cülûs eylediğin Oldu âfâk-ı memâlikde berâyâ şâdân</p> <p>Geldi bir hâtîf-i gaybî dedi Hâkim târih Yümn ile müjde-cülûs eyledi Sultân 'Osmân<sup>44</sup> (یمن ایله مزده جلوس ایلدی سلطان عثمان)</p>				
13	185	Hâkim	<p>Zillu meliki'l-'arşî lemmâ i'telâ Sâra bişru's-sa'dî fi mecl'e'n-nüfûs Hâtîfî'l-büşrâ yünâdâ mu'linâ Ûrriha Sultân Gâzî lil-cülûs<sup>45</sup> (سلطان غازی)</p>	Arapça	Kıt'a	---/---/---	Cülûs
14	187	Hâkim	<p>Vezîr-i muhterem memdûh-i 'âlem hayra mülhem kim Sezâ mühr-i sadâret kadr u şânın eylese i'lâ</p> <p>Lisân-ı hâmeden târihi cârî oldu ey Hâkim Muvaffak oldu mührü aldı müjde Mustafa Paşa<sup>46</sup> (موفق اولدی مهری الدی مزده مصطفی پاشا)</p>	Türkçe	Kıt'a	---/---/--- /---	Göreve Atanma
15	194	Hâkim	Hâkimâ tebrîk birle söyledim târihini	Türkçe	Beyt	---/---/---	Kılıç

<sup>43</sup> Muhibbân: Sehbân bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 367.

<sup>44</sup> Bu mazûme divanda yer alan "Târih-i Berây-ı Cülûs-ı Sultân 'Osmân Hân İbn-i Sultân Mustafâ Hân" başlıklı kasidedir. bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 366- 367.

<sup>45</sup> "Arşın sahibinin gölgesi yükseldiğinde gönüllerde mutluluk müjdesi oluştu. Meçhûl bir yerden bir müjde sesi geliyor: Gâzi Sultân'a cülûsundan dolayı tarih düşüyor" anlamına gelen Arapça bu mazûme divanda, "Târih-i Diğer Berây-ı Cülûs-ı Sultân 'Osmân Hân İbn-i Sultân Mustafâ Hân" başlığı ile yer almaktadır. bk. Yakup Poyraz *Seyyid Mehmed Efendi*, 368.

<sup>46</sup> Divanda yer almamaktadır.



			<i>Besmeleyle eyledi sâhib-i 'ilm taklîd-i seyyf<sup>47</sup></i> (بسملیله ایلدی صاحب علم تقلید سیف)			.-	kuşatma
16	211	Hâkim	<i>Târih-i 'Atyye-i Hümâyûn</i> <i>Luţfu ihsânı ile 'âlemi mesrûr etdi</i> <i>Şâh-ı devrân-ı 'atâ-pîşe mekârim-meşmûl</i>  <i>Hâkimâ oldu bu ihsân-ı cülûsa târih</i> <i>Müjde kim oldu 'atâyâ-yı hümâyûn mebzûl<sup>48</sup></i> (مژده کیم اولدی عطایای همیون مبدول)	Türkçe	Kıt'a	---/---/---/ -	Hediye
17	219	Seyyid Hâşimî	<i>Yol oldu bin otuzda Üsküdar'a Akdeniz dondu<sup>49</sup></i> (یول اولدی بیك اتوزده اسکداره اقدکز طوکدی)	Türkçe	Mısra'	---/---/--- /---	Hava Durumu/ Don
18	219	Hâkim	<i>Buz üstünden gecen geldi bana yaz dedi târihin</i> <i>Deniz altmış sekizde dondu buzdan bendeniz geçdim<sup>50</sup></i> (دکز التمش سکزه طوکدی بوزدن بندکز کچدم)	Türkçe	Beyt	---/---/--- /---	Hava Durumu/ Don
19	225	Hâkim	<i>Güş edüp evsâfını Hâkim dedim târihini</i> <i>Oldu Vassâf-ı dehr 'izz ile Müftü 'ibâd<sup>51</sup></i> ( اولدی وصاف دهر عز ایله مفتی عباد)	Türkçe	Beyt	---/---/---/ .-	Göreve Atanma
20	225	Hâkim	<i>Kad-'alâ mevlâye 'Abdillâh a'lâ menzilen</i> <i>Mâ'fetâ fi mesnedi 'l-iftâ sa'iden muktedâ</i> <i>Innenî errahtü bi 'l-cevheri 'ş-şatır 'l-behiyyi</i> <i>Câ'enâ Vassâfu bi 'l-incâdi müftiyyin mâ-</i> <i>fetâ<sup>52</sup></i> (جاءنا وصاف بالانجاد مفتی ما فتی)	Arapça	Kıt'a	---/---/---/ .-	Göreve Atanma
21	233	-	<i>Gelüp heb leşker-i İslâm hâtif dediler târih</i> <i>Alındı Ak Deniz'den toblarıyla fülk-i korsanı</i> (الندی اقدکزدن طوبلریله فلك قورصانی)	Türkçe	Beyt	---/---/--- /---	Korsan Gemisi
22	249	Hâkim	<i>Niçe erbâb-ı fitnat bende-gân-ı nükte-</i> <i>perverden</i> <i>Yapıldı gerçi târih-i tekerrür-i mu'ciz ü garrâ</i>  <i>Yapılmaz binde bir düşmekle Hâkim böyle bir</i> <i>târih</i> <i>Zehî üç def'a mühür aldı Vezîr oldu 'Alî</i> <i>Pâşâ<sup>53</sup></i> (زهى اوج دفعه مهر الدی وزیر اولدی علی پاشا)	Türkçe	Kıt'a	---/---/--- /---	Göreve Atanma
23	267	Hâkim	<i>Hamdülillâh mesned-i sadr-ı Vezâret yümmle</i>	Türkçe	Kıt'a	---/---/---/ ---	Göreve

<sup>47</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>48</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>49</sup> “Didi ey Hâşimî tarihin anın lafzan uma 'nen

*Yol oldu Üsküdar'a Akdeniz tondı bin otuzda*” bu beyitin geçtiği yerlerden biri olarak bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Bizans ve Osmanlı Dönemlerinde Kendinden Söz Ettiren Üsküdar Kışları”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V Bildiriler Kitabı*, ed. Coşkun Yılmaz (Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2007), 2/492.

<sup>50</sup> “Buz üstünden geçen bir kimse geldi dedi târihin

*Deniz altmış sekizde tondu buzdan ben deniz geçdim sene 1068*” bu beyit hakkında bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 24; Ramazan Ekinci, “Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2013), 143.

<sup>51</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>52</sup> “Efendim Abdullah en yüce konuma yükseldi. Hâlen fetvâ makâmında mutlu ve kendisine uyulmakta. Bu hâdisenin tarihini noktalı harflerin en güzelini kullanarak düşütm. Vassâf bize fetvâ vermek sûretiyle destek oldu.” anlamına gelen bu şiir divanda yer almamaktadır.

<sup>53</sup> Bu beyitler, “Târih-i Berây-ı Sadâret-i 'Uzmâ Hekîmbaşî-zade 'Alî Pâşâ Der-Def'a-i Sâlise” başlıklı tarih manzûmesinin sırasıyla 38. ve 39. beyitleridir. bk. Yakup Poyraz, *Seyyid Mehmed Efendi*, 368-372.

			<p><i>Oldu lâıyk böyle bir 'allâme-i sâhib-i dile</i></p> <p><i>Mülhem oldu Hâkimâ bu mısra' târîhde</i></p> <p><i>Oldu nâ'il-i sadra 'Abdullâh Paşa mühr ile<sup>54</sup></i></p> <p>(اولدی نائل صدره عبدالله پاشا مهر ایاه)</p>			/.-.	Atanma
24	293-294	Hâkim	<p><i>Şeh-i 'âlem sümmiye câmi'u'l-Kur'an ki bî-şübhe</i></p> <p><i>Vücûdu kişver-i âsâyiş-i dehrin nige-h-bânı</i></p> <p><i>Muvaffak zât-ı pâkî dâ'imâ icrâ-yı hayrâta</i></p> <p><i>Cünûd-ı lutfunu te'yîd ede imdâd-ı Rabbânî</i></p> <p><i>Görünce bu mahallin feyz-ı ruhâniyyetin oldum</i></p> <p><i>Binâ-yı secde-gâh-ı Hakk'a etdi emr u fermânı</i></p> <p><i>Mücedded böyle bir pâkîze câmi' eyledi ihyâ</i></p> <p><i>Olunca böyle olsun himmet-i vâlâ-yı Şâhânî</i></p> <p><i>Sezâdır câmi'-i nûr ile olsa tesmiye zîrâ</i></p> <p><i>Dil-i 'ârif gibi her sû ferah-peydâ vü nûrânî</i></p> <p><i>Münevver her taraf feyziyle enver-i 'arş-ı peyker kim</i></p> <p><i>Muhîr olmuş cemâ'atle sufûf-ı ehl-i imânî</i></p> <p><i>Dedim bir mısra'ıyla Hâkimâ târîh-i itmâmın</i></p> <p><i>Ne a'lâ câmi'-i nûr u 'ibâdet-gâh-ı Sübhânî<sup>55</sup></i></p> <p>(نه اعلا جامع نور و عبادتگاه سبحانی)</p>	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Câmi İnşası
25	303	Hâkim	<p><i>Târîh-i Sadâret-i hazret-i Sadria'zamî</i></p> <p><i>Zehî düstür-i vâlâ-kadr ü sâhib-i cûd u himmet kim</i></p> <p><i>Mekîn-i mesned-i Sadr-ı vekâlet-i dâver-i ekrem</i></p> <p><i>Sümmiye Hayder-i Kerrâr u leys-i gâlib u tâlib</i></p> <p><i>Vefiyy-i cûd u vâfi-i mekârim-i ecved ü efham</i></p> <p><i>Çırâğ-ı pür-fürûğ hazret-i zill-i ilâhîdir</i></p> <p><i>Olup gars-ı yemîn-i Pâdişâh-ı ekrem ü a'zam</i></p> <p><i>Ne gars-ı meymenet-pîrâ-yı zill-ı vârif-i rahmet</i></p> <p><i>Ki zîr-i sâye-i vâlâsı oldu melce-i 'âlem</i></p> <p><i>Emîn-i künc-i sıdk u me'men-i âfâk-ı kişver</i></p> <p><i>Fezâ-yı milket ü pehnâ-yı lutfu ser-te-ser eslem</i></p> <p><i>Zehî Sultân-ı 'âlî-himmet ü Dâdâr-ı 'âlem kim</i></p>	Türkçe	Kaside	.---/---/--- /---	Göreve Atanmak

<sup>54</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>55</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Cemî'-i halka oldu bezl-i cûd u lutufla mu'allim</i></p> <p><i>Husûsan böyle düstûr-ı mekârim-pîşe kim etdi</i> <i>Anı mühr-i sadâretle Vezîr-i eşham u a'zam</i></p> <p><i>Hudâ tevfiğ u te'yîd ile etsün devletin dâ'im</i> <i>Der-i vâlâsı olsun 'arş-ı kâm u melce-i 'âlem</i></p> <p><i>Düşüp bir beyt-i cevher-dâr ile târîh-i vâlâsı</i> <i>Bu gûne geldi tab'-ı çâkerîye Hâkimâ ahkem</i></p> <p><i>Kudûmu dehri mesrûr eyledi 'izz ü sa'âdetle</i> (قدمی دهری مسرور ایلدی عز و سعادتله) <i>Mühür oldu 'Ali Paşa Silâhdâr-ı Şeh-i ekrem<sup>56</sup></i> (مهر اولدی علی پاشا سلحدار شه اکرم)</p>				
26	306	Hâkim	<p><i>Fülkü'r-riyâseti kad-'alâ bi-vücûdî sâhibihi'lleî</i> <i>Zahara'l-kemâlû bi-zâtihî ve semâ bi-neyl-i nevâlihî</i></p> <p><i>Kad-zâde 'atfî nahvehû lemmâ bedâ târihuhû</i> <i>Nâle'r-riyâsete kâmilün fa'hmid bi-necd-i kemâlihî<sup>57</sup></i> (نال الریاسة کامل فاحمد بنجد کماله)</p>	Arapça	Kıt'a	Arüz vezni kusurludur.	Göreve Atanmak
27	327	Hâkim	<p><i>Bu ihrâka 'aceb Sultân-ı 'âlem eyledi girye</i> <i>O âb-ı girye etdi muntafî lutf-ı Kerîm oldu</i> <i>Çıkup Allahu etfâhu (الله اطفاه) dedi bir hâtif-i gaybî</i> <i>Bunun târihi Hâkim lafz-ı ihrâk-ı 'azîm (احراق عظیم) oldu<sup>58</sup></i></p>	Türkçe	Kıt'a	...-/...-/... /...-	Yangın
28	334	Hâkim	<p><i>'Alâ necmü's-sa'âdeti fe'rtekâ 'an evcedin ve bedâ</i> <i>Su'ûde âfâkin sa'den maşrîku'l-eşrâfî is'âdühû</i></p> <p><i>Bi-sa'din kad bedâ târihuhû 'an Hâkimin Sa'idâ</i> <i>Vezîru'd-devleti'l-'ulyâ sa'iden dâme is'âdühû<sup>59</sup></i> (وزير الدولة العليا سعیدا دام اسعاده)</p>	Arapça	Kıt'a	Arüz vezni kusurludur.	Dua
29	354	Hâkim	<p><i>Târîh-i Medrese-i Şerîf</i> <i>Hazret-i Sultân 'Osmân kim anın Şefkat ü ihsânı şâmil herkese</i></p>	Türkçe	Kıt'a	...-/...-/...-	Medrese inşası

<sup>56</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>57</sup> "Liderlik gemisi, zâtıyla kemâlin ortaya çıktığı o geminin sâhibi sâyesinde yüceldi. Tarihi gün yüzüne çıktığında ona yönelişim arttı. Kâmil bir zât liderliğe ulaştı. Öyleyse onun kemâlinin şanıyla övün!" anlamına gelen bu Arapça şiir, divanda yer almamaktadır.

<sup>58</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>59</sup> "Mutluluk yıldızı yükseldi, coşkuyla yücelerde görüldü. Ufukların yükselişi gibi iyi bir şansla yükseldi, eşrâfî doğuşu onun yüceldiği yerdir. Hâkim'in düşürdüğü tarihi bahtla ortaya çıktı. Devlet-i 'aliyye'nin vezîri Sa'id'in mutluluğu dâim olsun!" anlamına gelen bu şiir divanda yer almamaktadır.

			<p>Ehl-i 'ilm ü zümre-i tahsîl için Yapdı bir 'âli müşeyyed medrese</p> <p>Cevdet ü a 'tâfını tahkik eder Metn-i feyzin kim ki tadrîs eylese</p> <p>Hükm-i ihsânında yok selb-i vücûd Nisbeti icâb ile her bî-kese</p> <p>Yapdı Sultân-ı cihân iktidâr Bu mahalli neyl-i feyz-i akdesse</p> <p>Düşdü bir târîh Hâkim'den du 'â Medhal-i 'ilm ola bâb-ı medrese<sup>60</sup> (مدخل علم اوله باب مدرسه)</p>				
30	354-355	Hâkim	<p>Târîh-i 'Îmâret Şehen-şâh-ı cihân Sultân-ı 'âlem Ki oldur mazhar-ı tevfîk-ı Hallâk</p> <p>Hayâ vü 'adl ü sıdkın menbâ'idır Kerem-ver-i sâhib-i i'tâ vu infâk</p> <p>Nevâl-i ni'metiyle oldu mebsût Kerem-i hâhân u muhtâcân-ı âfâk</p> <p>Bu dergâh-ı ni'am bahş-ı vesî'i Yapup kıldı müşeyyed tâk-ber-tâk</p> <p>Edüp it'âm-ı miskîn ü yetîmi 'Atâ-hâhân-ı nâna etdi ilhâk</p> <p>Îlâhî cûd u lutfun müstedâm et Nevâlin bî-nevâya eyle ilsâk</p> <p>Mü'eyyed-i bast olundukca cihâna Simât-ı şükrü olsun kuvvet-i a'nâk</p> <p>Yazılsun kilik-i Hâkim'den bu târîh Ola a'lâ 'imâret bâb-ı erzâk<sup>61</sup></p>	Türkçe	Kıt'a	.---/.---/--	İmâret İnşâsı

<sup>60</sup> Divanda yer almayan bu manzûme için bk. Ramazan Ekinci, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri*, 142.

<sup>61</sup> Divanda yer almayan bu manzûme için bk. Ramazan Ekinci, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri*, 142.

“Şehen-şâh-ı cihân sultân-ı 'âlem  
Ki oldu mazhar-ı tevfîk-i Hallâk  
Hayâ vü 'adl ü sıdkın menbâ'idır  
Kerem-ver sâhib-i i'tâ vü infâk  
Bu dergâh-ı ni'am bahş-ı vesî'i  
Yapup kıldı müşeyyed tâk-be-tâk  
Edüp it'âm-ı miskîn ü yetîmi  
'Atâ-hâhâna etdi lutfun ilhâk  
Mevâ'id bast olundukca cihâna  
Simât-ı şükrü olsun kurb-i i'tâk  
Yazılsın kilik-i Hâkimden bu târîh

			(اوله اعلا عمارت باب ارزاق)				
31	355	Hâkim	<p><i>Târîh-i Kütüb-hâne-i Hümayûn</i>  <i>Şeh-i ekrem sümmiye câmi'u'l-Kur'an-i a'zam kim</i>  <i>Şerefdir nüsha-i zât-ı bihîni Âl-i 'Osmân'a</i></p> <p><i>Kitâb-ı dîn ü devlet mecma'u'l-bahreyn emniyyet</i>  <i>Vücûdu şerh-i metn-i ma'deletdir dâd-hâhâna</i></p> <p><i>Sezâ tenvîr-i ebsâr eyler ise hâk-i râhından</i>  <i>Taleb-kârân-ı ma'nâ bakmasun telvîh-i Tibyâna</i></p> <p><i>Mutavvel-i cevdet ü a'tâfını mümkün değil telhîs</i>  <i>Ma'ânî-i bedî'-i lutfu sığmaz dürr-i menassâna</i></p> <p><i>Değil âyât-ı şevket-mâyesi güncide-i tefsîr</i>  <i>Celâlini Suyûtî serd ederse bast-ı İtkâna</i></p> <p><i>Şihâb-ı Cevherî-i mısra'im Hâkim olur târîh</i>  <i>Ulu'l-elbâba cem'-i ders-i kudsîdir kütüb-hâne<sup>62</sup></i>  <i>(اولوالالبابه جمع درس قدسيں كتبخانه)</i></p>	Türkçe	Kıt'a	.../.../... /...	Kütüphane İnşası
32	356	Hâkim	<p><i>Târîh-i Çeşme-i Hümayûn</i>  <i>Ne zibâ çeşme-sâr-ı hazret-i Sultân-ı 'âlem kim</i>  <i>Olur sır-âb anın cûduyla dehrin cümle 'atşânı</i></p> <p><i>Şeh-i deryâ-yı cûd-ı mekremet 'ayn-ı 'atâfet kim</i>  <i>Zemîn-i kişver-i 'adl ü sehâ ser-sebz ü reyyânı</i></p> <p><i>Bu mecrâ şübhesiz ser-çeşme-i mizâb-ı rahmetdir</i>  <i>Ki olmuş lülesinden halka cârî feyz-i Rahmânî</i></p> <p><i>Şehen-şâh-ı mekârim-pîşe-i Dâdâr-ı eltâfın</i>  <i>Hayât irâs eder dil-teşnegâna cûy-ı ihsânı</i></p> <p><i>Zülâl-i cevdetinden nûş-ı âb-ı sâf edüp Hâkim</i>  <i>Oku târîh-i pâk-ı çeşme-i Sultân 'Osmânî<sup>63</sup></i>  <i>(چشمه سلطان عثمانی)</i></p>	Türkçe	Kıt'a	.../.../... /...	Çeşme İnşası
33	356	Hâkim	<p><i>Hazret-i Sultân 'Osmân Hilâfet-mesnedin</i>  <i>Cûy-bâr-ı lutfuna tesnîm-i cennetdir 'adîl</i></p>	Türkçe	Kıt'a	.../.../... .-	Sebil İnşası

Ola a'lâ 'imâret bâb-ı erzâk sene 1169"

<sup>62</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>63</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>'Ayn-ı cûdu etdi irvâ teşnegân-ı 'âlemi Tâ-be-mahşer oldu cârî böyle bir hayr-ı cezîl</p> <p>Gel Hüseyin ile Hasan 'aşkına mâ'-ı zemzem iç İşte cûd-ı Şâh-ı 'âlem sâhib-i feyz-i cemîl</p> <p>Böyle inşâd etdi Hâkim bendesi târîhini Eyledi Sultân 'Osmân su gibi cûdun sebîl<sup>64</sup> (ایادی سلطان عثمان صوبی جودین سبیل)</p>				
34	365	Hâkim	<p>Seyyid-i 'âlî-neseb Pîrâye-i fazl ü edeb Hilye-i zîb-i haseb her tavr-ı matbû'ı nefîs</p> <p>Hüsn-i etvârıyla memdûhu'ş-şiyem sâhib- sûkûn Ehl-i inse mahfîl-i lutf u müdârâda enîs</p> <p>Zâtına şâyestedir envâ'-ı tekrîm ü şeref Mesned-i 'izz ü riyâsetde ola dâ'im celîs</p> <p>Ehl-i haysiyyet niçe târîhler 'arz etdiler Ben de oldum 'âcizâne râh-ı i'câza esîs</p> <p>Söyledim bir mısra'ıyla Hâkimâ târîhini Devlet-i 'ulyâya 'avn-i Hakk ile oldu re'îs<sup>65</sup> (دولت علیایه عون حق ایله اولدی رئیس)</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Göreve Atanma
35	377	Hâkim	<p>Târîh-i Vefât-ı Vâlide Sultân 'Aleyhe'r- rahmetü Ve'r-rıdvân Vâlide Sultân-ı 'ismet-ihativâ Mâder-i Şâhen-şeh-i şefkat-penâh</p> <p>Mahrem-i hürmet-serây-ı 'izz ü dîn 'İffet-ârâ vü merâhim-iktinâh</p> <p>Dürre-i dîhim 'izz ü ibtihâc Gurre-i mihr-i şehâmet-intibâh</p> <p>Kible-i ümmü'l-kitâbi ittekâ Ka'be-i mestûre-i sırr-ı İlâh</p> <p>Gitdi 'ukbâya şeb-i mi'râcda Kışver-i huld ola ana taht-gâh</p> <p>Rahmet-i Hakk'a karîn olduğuna Böyle şebde rihleti oldu güvâh</p> <p>Mazhar-ı şânı hisân-ı şâmîle Mehce-i sırrı cihâna Pâdişâh</p> <p>Zâhide zâtu takıyye-i kâmile</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--	Vefat

<sup>64</sup> Divanda yer almayan bu manzûme için bk. Ramazan Ekinci, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri*, 142.

<sup>65</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Hem veliyye 'âbide bî-iştibâh</i></p> <p><i>Eyledi dâr-ı fenâdan irtihâl</i> <i>Zâhir oldu lutufla 'ukbâya râh</i></p> <p><i>Ârzü-mend idi hür-i cennete</i> <i>Etmedi âlâyiş-i dehre nigâh</i></p> <p><i>Fevtine sad hüztin ile giryân olup</i> <i>Kimme-i eflâka çıkdı dūd-ı âh</i></p> <p><i>Hâkimâ bu beyt olup târih-i tâm</i> <i>Böyle inşâd eyledim tâbet serâh<sup>66</sup></i></p> <p><i>Vâlîde Sultân şeb-i mi'râcda</i> (والده سلطان شب معراجده) <i>Eyledi bâm-ı na'îmi cilve-gâh<sup>67</sup></i> (ایلدی بام نعیمی جلوه گاه)</p>				
36	382	Hâkim	<p><i>Bu teşrîfînde Hâkim geldi üçler dedi târihin</i> <i>Üçüncü def'a oldu Sadr-ı dâna Mustafâ</i> <i>Paşa<sup>68</sup></i> (اوچنجی دفعه اولدی صدر دانا مصطفی پاشا)</p>	Türkçe	Beyt	<p>.../.../... /.../...</p>	Göreve Atanma
37	384	Hâkim	<p><i>Hâfe dürriyün ve dürrun 'an-ifâzati cûdihî</i> <i>Fe'htefâ husnen bi-bahrin ve'telâ fevka's-</i> <i>semâ</i></p> <p><i>Derrahullâhu ebediyyün Hâkime târihahû</i> <i>Bahru 'ilmin derrahû sadrun li-Rumin bi'l-</i> <i>behâ<sup>69</sup></i> (بحر علم دره صدر لروم بالیها)</p>	Arapça	Kıt'a	<p>.../.../... /.../...</p>	Göreve Atanma
38	402	Hâkim	<p><i>Hâfe dürriyün ve dürrun 'an-ifâzati cûdihî</i> <i>Fe'htefâ husnen bi-bahrin ve'telâ fevka's-</i> <i>semâ</i></p> <p><i>Derrahullâhu ebediyyün Hâkime târihahû</i> <i>Bahru 'ilmin derrahû sadrun li-Rûmin bi'l-</i> <i>behâ<sup>70</sup></i> (بحر علم دره صدر لروم بالیها)</p>	Arapça	Kıt'a	<p>.../.../... /.../...</p>	Göreve Atanma
39	403	Hâkim	<p><i>U'tıye'l-kavsü li-bârîhellezî</i> <i>Sümmühû esmâhu müftiyyü'l-enâm</i></p> <p><i>Mâ-fetiye fi mesnedi'l-iftâ lehû</i> <i>Rif'atün ta'lû zürâhâ külle hâmin</i></p> <p><i>Fe-hüve dürriyün el-'ulûmu nûruhû</i> <i>Fâka lâ-yuhcebu bi-estâri'l-gamâm</i></p>	Arapça	Kıt'a	<p>.../.../... /.../...</p>	Göreve Atanma

<sup>66</sup> Mezârî gül bahçesi olsun.

<sup>67</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>68</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>69</sup> “Dürrî-zâde [bu durumdan] endişe etti, cömertliğini ortaya koyması ne de bereketlidir. Denizde bir kaleye gizlendi ve göğün üstüne yükseldi Allah onu yüceltsin, Hâkim bu olaya tarih düşürdü. İlmin denizidir o, ne de bereketlidir, Rumeli'nin en parlak vezîri” anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.

<sup>70</sup> “Dürrî-zâde [bu durumdan] endişe etti, cömertliğini ortaya koyması ne de bereketlidir. Denizde bir kaleye gizlendi ve göğün üstüne yükseldi Allah onu yüceltsin, Hâkim bu olaya tarih düşürdü. İlmin denizidir o, ne de bereketlidir, Rumeli'nin en parlak vezîri” anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.

			<i>Hâkimun kad-ebda'a târihahû</i> <i>Dürri bahri 'l-'ilmi yüftî bi 'd-devâm</i> <sup>71</sup> (در بحر العلم یفتی بالدوام)				
40	439	Hâkim	<i>Kad-erâ gibbe 's-su'âli râgîben nahve 'l-hayâ</i> <i>Men nedâ keffeyhi lil-'ârifîne ke 't-tummi 's-</i> <i>sebil</i>  <i>Mu 'cemü 'ş-şatri 'l-bedî 'i 'l-Hâkîmî kaderrehâ</i> <i>Râgîbun kad-nâle mühren sâhibu 'l-cûdi 'l-</i> <i>cemîl</i> <sup>72</sup> (راغب قد نال مهرا صاحب الجود الجمیل)	Arapça	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Göreve Atanma
41	442- 443	Hâkim	<i>Târih-i Esb-i Hümâyûn Âmeden-i Be-Hazret-</i> <i>i Âsaf-ı Kâm-kârî</i> <i>Pâdişâh-ı Cem-haşem-i İskender-i gîti-'alem</i> <i>Zill-ı Hakk melcâ-yı 'âlem Dâver-i nikû-eser</i>  <i>Bu 'l-mekârim Âsaf-ı dâna-yı Risto-re 'yine</i> <i>Eyledi tefhîm için i 'tâ semend-i bād-perr</i>  <i>Bir muhaccel-i gurre-dâr u nâm-dâr esb-i</i> <i>cevâd</i> <i>Pîl-i peyker zor gerek ü püşt-i kûr u şîr-i ner</i>  <i>Kûy-ı Kit'a-pûy-ı mut'a-ı hûy-ı menâ'a cûy-ı</i> <i>seyr</i> <i>Çâr-pâyı çâr-'unsurdan mürekkeb dem-i</i> <i>siper</i>  <i>Zühre-çehre mihr-menzil bedr-manzar meh-</i> <i>cebîn</i> <i>Müşteri-didâr u Mirrih-âfet ü Keyvân-ciğer</i>  <i>Kûy-peymâ seyr-feyfâ tiz-kâm âhen-'alef</i> <i>Reşk-i âhû-zahm u rezm-ârâ sebük-reftâr u</i> <i>ter</i>  <i>Hem-'inân-bâd ü düldül-zâd gülgûni-sahil</i> <i>Ceyyid-kavs ü beyyid-'örf ü tarfina deryâ-</i> <i>güzer</i>  <i>Şehb-gûn sâkîb-nigâh u sâhir u pervîn-kutâs</i> <i>Lübbe-i 'âc ü gûş-ı hûş u sâk-ı bî-peydâ zafer</i>  <i>Hacle-dâr-ı dest ü gerdün-gerdiş ü sâhib-</i> <i>kusâs</i> <i>Nâf-ı subha sıçrayup basdikda kalmışdı eser</i>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	At

<sup>71</sup> “Yay asıl sâhibine verildi (iş sâhibine emânet edildi), onu halkın müftüsü şeklinde isimlendirdi. Hâlen fetvâ makâmında bulunmaktadır, onun öyle bir üstünlüğü vardır ki zirvesi her tepeden yüksektir. İnci gibidir o, ilimler onun nûrudur, üstündür, bulutların perdesiyle örtülemez. Hâkim bu hâdisenin tarihini parlak bir şekilde düşürmüştür, ilim denizinin incisi sürekli fetvâ vermektedir.” anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.

<sup>72</sup> “Bazen isteğin neticesini bolluk ve berekete yönelerek görürüm. Her kim selin yolu kaplaması gibi avuçlarını âriflere uzatırsa. Hâkim en güzel noktalı harflerle tarih düşürdü. Güzel cömertlik sahibi Râgıp Paşa mührü nâil oldu.” anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.



			<p><i>Lu'bet-i çînî-misâl ü esb-i câdû-yı hayâl Tâb u kuvvetde gazanfer fehmi-i ma'nâda beşer</i></p> <p><i>Dâmen-i kuh-sârda âhû vu sahrâda peleng Kûşe-i şa'b içre rûbeh tengde reng-i makarr</i></p> <p><i>Nâle-i tahzîrde meydân-ı sehlin çapükü Rezm-gâh-ı sâhilin deryâ-güzârı ser-te-ser</i></p> <p><i>Zann edersin ser-nigündür inse bâlâdan eğer Zirde bâlâya 'azminde açar güyâ ki perr</i></p> <p><i>Böyle esb olur sezâ böyle vezîr-i ekreme Zîr-i rân-ı 'azmine zîn ola baht-ı mu'teber</i></p> <p><i>Zor ile râm eylesün dâ'im semend-i çerhi kim Leng-pâ harun u rakkâs u teng-hû tünd-vekr</i></p> <p><i>Nîm-cû değmez bu şeb-dîz-i sipihr kîne-cû Eylesen şa'r-i yemâniden 'alîk etmez eser</i></p> <p><i>Ser' u tevîk u licâm-ı 'avn ü savn-ı Hakk ile Hak'dan ümmîdim budur sebbâk-ı âmâli geçer</i></p> <p><i>Mısrâ'-ı târîhde derc etdiğim bir ta'miye Esb-tahsîn-i 'atâ-yı Âsaf-ı dehrî değer</i></p> <p><i>Tâk-ı 'arşa yazsalar Hâkim sezâ târîhimi Cûd-ı Şeh'den Âsaf'a bir esb geldi zîn-i güher<sup>73</sup></i> (جود شهيدن اصفه بر اسب كلدی زين كهر)</p>				
42	467-469	Hâkim	<p><i>Kible-i 'âlem Nigeh-bân-ı ümem Sultân-ı dîn Dergehîn lâyık leb-i ta'zîm ile çerh etse bûs</i></p> <p><i>Pâdişâh-ı Cem-haşem İskender-i Dârâ- hadem</i></p> <p><i>Râyet-efzâ-yı himem dîhîm-i bahş-i Keyke'ûs</i></p> <p><i>Zübde-i Hâkân-ı 'Osmânî Selîmî menkabet Dûdmân-ı mekremet fermân-rev-i mülk-i nüfûs</i></p> <p><i>Nûr-ı 'ayn-i hazret-i Sultân Ahmed kim anın Hâk-i dergâhun ser-efrâzân-ı dehr etmişdi bûs</i></p> <p><i>Sırr-ı sâfî-i serîret-mâye-i a'tâfidır Ki eyledi tevîkle taht-ı hümayûna cülûs</i></p> <p><i>Bezm-i Cem-câhî-i 'ahdi ola bezm-i inbisât Neşve-i 'adliyle devrinde ola devr-i Ke'ûs</i></p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Cülûs

<sup>73</sup> Divanda yer almamaktadır.

		<p>Sebt ola hüsn-i mehâmid şîmesiyle haşra dek Ola zîb-ârâ-yı nakş-mahmidet vech-i turûs</p> <p>Himmat-i pâkân-ı 'âlem ola yâr u hem-demî Cezbe-i ahkâmına merbût olan ceyyid nüfûs</p> <p>'İlmine ilhâm-ı gaybü'l-gayb-ı ma'nâ hadd-i tâm Muhkem-i Faslü'l-hitâb keşf-i meşhûdu cünûs</p> <p>Düşmen-i bed-hâhının zânûsu olsun âyîne Sînesinden gitmesün nâhun-hırâşî-i Füsûs</p> <p>Şeb-çırâğ olsun 'adûnun şem'-i mürd müddâhene Kerem-i şeb-tâb ola ana şu'le-i şem'-i fenûs</p> <p>Müddetinde 'azm-i ceys savletiyle ser-te-ser Ola gâret sâhâ-i tedmîri mülk-i Üngürûs</p> <p>Mihr-i ikbâli felekden sa'd ile ede tulû' Kevkeb-i a'dâsı dâ'im ola hem-reng-i nükûs</p> <p>Bîm-i kahrıyla 'adûsu ola bî-tâb-ı seher Mehd-i emniyyetde çeşm-i kişver-i devlet- ne'ûs</p> <p>Eylemezdi bir dahi vaz'-ı perestîş âteşe Şu'le-i şemşîr-i kahrın görse Zerdüşti-i Mecûs</p> <p>Olsa çok mu tâyîfân-ı Ka'be-i iclâlinin İttikâ-yı destine müjgân 'asâ-yı abanûs</p> <p>Böyle hengâm-ı meserretde tebessüm-rîz olur İnbisât-ı 'ahdi te'sîr eyleyüp çerh-i 'abûs</p> <p>Buldu küfvün duhter-i mestûre-i mülk-i cemîl Oldu gûyâ hacle-i sûr-ı meserretde 'arûs</p> <p>Lutf-ı tedbîr-i Felâtûnî nehîbin olmasa Cess-i nabz-ı milkete vaz'-ı benân eyler cesûs</p> <p>Rahne îrâs etdirir elbet sûtûn-ı devlete Bez-i tâb-ı ihtisâbın olmasa dendân-ı sûs</p> <p>Çeşm-i bedden saklasun zât-ı hümâyûnun Hudâ Kem nigâha cünbiş-i müjgân eden olsun tumûs</p> <p>Şevket ü ikbâlini Hakk dâ'imâ etsün füzûn Mülküne munzamm olup füşhat-i fezâ-yı Rus u Tus</p>				
--	--	--	--	--	--	--

			<i>Hâkimâ bu mısra'-ı gevher-behâ târihidir 'İzz ü ikbâl ile Sultân Mustafâ etdi cülûs<sup>74</sup> (عز و اقبال ايله سلطان مصطفى ايتنى جلوس)</i>				
43	469	Hâkim	<i>Üd'ü ile'r-Rabbilezî yu'tu'd-devâme lenâ Li-cülûs-i Sultânin yekün fi-'izzeti'n-nâdî Kâlû halîfetünâ temâmü 'addihî fe-izâ (خليفتنا) Errahtü yevme cülûsihî bi-halîfeti'l-hâdî<sup>75</sup> (خليفة الهادي)</i>	Arapça	Kıt'a	Aruz vezni kusurludur.	Cülûs
44	470	Hâkim	<i>Târih-i Berây-ı Taklîd-i Seyf Es'elullâhe li-sultâni'l-verâ te'yîdühü Min-Melîki'l-'arşi tevîkan lehü tûlu'n-necâd  Esdaku'l-enbâ'-i kad-ülhimet fi-târihihî Kallede's-seyfe melikü'n-nasri kurbâ lil- cihâdî<sup>76</sup> (قلد السيف ملك النصر قربي للجهاد)</i>	Arapça	Kıt'a	---/---/---/--- .-	Kılıç Kuşanma
45	474	Hâkim	<i>Târih-i Vefât Min-hünâ es-Sultân 'Osmân irtehalâ 'Udde buhbûhu'l-cinâni mezheben  Ûrriha bi'l-mu'cemi's-şatri'l-behiyy Fâze mağfûru'l-Îlâhi bi'l-hibâ<sup>77</sup> (فاز مغفور الاله بالحيا)</i>	Arapça	Kıt'a	---/---/---/---	Vefat
46	483	Hâkim	<i>Hâkimâ bu mısra'-ı gevher-behâ târihidir 'İzz ü ikbâl ile Sultân Mustafâ etdi cülûs<sup>78</sup> (عز و اقبال ايله سلطان مصطفى ايتنى جلوس)</i>	Türkçe	Beyt	---/---/---/--- .-	Cülûs
47	484	Hâkim	<i>Buz üstünden geçen bir kimseden sordum cevâb etdi Deniz altmış sekizde dondu buzdan bendeniz geçdim<sup>79</sup> (دکز التمش سکزده طوکدی بوزدن بنده کچدم)</i>	Türkçe	Beyt	---/---/--- /---	Hava Olayı/ Don
48	582	Hâkim	<i>Târih-i Vefât-ı 'Ali Paşa Hekîm-başı-zâde İşitdim fevtini rahmetle yâd etdim bükâ etdim Tefekkür eyler iken Hâkimâ târihin imlâda  Sen insâf eyle binde bir düşer bu mısra'-ı târih</i>	Türkçe	Kıt'a	---/---/--- /---	Vefat

<sup>74</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>75</sup> “Bir sultanın cülûsu için bize devamlılık veren Rabbe çağırınız ki şerefli mecliste olsun. ‘Halîfetü’l-hâdî’ ile cülûsu günü tarih düşürdüğümde, ‘halîfetünâ’ tam bir rakam (tarih) olur dediler.” anlamına gelen bu manzûme divanda yer almamaktadır.

<sup>76</sup> “Mahlûkâtın hükümdarına Allah’ın yardımını diliyorum. Arşın sahibinden onun için başarı ve güç istiyorum. Doğru söylüyorum, tarihi ilhâm edildi: Zafer hükümdarı cihat için kılıç kuşandı.” anlamına gelen bu manzûme divanda yer almamaktadır.

<sup>77</sup> “Sultân Osmân buradan irtihal edip cennet bahçesine yollandı. Noktalı harflerden oluşan parlak bir mısra ile tarih düşüldü: Allah’ın mağîretine mazhar olası Pâdişah lutfâ nâil oldu” anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.

<sup>78</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>79</sup> Divanda yer almayan bu manzûmenin geçtiği yer için bk. Ramazan Ekinci, *Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri*, 143.

“Buz üstünden geçen bir kimse geldi dedi târihin  
Deniz altmış sekizde tondu buzdan ben deniz geçdim sene 1068”

			'Ali Paşa'ya tevcîh oldu 'izz-i câh 'ukbâda <sup>80</sup> (على پاشا توجیه اولدی عز و جاه عقیده)				
49	614-615	Hâkim	Sâlihu'l-iftâ'î min-küllî'l-vücûh Zâde 'izzen li'l-kemâlâti ihtevâ  Kad-teşerrefe mesnedü'l-fetvâ bi-men Şâme a'lâmü's-salâhi ve't-tükâ  Bi'l-hurûfi'l-cevherî fi-beytih Câ'e ferdün kâle fimâ ürrihâ  Kâme li'l-iftâ'î Mehmed Sâlih Nâle min-sa'dîn 'alâhu mâ-fetâ <sup>81</sup> (نال من سعد علاه مافتی)	Arapça	Kıt'a	-.--/-.--/-.--	Göreve Atanma
50	663	Hâkim	Târîh-i Sadâret-i Rûm Cemâl-ı fazl ü 'ilm ü mekremet-kân-ı semâhat kim Ne mümkün hilye-i fazl ü kemâlin eylemek tavsîf  Bedîhî zât-ı 'âlî-fıtratında hüsn-i ahlâkı Olur vâreste-i vech-i nazar müstağnî-i ta'rîf  Sezâdır 'akl-ı kül tibyân-ı evsâf-ı cemîlinde Mükemmel müstakîl bir nüsha-i pâk eylese tasnîf  Yazup bir beyt-i cevher-dâr ile târihini Hâkim Bu güne eyledim metn-i medîh-i vasfını te'lîf  Olup yümnile zîb-ârâ ser-â-ser mesned-i vâlâ Veliyyüddîn Efendi Sadr-ı Rûm'u eyledi teşrîf <sup>82</sup> (ولی الدین افندی صدر رومی ایلدی تشریف)	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Göreve Atanma
51	696	Hâkim	Târîh-i Fevt-i 'Ali Paşa Hekîm-başı-zâde 'Alî mazhar velî-muhber 'Ali Pâşâ-yı dâd- âver Muzaffer cûd-perver savlet-âver ceng-i a'dâda  Olup üç def'a mühr ile vekîl-i Devlet-i 'uzmâ Livâ-yı nusrati meftûh-ı imdâd idi her câda  Vezîr-i Sâhibü'l-âsârî ve'l-îsâr u gâzî kim Değil güncân anın sa'y-i cemîli hasr u ta'dâda  Rekîn-i Devlet-i 'ulyâ idi sıdk u diyânetle	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Vefat

<sup>80</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>81</sup> "Her açıdan fetvâsı uygun, şerefi yüksek ve kemâlât sahibidir. Fetvâ makâmı iyilik ve takvâ âlâmetlerini ortaya koyan zât ile şeref bulmuştur. Biri gelip noktalı harflerle tarihini düşmüştür. Mehmed Sâlih fetvâ işini üstlenmiş, verdiği fetvâlarla mutluluğun zirvesine ulaşmıştır" anlamına gelen Arapça şiir divanda yer almamaktadır.

<sup>82</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>Melâz u melce '-i erbâb-ı hâcât idi dünyâda</p> <p>Kadîr-dân u me'ârif-perver-i gayret-keş-i Devlet</p> <p>Zahîr-i saltanat kutb-ı velâyet idi ma'nâda</p> <p>İşitdim fevtini rahmetle yâd etdim bükâ etdim</p> <p>Tefekkür eyler iken Hâkimâ târihin imlâda</p> <p>Sen insâf eyle binde bir düşer bu mısra'-ı târih</p> <p>'Ali Pâşâ'ya tevcîh oldu 'izz-i câh 'ukbâda<sup>83</sup></p> <p>(علی پاشا توجیه اوادی عز و جاه عقیده)</p>				
52	772-773	Hâkim	<p>Târih-i Velâdet-i Sa'âdet-i Hibetullâh Sultân-ı 'Aliyyetü'ş-şân</p> <p>Hazret-i Pâdişeh-i 'âleme Vehhâb-ı kerîm</p> <p>Etdi bir gevher-i şeh-vâre-i mülkü ihsân</p> <p>Evvelîn-i kâdime-i kâfile-i bişr u sürûr</p> <p>Bihterîn-i vâride-i bâdî-i şâdî-i cihân</p> <p>Zib-i gehvâre-i icâd u peyâm-âver-i gayb</p> <p>Hayr-ı makdem sebep-i feth-i habâyâ-yı nihân</p> <p>Gül-i nev-bâve-i a'tâf-ı riyâz-ı kişver</p> <p>Gonçe-i bâğçe-i lutf u 'atâ-yı Rahmân</p> <p>Dürre-i tâc-ı şeref gurre-i mehtâb-ı teref</p> <p>Minha-i nâf-ı sade fîzîver-i iklîl-i şehân</p> <p>Cüst-cû eylediler sa'y ile târihi için</p> <p>Mehd-i kevne gelicek nâdire gûyân-ı zemân</p> <p>Ben dahi gûş tutup 'âlem-i gaybû'l-gayba</p> <p>Oldu ilkâ bana bu vâride-i sihr u beyân</p> <p>Hâkimâ böyle gerek mısra'-ı târihi anın</p> <p>Mahrem-i mevhibe-i Rab Hibetullâh Sultân</p> <p>(محرم موهبة رب هبةالله سلطان)</p> <p>Düşdü hâtif kâbelinden bu ikinci târih</p> <p>Evvelîn-i zâde-i devlet Hibetullâh Sultân<sup>84</sup></p> <p>(اولین زاده دولت هبةالله سلطان)</p>	Türkçe	Kıt'a	-.---/-.---/-.---/-. .-	Doğma
53	773	Hâkim	<p>Târih-i 'Alâ-yı Gehvâre-i Me'âlî-Nezzâre</p> <p>Bi-hamdillâh gelüp mehd-i şühûda sulb-ı tâhirden</p> <p>Dür-i meknûn-ı 'ismet gevher-i şeh-vâre-i devlet</p> <p>Küdümüyla cihân ser-tâ-kadem oldu</p> <p>meserret-yâb</p>	Türkçe	Kıt'a	....-/-...-/-...-/- /...-/-	Ordu/ Alay

<sup>83</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>84</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>Sezâdır bu sürûruyla denilse sârre-i devlet</p> <p>Çihil sâle zuhûr-ı nesl-i Şâhî idi müstenzar Bi-hamdillâh oldu rû-nümâ nezzâre-i devlet</p> <p>Lihâf-ı cevherin ilhâfını mehd-i celâletde Hezârân yümn ile örtündü ol meh-pâre-i devlet</p> <p>Düşürdüm Hâkimâ bir mısra'-ı ra'nâ ile târîh 'Alâ-yı zîver-efzâ lâ'ik-ı gehvâre-i devler<sup>85</sup> (علای زیور افزالاتق کهوواره دولت)</p>				
54	774-775	Hâkim	<p>Târîh-i Şehr-âyîn-i Hazret-i Şehriyârî Ey cemî'-i şehriyârânın Hidîv-i ekremi Nehc-i şehr-âyîn-i dînin Pâdişâh-ı a'zam'ı</p> <p>Şâyeni âyîn-i şehr re'fet etmişdir Hudâ Şehriyâr-ı mülksün sâyende 'âlem muhtemî</p> <p>Şehr-i 'irfân içre şehr-âyîne fermân eyledi Şehriyâr-ı milket-i fazl u kemâlin a'lemi</p> <p>Şehriyâr u şehr-âyîn ola cümle mültezem Böyle ibdâ' ede tab'-ı Hâkimînin ahkemi</p> <p>Hem hutâmı mısra'-ı târîh-i şehr-âyîn ola Şehriyâr'ın na't-ı pâkî ola beyt-i mülhemi</p> <p>Şehriyâr-ı dîn ü şevket-mâye-i iclâl kîm Dehre şehr-âyîn olur fart-ı safâdan her demi</p> <p>Çerh-ı seyr ile kanâdil-i müşa'sa' 'arz eder Şehriyâr'ın şehr-âyîninde mâh u encümü</p> <p>Şehriyâr-ı 'âlemin her vaktini tevîk ile Ede şehr-âyîn 'âlem-i Râhimînin erhamı</p> <p>Şehriyâr'ın 'ismet-ârâ-yı dürr-i şeh-vâresi Böyle şehr-âyîne bâdî oldu hayr-ı makdemi</p> <p>Hayr-ı makdem-i Şehriyâr'ın ola yâ Rabb dem-be-dem Şehr-âyîn-i selîl-i pâkî sûr-ı hürremi</p> <p>Şehr-i hîfz-ı lâ-yezâlisinde âyîn eyleye Şehriyâr-ı a'zamı ta'vîze ism-i a'zamı</p> <p>Olmadı bu resme hiçbir Şehriyâr'a gerçi kim Etdi şehr-âyîn selâtîn-i cihânun akdemi</p> <p>Zühre-i şehr-âyîn sûr-ı Şehriyâr'a şevkle</p>	Türkçe	Kaside	-.--/-.--/-.--/-. .-	Şenlik

<sup>85</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>Şimdi temyüz edemez âheng-i zîrinden bemi</p> <p>Şehriyâr'ın na't-ı şehre-âyînini teşhîl için Şeddeli yazmaz 'Utârid yazsa harf-i müdgamı</p> <p>Etse emr-âyîn-i şehre Şehriyâr-ı ekrem'in Hükmü îcâb etdirir cezme eyledim selb-i lemmi</p> <p>Ol kadar deryâda şehre-âyîne şenlik oldu kim Şu'le sandı Şehriyâr-ı bahr u ber mevc-i yemmi</p> <p>Âteşin kavvâre şehre-âyîn için seyr etdirir Şehriyâr'a şu'le-i Kistrâ mizâc-ı berhemî</p> <p>Şöyle ni'met-bahş-ı 'âlem Şehriyâr-ı cûd kim Hâtem-i âyîn etdi şehre-i bezle mûr-ı ebkemi</p> <p>Şehriyâr'ın matbah-ı yek-rûze şehre-âyînine Verseler etmez kifâyet medhal-i mülk-i Cem'i</p> <p>Zib-i şehre-âyîn-i serây-ı Şehriyâr'ı seyr eden Edemez teşbîh necm-i tâk-ı çerh-ı sersemi</p> <p>Cezbe-i teshîr-i şehre-âyîni sârî dehre kim Selb eder ol Şehriyâr isterse âhûdan remi</p> <p>Şöyle câri ihtisâbı Şehriyâr-ı 'âlemin Şehre-âyîninde şîri gürbe zann eyler kimi</p> <p>Böyle şehre-âyîni hüsn-i re'yle tezyîn eder Şehriyâr-ı mülk-i 'irfânın Vezîr-i a'zam'ı</p> <p>Şehre-âyîn-i isâbetden tehallûf eylemez Şehriyâr'ın nezd-i 'irfânında re'y-i eslemi</p> <p>Bi'l-bedîheti Şehriyâr'ın zabt-ı şehre-âyînine Çünkü merhûn eyledim bu musrâ'-ı bercestemi</p> <p>Harf-i cevher-dârı Hâkim musrâ'-ı târîhîdir Etdi şehre-âyîni mülkûn Şehriyâr-ı ekremi<sup>86</sup> (ایندی شهر ایینی ملکن شهر یار اکرمی)</p>				
55	785-786	Hâkim	<p>Hamdülillâh mesned-i ikbâlde Zîver-ârâ oldu bir zât-ı kerîm</p> <p>Subh-ı 'izz ü meşrîk-ı iclâlde Necm-i bahtı sa'd ile ola mukîm</p> <p>Bâm-ı ikbâl ü sabâh-ı devleti Eyleye âfâka işrâk-ı 'amîm</p>	Türkçe	Gazel	-.--/-.--/-.--	Göreve atanma

<sup>86</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<i>Hâkimâ bu beyt-i cevher-dârına Dense lâyıkdır eğer dürr-i nazîm</i>  (...) <i>Oldu 'Abdullâh Efendi kâm-kâr Kethudâ-i Sadr-ı 'âlî-i kerîm</i> <sup>87</sup> (اولدی عبدالله افندی کامکار) (کتخداء صدر عالی کریم)				
56	786	Defterdâr Halîmî	<i>Oldu Subhî-zâde 'Abdullâh Efendi Kethudâ</i> <sup>88</sup> (اولدی صبحی زاده عبدالله افندی کتخداء)	Türkçe	Mısra'	---/--/--/---/--- .-	Göreve atanma
57	809	Hâkim	<i>Evvelîn-i zâde-i devlet Hibetullâh Sultân</i> (اولین زاده دولت هیه الله سلطان)	Türkçe	Mısra'	---/--/--/---/--- .-	Doğum
58	823	Hâkî	<i>Ketebe koysa sezâdır buna Sultân Mahmûd</i> <sup>89</sup> (کتبه قیسه سزادر بوکا سلطان محمود)	Türkçe	Mısra'	.../.../.../.../... .-	Defterdar kapısı
59	915	Hâkim	<i>Târih-i Vefât-ı Çelebî-zâde Şeyhulislâm İsmâ'il 'Âsım Efendi Kem seriyin fâzılın ensâhu dehrun lâ-yurâ Minhu âsârün ve etvârun hisânun yu'tenâ</i>  <i>Cevheriyyü 'ş-şatri târihun izâ a'dedehü Füc'eten kad-fâte İsmâ'il 'Âsım min-hünâ</i> <sup>90</sup> (فجاة قد فات اسماعیل عاصم من هنا)	Arapça	Kıt'a	---/--/--/---/--- .-	Vefat
60	962	Râgıp Paşa	<i>Târih-i Hazret-i Sadri'zamî Râgıp Paşa Berây-ı İmâm-ı Câmi'-i Şerîf-i Hazret-i Sultân Mustafa Hân İbnü's-Sultân el-Gâzî Ahmed Hân Edâmallâhu 'Ömrahû ve Şevketehü Âmîn yâ Rabbe'l-'âlemin</i>  <i>Muktedâ-yı ehl-i sünnet câmi'-i mecmû'-i hayr Etdi çün bu ma'bed-i zibâyı inşâ bî-riyâ</i>  <i>Sadr-ı 'asrı bendesi Râgıp dedi târihini Câmi'-i ra'nâ binâ'-i Şâh Sultân Mustafa</i> <sup>91</sup> (جامع رعنا بناء شاه سلطان مصطفى)	Türkçe	Kıt'a	---/--/--/---/--- .-	Câmi İnşası
61	963	Hâkim	<i>Nakşibendî Şeyh 'Abdullâh Efendi Kaşgarî Zât-ı pâki olmuşidi mültecâ-yı müstemend</i>  <i>Kaşgar'dan böyle bin er kâşki etse zuhûr Gerçi kim niçe güher tarh eylemişdir</i>	Türkçe	Kıt'a	---/--/--/---/--- .-	Vefat

<sup>87</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>88</sup> Bu mısra Adnan Çağlı'nın hazırlamış olduğu divanda yer almamaktadır. Adnan Çağlı, *Halîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

<sup>89</sup> Bu mısra'nın geçtiği yerler için bk. Mehmet Arslan, "Hâkî Mehmed", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 11 Mart 2020).

<sup>90</sup> "Nice değerli ve erdemli kişiyi felek unutturmuştur. Onun hiçbir eser ve özenilecek güzel davranışı görünmez olmuştur. Sonraki gelen mısra'daki noktalı harfleri sayarsan tarihini verir: İsmâil Âsım âniden buradan göçüp gitti" anlamına gelen bu tarih manzûmesi divanda yer almamaktadır.

<sup>91</sup> Bu tarih manzûmesi divanda ufak değişikliklerle yer almaktadır.

"Târih-i Berây-ı Câmi'-i Şerîf Der-Üsküdar  
Pâdişâh-ı ehl-i sünnet câmi'-i mecmû'î hayr  
Kıldı çün bu ma'bed-i zibâyı inşâ bî-riyâ" bk. Ömer Demirbağ, *Koca Ragıp Paşa ve Divanı Ragıp* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 185.



			<p><i>Taşkend</i></p> <p><i>Rahmet-i Hakk ola rûh-ı pâkine her dem karîn</i></p> <p><i>Devlet-i kurb huzûr etdikce anı ercümend</i></p> <p><i>Harf-i cevher-dârı Hâkim fevtine târih olur</i></p> <p><i>Kurb-i hakdan gûşuna geldi nidâ-yı Nakşibend<sup>92</sup></i></p> <p>(قرب حقن كوشنه كلدی ندای نقشبند)</p>				
62	992	Râgıp Paşa	<p><i>Târih-i Hazret-i Sadrîa 'zamî Berây-ı İtmâm-ı Câmî'-i Şerîf</i></p> <p><i>Muktedâ-yı ehl-i sünnet câmi-i mecmû'-i hayr</i></p> <p><i>Kıldı çûn bu ma'bed-i zibâyı inşâ bî-riyâ</i></p> <p><i>Sadr-ı 'asrı bendesi Râgıb dedî târihini</i></p> <p><i>Câmî'-i ra'nâ binâ'-i Şâh Sultân Mustafâ<sup>93</sup></i></p> <p>(جامع رعنا بناء شاه سلطان مصطفى)</p>	Türkçe	Kıt'a	---/--/--/-. .-	Câmi İnşası
63	1006	Seyyid Vehbî	<p><i>Aç besmeleyle iç suyu Hân Ahmed'e eyle du 'â<sup>94</sup></i></p> <p>(اچ بسملیله ایچ صویو خان احمده ایله دعا)</p>	Türkçe	Mısrâ'	---/--/--/-. .-	Çeşme İnşası
64	1007	Hâkim	<p><i>Târih-i Vilâdet-i Hazret-i Şâh Sultân Edâmallâhu 'Ömrâhâ Âmîn</i></p> <p><i>Mihr-i 'âlem-tâb-ı şevket-mâye-i 'izz ü şeref</i></p> <p><i>Zübde-i Şeh-vâre-i gencine-i feyz u behâr</i></p> <p><i>Tâli'-i sa'd ü şerefde doğdu ol mühr-i münîr</i></p> <p><i>Verdi âfâk-ı cihâna ser-te-ser nûr u ziyâ</i></p> <p><i>Düşdü hâtifden dile Hâkim bu târih-i 'acib</i></p> <p><i>Şâh Sultân dürre-i ikbâl-i Sultân Mustafâ<sup>95</sup></i></p> <p>(شاه سلطان دره اقبال سلطان مصطفى)</p>	Türkçe	Kıt'a	---/--/--/-. .-	Doğum
65	1020	Hâkim	<p><i>Târih-i Vefât el-Merhûm</i></p> <p><i>Fâzıl ü 'allâme Vassâf-ı 'asr Müftiyi'l-enâm</i></p> <p><i>Cümle âsâr-ı şerîfi zâtı gibi mu'teber</i></p> <p><i>Fazl ü 'irfân ü kemâlatı müselleme cümleye</i></p> <p><i>Lâ-yukâlû hâhünâ 'an-vâhidin fîhi'n-nazar</i></p> <p><i>Mevt-i 'âlim mevt-i 'âlem gibidir bî-şekk ü rayb</i></p> <p><i>Müştehiridir nezd-i ehl-i ma'rifetde bu haber</i></p> <p><i>Bir mücevher mısra'im târih düşdü Hâkimâ</i></p> <p><i>Etdi 'Abdullâh Efendi Cennet-i 'Adn'i</i></p>	Türkçe	Kıt'a	---/--/--/-. .-	Vefat

<sup>92</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>93</sup> Bu tarih manzûmesi, divanda ufak değişikliklerle yer almaktadır.

"Târih-i Berây-ı Câmî'-i Şerîf Der-Üsküdar

Pâdişâh-ı ehl-i sünnet câmi-i mecmû'î hayr

Kıldı çûn bu ma'bed-i zibâyı inşâ bî-riyâ" bk. Ömer Demirbağ, *Koca Ragıp Paşa ve Divan-ı Ragıp*, 185.

<sup>94</sup> "Târihi Sultân Ahmed'ün câri zebân-ı lüleden

Aç besmeleyle iç suyu Hân Ahmed'e eyle du 'â" bk. Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 361.

<sup>95</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<i>makarr</i> <sup>96</sup> (ابتدى عبدالله افندى جنت عدنى مقر)				
66	1049-1050	Hâkim	<p><i>Târih-i Şehzâde-i Civân-baht-ı Kerîm Sultân Selîm Etâlallâhu 'Ömrahû ve Bekâhu âmîn Mühce-i Sultân-ı 'âlem melce-i cümle-i ümem Sırr-ı Hâkân-ı muazzam gevher-i genc-i 'amîm</i></p> <p><i>Mihr-i eflâk-i Hilâfet nûr-ı etvâr-ı vücûd Bedr-i kadr-i saltanat Şehzâde-i şâh-ı şehîm</i></p> <p><i>Ya'nî Şâhenşâh-ı 'âlem menba'-i feyz u ni'am Mustafâ Hân-ı müfahham ibn-i Sultân-ı fahîm</i></p> <p><i>Dâ'imâ te'sîr-i ism-i a'zamıyla Hakk ede Gevher-i pâkîzesin künc-i sıyânette mukîm</i></p> <p><i>Şöyle gevher kim vücûdu bâ'is-i tanzîm-i halk Hem çû 'ikd-i şâh-vâr-ı sübha-i dürr-i nazîm</i></p> <p><i>Zübde-i nesl-i havâkîn-i kirâm ibnü'l-kirâm Nuhbe-i hayru'l-halefî cil-i kerîm ibnü'l-kerîm</i></p> <p><i>Sırr-ı ma'nâ-i Hilâfet Tâc-dâr-ı memleket Şehriyâr-ı mülk ü devlet sâhib-i tâc u kecîm</i></p> <p><i>Kevne teşrîfiyle buldu 'âlem-i hilkat şeref Dûdmân-ı devleti tezyîn edüp Rabb-i Rahîm</i></p> <p><i>Sa'd-i milâd-ı sa'âdet-bahşî oldu 'âleme 'İd-i teşrîf-i meserret eyleye Hakk-ı müstedîm</i></p> <p><i>Rûh geldi kûyiyâ salsâl-ı cism-i mülkete Sanki sırr-ı nefhden hayli dem olmuşdu 'adîm</i></p> <p><i>Tâ nüzûl-i 'ayne dek bâkî kalur a'yân-ı 'ayn Böyledir hükm-i şümûl-i 'ayn eltâf-ı 'alîm</i></p> <p><i>Men etâ lillâhi bi'l-kalbi's-selîmi in-râ be-goft Evveleş bûde Selîm ü âhireş bâdâ Selîm</i></p> <p><i>Hem kitâbet-i minha-i mevhubesidir anların Nitekim a'yân-ı harfin kutbudur ma'nâda mîm</i></p> <p><i>Mazhar-ı nûr-ı tecellî-i Hilâfet her biri Tûr-ı eyem sâha-ı Şâhi'de mânend-i Kelîm</i></p> <p><i>Şîme-i te'yîd ile mesrâ-yı emr u hükmüdür</i></p>	Türkçe	Kasîde	---/--/--/-- .-	Doğum

<sup>96</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Savb-ı Bathâ vü Yemen Tâcîk ü feyfâ-yı Kırım</i></p> <p><i>Dâ'imâ Şehzâde-i 'âlî-tebâriyle ola</i> <i>Me'men-i savn-ı İlâhî'de mukîm u müstedîm</i></p> <p><i>Düşdü hâtifden dile Hâkim bu târîh-i 'acib</i> <i>Medd-i devlet-i Şâh-zâde sâhib-i kalb-i</i> <i>Selîm<sup>97</sup></i> (مد دولت شاهزاده صاحب قلب سليم)</p>				
67	1092-1093	Hâkim	<p><i>Târîh-i Mihrumeh Sultân-ı 'Aliyyetü 'ş-şân</i> <i>Be-iltizâm-ı Mihr u Meh</i> <i>Mihr u meh kim matla'ı oldukca 'izzet-</i> <i>iktinâh</i> <i>Sâha-i îcâda bahş-i nûr eder bî-iştibâh</i></p> <p><i>Mihr-i 'adl ü mâh-ı cevdet mâye-i zill-i Hudâ</i> <i>Sâye-i memdüde-i emn ü kerem-i 'âlem-</i> <i>penâh</i></p> <p><i>Ya'ni reşk-i mâh-ı evreng-i felek-i Dârâ-</i> <i>gulâm</i> <i>Mihr-i ahter mevkeb-i Hüsrev hüdem-i nusret-</i> <i>sipâh</i></p> <p><i>Hâver-i ikbâlinin nûr-ı tecellî şâhidi</i> <i>Mihr u meh ferr-i fûrûğ-ı kadrine iki güvâh</i></p> <p><i>Sâha-i ekvâna zât-ı mihr-i devlet matla'ı</i> <i>Mâhdan mâhiye dek olmuş penâh u dest-gâh</i></p> <p><i>Ya'ni Sultân Mustafâ Hân-ı Hidîv-i iktidâr</i> <i>Mihr u meh mâhî-veş eyler bahr-i feyzinde</i> <i>şinâh</i></p> <p><i>Şeb-çerâğî mâh u şem'-i dergehi mihr-i felek</i> <i>Ma'delet-bahş u tecellî lem'a-i zill-i İlâh</i></p> <p><i>Nakş-ı mihr u mâh olan gülmîh-i bâb-ı</i> <i>şevketi</i> <i>Çok mu etse kâmet-i balâ-yı gerdûnu dûtâh</i></p> <p><i>Bezl ederdî hân-ı mihr-i çarh-ı 'âlemde eğer</i> <i>Kurs-ı nân-ı sofrâ-ı cûd u 'atâsı olsa mâh</i></p> <p><i>Dergeh-i Sultân-ı 'âlemden eder nûr iktibâs</i> <i>Mihr-veş mâh-ı felek zann etme olmuş redd-i</i> <i>şinâh</i></p> <p><i>Bir dahi görmezdi meh reng-i güleşden külfeti</i> <i>Mihr lutfuyla eğer etseydi bir kerre nigâh</i></p> <p><i>Mihr-i necm-i bahtı eylerdi sühâyı âfitâb</i> <i>Olmaz idi haşre dek reng-i kûsûf-ı meh siyâh</i></p>	Türkçe	Kaside	-.--/-.-/-.-.-/- .-	Doğum

<sup>97</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p>Anuñcün iktirân-ı sa'd ile eyler tulû' Mehd-i iclâinde bulmuşdur şeref mihri- lâh</p> <p>Meh dahi sahn-ı felekde böyle şeh- r-âyîn eder Mih-ri icâd olduğuçün nesl-i pâk-i Şehen- şâh</p> <p>Dâ'imâ olsun selil-i nesl-i pâki muttasıl Çerhde oldukca mih-ri u mâha menzil-i şâh- râh</p> <p>Söyledim bir beyt-i cevher-dâr ile târîhini Hâkimâ oldu bu resme tab'uma feyz-i İlâh</p> <p>'Âleme ikbâl u yümn-i 'izzeti verdi şeref Eyledi dehri ferah-efzâ tulû'-i Mihrimâh<sup>98</sup> (ایلدی دهری فرح افزا طلوع مهر ماه)</p>				
68	1180	Hâkim	<p>Düşdü "bâdî-i nazar"da sâde bir târîh-i tâm (بادی نظرده) Sadr-ı ekrem-i a'lem ü ešham vezîr-i lâ- nazîr<sup>99</sup></p>	Türkçe	Beyt	-.--/-.--/-.--/-. .-	Göreve atanma
69	1195- 1196	Hâkim	<p>Târîh-i Velâdet-i Beyhân Sultân Hazret-i Şâhen-şeh-i Melik-i tecellî-i 'atâ Mazhar-ı lutf ü 'inâyât u şenûn-ı men-'araf</p> <p>Ya'ni Sultân Mustafâ Hân ve Hidiv-i iktidâr Nesl-i pâki ola dâ'im müstedâm u methaf</p> <p>Şatr-ı cevher-dâr-ı târîhin bu gûne nazm edüp Eyledim i'câz ü icâz ile cem'-i mü'ellef</p> <p>Zer kalemler tâk-ı 'arşâ yazsalar şâyestedir Hüsnüne tahsîn eder görse bu refâtârı selef</p> <p>Geldi Hâkim tâc-ı dehrin dürre-i meknûnesi Verdi enhâ-yı vücûda Beyhân Sultân şeref<sup>100</sup> (ویردی انحالی وجوده بیخان سلطان شرف)</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Doğum
70	1199- 1200	Hâkim	<p>Târîh-i Binâ'-i Âsitâne-i Kâdirî der-Tophâne Şâh-ı 'âlem sâhibü'l-hayrât Sultân Mustafâ Rub'-ı meskûnun meded-kârî mu'in ü nâsırı</p> <p>Lutf edüp bu dergehi ihyâda mesrûr eyledi Rûh-ı pâk-ı hazret-i Sultân 'Abdülkâdir'i</p> <p>Ya'ni İsmâ'il-i Rûmî kim odur kutb-ı vücûd Dergehi kurbândır ehl-i sülûkun sâ'iri</p> <p>İhtirâk-ı 'aşkla ehl-i fenâ gibi yanup</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Kâdirî Âsitânesi İnşası

<sup>98</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>99</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>100</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Olmuşıdi cümle hâkister şu 'ûn-ı zâhiri</i></p> <p><i>Âteş-i eymin fezâ-yı şu 'le-i didâr ile</i> <i>Lem 'a-i nûr-ı tecellî zann ederdi nâzırı</i></p> <p><i>Himmet etdi ol Şehen-şâh-ı cihân ihyâsına</i> <i>Ola ma 'mûr u mü 'eyyed bâtını vü zâhiri</i></p> <p><i>Geldi iki şatr-ı cevher-dârı târîh temâm</i> <i>Böyle ibdâ' etdi Hâkim mülk-i nazmın sâhiri</i></p> <p><i>Himmet-i Sultân u Cîlânî ile oldu binâ</i> <i>Âsîtân-ı pâk-ı İsmâ 'il-i Rûmî Kâdirî<sup>101</sup></i> (استان پاک اسماعیل رومی قادری)</p>				
71	1200	Hâkim	<p><i>Şehriyâr-i sâhibü 'l-hayrât Sultân Mustafâ</i> <i>Rub 'ı meskûnun nigh-bânı vü âfâkın Şehi</i></p> <p><i>Feyz-i vücûd-i himmet-i vâlâsı ihyâ eyledi</i> <i>Mahv olup hâkister olmuşken bu 'âlî dergehi</i></p> <p><i>Vâkıf-ı sâni olup ol Pâdişâh-ı bu 'l-'atâ</i> <i>Mahmidetle haşra dek yâd ola bu hayr-ı behi</i></p> <p><i>Himmetinden hazret-i Sultân 'Abdülkâdir'in</i> <i>Zâhir u bâtında aslâ olmasun bir dem tehî</i></p> <p><i>Geldi bir beyt-i mücevher tab''ıma târîh-i</i> <i>tâm</i> <i>Oldu Hâkim fikrimin Cibrîl-i ma 'nî-yi hem-</i> <i>rehî</i></p> <p><i>Mesken-i sa 'y-i hakikat Ka 'be-i erbâb-ı 'aşk</i> (مسکن سعی حقیقت کعبه ارباب عشق) <i>Oldu İsmâ 'il-i Rûmî'nin bu 'âlî dergehi<sup>102</sup></i> (اولدی اسماعیل رومی نک بو عالی درگهی)</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Kâdirî Âsîtânesi İnşası
72	1202- 1203	Hâkim	<p><i>Târîh-i Binâ 'i Âsîtâne-i Mevleviyye-i Galata</i> <i>Şehriyâr-i sâhibü 'l-hayrât Sultân Mustafâ</i> <i>Eyleye tevfîkını hem-râh ana Rabb-i Vedûd</i></p> <p><i>Âsîtân-ı râstân-ı hazret-i Monlâ-yı Rûm</i> <i>Sûziş-i 'aşk u mehabbetle edüp tarh-ı kuyûd</i></p> <p><i>İltihâb-ı şems-i envâr-ı tecelliden yanup</i> <i>İndirâs u mahve nezdik idi âsâr-ı vücûd</i></p> <p><i>Reşk-i eymin sâha-i envâr-ı didâr olmada</i> <i>Şu 'le-i şevkiyle göstermişdi meclâ-yı vürûd</i></p> <p><i>Pûte-i matbah-ı nây-ı müneffah kimyâ-yı 'aşk</i> <i>içün</i> <i>Rağbet eyler hudmet-i dergâhına erbâb-ı cûd</i></p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Galata Mevlevi- yesi Âsîtânesi' nin İnşası

<sup>101</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>102</sup> Divanda yer almamaktadır.

			<p><i>Fursat-ı tecdîd ü ta'mîrin bilüp 'ayn-ı şeref</i> <i>Şâh-ı 'âlem eyledi ihyâsına bezl-i nukûd</i></p> <p><i>Şevkle itmâma tevfikân görüp etdi semâ'</i> <i>Kûşe-i sinemde mahfî iken dil-i hırvat-nümûd</i></p> <p><i>Geldi bir beyt-i mücevher Hâkimâ târîh-i tâm</i> <i>Bu'l-'aceb kim eyledi resm-i du'â üzre vürûd</i></p> <p><i>Âsitân-ı 'arş-ı iclâl-i cenâb-ı Mevlevî</i> (استان عرش اجلال جناب مولوی) <i>Ola ma'mûr mekârim-i mesned-ârâ-yı</i> <i>şühûd<sup>103</sup></i> (اوله معمور مکارم مسند ارای شهود)</p>				
73	1211	Hâkim	<p><i>Târîh-i Sâl-i Cedîd</i> <i>Hamdülillâh kim yetişdi iş bu bin yüz seksane</i> <i>Hicret-i târîh-i Sultânü'r-rusûl Hayru'l-beşer</i></p> <p><i>Oldu târihi zafer ola muzaffer dâ'imâ</i> <i>Pâdişâh-ı 'âleme Hak vere her demde</i> <i>zafer<sup>104</sup></i> (ظفر)</p>	Türkçe	Kıt'a	-.--/-.--/-.--/-. .-	Zafer
74	1222-1224	Hâkim	<p><i>Târîh-i Bend-i Hümayûn</i> <i>Şehen-şâh-ı mekârim-pîşe Sultân Mustafâ</i> <i>Hân kim</i> <i>Cihânın Pâdişâh-ı ekremi dehrin niğeh-bânı</i></p> <p><i>Gıyâs-i cümle melhûfân u gavs-i mecma'-i</i> <i>'âlem</i> <i>Penâh u müstecîr u câr-ı halk imdâd-ı</i> <i>Rabbânî</i></p> <p><i>Mu'in-i zîr-destân-ı zemân melcây-ı</i> <i>mekrûbân</i> <i>Zahîr-i 'âcizân zahr-ı za'îfân fevz-i Sübhânî</i></p> <p><i>Melâz ü melce'-i ehl-i emel 'arrâf-ı</i> <i>müstakbel</i> <i>'Arîf-i hâl ü mâzî 'ârif-i etvâr-ı 'irfânî</i></p> <p><i>Zehîn-i mebhas-i eşkel fatîn-i bahs-i</i> <i>müsteşkel</i> <i>Seriyy-i a'del ü ecmel Melik-i mülk-i Hâkânî</i></p> <p><i>Bihâr-i mekremet feyyâza-i cevdet yemm-i</i> <i>şevket</i> <i>Berârî-i mesâfâta 'atâsı gays-i Rahmânî</i></p> <p><i>Ne bahr-i bî-şigerf u tamm-ı mevâc-ı me'âtî</i> <i>kim</i> <i>Eğer konsa fezâ-yı berre kemter-i katre-i</i> <i>ihsânı</i></p>	Türkçe	Kıt'a	.---/---/--- /---	Bent İnşası

<sup>103</sup> Divanda yer almamaktadır.

<sup>104</sup> Divanda yer almamaktadır.

		<p><i>Olur sahrâ vü feyzâ vü cebel deryâ-yı bî-sâhil Bulunmaz hâke tesmîn etseler bin dürr-i galtânı</i></p> <p><i>'Attâş-ı 'âlemi cûy-ı 'atâsı eyledi sîrâb Bihâr-ı lutfu ile seyr ede Hak Şâh-ı devrânı</i></p> <p><i>Husûsan belde-i mahrûse-i pâk-ı Sitenbul kim Olur erbâb-ı haysiyyât-ı dehrin mecma'-ı dükkâm</i></p> <p><i>Ricâlin ehl-i 'ilm ü fazlına bu belde mecma'dır Riyâz-ı devletin 'aynıyla olmuşdur gülistânı</i></p> <p><i>Kulûb-ı halk-ı 'âlem müncezib bu belde-i pâke Sezâdır dense İstanbul'a mîknâts-i insânî</i></p> <p><i>Ganîsinden fakîri kesret üzere fart-ı gayretten Harîk-ı sûziş-i kayd-ı te'ayyüş ekser-i a'yânı</i></p> <p><i>Temevvüc etdi bahr-i mekremet tab'-ı şerifinden Görüp Sultân-ı 'âlem bundaki keserât-ı insânı</i></p> <p><i>Bu cem'-i halkı irvâ etmeğiçün 'ayn-ı lutfundan Sudûr etdi binâ'-i bende oldum emr u fermânı</i></p> <p><i>Gadîr-i Evhadüddîn oldu bu bendin mahalli kim Bununla Şâh-ı 'âlem etdi irvâ niçe 'atşânı</i></p> <p><i>Meğer yapmışdı bir bend-i kavî Hân-ı Ahmed-i Sâlis Anınla olmuşıdi halka şâmil feyz-ı Rahmânî</i></p> <p><i>Bu hayr-ı bî-behâ kim vâlid-i 'âlî-tebârından Zuhûr etmişdi oldu zâtının meşhûd-i ikânı</i></p> <p><i>Görüp efrâd-ı nâsın kesretin şimdi Şeh-i 'âlem Terakkî bulmağiçün oldu câri âb-ı ihsânı</i></p> <p><i>Gayûr u bu'l-'atâ mebzûl hayrât ü meberrâtı Mülûk-i Âl-i 'Osmân içre yok vallâhi akrânı</i></p> <p><i>Bu hayr-ı bî-bedile 'avn-i Hakla mazhar-ı evvel Edüp Hak lutfu ile hazret-i Sultân Süleymân'ı</i></p> <p><i>'Aceb tevfiķa mazhar eylemiş deryâ-yı</i></p>			
--	--	--	--	--	--

			<p>feyzinden Cevâd-ı bu'l-me'âtı bu mülûk-ı Âl-i 'Osmânî</p> <p>Zülâl-i lutfu ile dem-be-dem sîr-âb ola 'âlem 'Attâşî fî sebîlillâh halkın ola reyyânı</p> <p>Ziyâde bir içim su ta'miyyem târîh-i beytinde Eder icrâ me'ârif ehline i'câz-ı tibyânı</p> <p>Dedim bir beyt-i cevher-dâr ile târîh-i itmâmın Bu te'yîd ile mesrûr oldu Hâkim rûh-ı Hassânî</p> <p>'Aceb ra'nâ yapıldı bir içim sudur letâfetde (عجب رعنا یاپلدی بر ایچم صودر لطافتده) Cihânı etdi ihyâ sû-be-sû bu bend-i Sultânî<sup>105</sup> (جهانی ایندی احیا سو بسو د ویند سلطانی)</p>				
75	1231-1232	Hâkim	<p>Târîh-i Bed'-i Ta'lîm -i Hazret-i Şehzâde-i Kerîm Sultân Selîm Nûr-ı 'ayn-ı hazret-i Şâhen-şeh-i şevket- vesîm Pâdişâh-ı heft-kışver Sâhib-i kalb-i selîm</p> <p>Belki nûr-ı 'ayn-ı 'âlem gevher-i iklim-i cûd Neyyir-i 'âl-tebâr u mâlik-i tâc ü geçim</p> <p>Lem'a-i rahşende-i hürşîd-i mülk ü saltanat Meh-çe-i tâbende-i nûr-ı mebânî-i kavîm</p> <p>Mazhar-ı envâr-ı 'izzet muzhir-i feyz u samed Matla'-ı yûh-ı sa'âdet mev'il-i 'avn-ı 'amîm</p> <p>Âfitâb-ı devletin tâb-ı şu'ûn-ı şevketi Mâhtâb-ı rif'atin evc-i kemâlinde mukîm</p> <p>Kutb-ı âfâk-ı vücûdun sırr-ı 'âlem-i melce'i Manzar-ı a'yân hestî-i fihris-i cem'-i kerîm</p> <p>Bu'l-me'âlî bu'l-mekârim bu'l-'avârif bu'l- 'atâ Zübde-i encâb-ı 'âlî müntedî-yi ferd-i hamîm</p> <p>Ya'nî Sultân Mustafâ Hân u Hidîv-i iktidâr Vâkıf-ı etvâr-ı hikmet muzhir-i ism-i 'alîm</p> <p>Eyledi Şehzâde-i şevket nebîl-i ekremin Bed'-i bismillâh ile zîb-âver-i hatt-ı 'azîm</p> <p>Nev-be-nev ta'lîm olundukca hurûf-ı 'âliyât Ola mahfûz fu'âd-ı ekremi nazm-ı kerîm</p> <p>Kutb-ı harf-i müstevînin ola nâ'il sırrına</p>	Türkçe	Kasîde	---/---/---/--- .-	Sultân Selim' in Bed'-i Ta'lîm'i

<sup>105</sup> Divanda yer almamaktadır.



		<p><i>Ya 'nî kim ism-i şerîfî âhurında harf-i mîm</i></p> <p><i>Mahmidet-i mecd ü me'âlî mevhibet-i temkîn-i mülk</i></p> <p><i>Ola zîr-i hükmü ber-vefk-ı me'âtî-i hakîm</i></p> <p><i>Çâkerân-ı devlete cümle edüp bezl-i 'atâ</i> <i>Bed'-i ta'lîm-i şerîfçün o Sultân-ı kerîm</i></p> <p><i>Bende-i ahkar dahi hâhişker-i ihsân olup</i> <i>Eyledim 'aczim vesîle-i cûd u eltâf-ı 'amîm</i></p> <p><i>Bir mücevher beyt-i Hâkim oldu târîh temâm</i> <i>Görse tahsîn hezâr eyler ana tab'-ı kelîm</i></p> <p><i>Eyledi âdâb ile idrâki mashûbü's-sebât</i> <i>(الدى اداب ايله ادراكى مصحوب الثبات)</i></p> <p><i>Bed'-i bismillâh-ı Kur'an eyledi Sultân</i> <i>Selîm<sup>106</sup></i> <i>(بدأ بسم الله قرآن ايلدى سلطان سليم)</i></p>				
--	--	---	--	--	--	--

Yukarıdaki tabloya göre, eserde yer alan 75 tarih manzûmesinden 68'inin, eserin müellifi olan Hâkim Efendi'ye ait olması, Hâkim Efendi'nin eserine adeta kendisine ait bir tarih manzûmeleri mecmû'ası mâhiyeti yüklediğini düşündürmektedir. Hâkim Efendi, kendisi dışında Râgıb Paşa, Seyyid Hâşimî, Seyyid Vehbî, Hâkî ve Defterdâr Halîmî olmak üzere 5 kişinin tarihlerine yer vermiştir. Eserde yer alan bir tarih manzûmesinin ise müellifi belirlenememiştir.

Yukarıdaki tabloya göre 60 Türkçe tarih manzûmesi, 15 Arapça tarih manzûmesi bulunmaktadır. Arapça manzûmelerin tamamı Hâkim Efendi'ye aittir. Farsça tarih manzûmesi ise *Hâkim Tarihi*'nde bulunmamaktadır. *Hâkim Tarihi*'nde çok sayıda Farsça manzûme bulunmasına rağmen, Hâkim Efendi tarih manzûmelerinde Farsça'yı tercih etmemiştir. Hâkim Efendi, yer verdiği tarih manzûmelerinde genel olarak Arapça ve Farsça kelime ve kelime gruplarına yer vermiş, bilhassa kendisine ait olan padişahlar ile bizzat ilgili tarih manzûmelerinde Sebki Hindî'nin de etkisiyle tamlamalarla yüklü ağır ve kapalı bir anlam dünyası ortaya koymuştur.

Yukarıdaki tabloya göre Hâkim Efendi'ye ait 68 tarih manzûmesinden 52'si kıt'a, 8'i beyit, 6'sı kasîde ve 2'si gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Hâkim Efendi, kendisinden başka Râgıb Paşa'ya ait Türkçe 2 kıt'a, Seyyid Hâşimî'ye ait Türkçe 1 mısra, Seyyid Vehbî'ye ait Türkçe 1 beyit, Hâkî'ye ait Türkçe 1 mısra ve Defterdâr Halîmî'ye ait Türkçe 1 mısra nazım şekliyle tarih düşürülmüş manzûme alıntısı yapmıştır. 54'ü kıt'a, 9'u beyit, 6'sı kasîde, 4'ü

<sup>106</sup> Divanda yer almamaktadır.

mısrâ ve 2'si gazel nazım şekilleriyle yazılan tarih manzûmelerine yer veren Hâkim Efendi'nin eserinde en fazla kıt'a nazım şekliyle yazılmış olan tarih manzûmelerini tercih ettiği görülmektedir.

Hâkim Efendi, “*Târîh-i Binâ'-i Âsitâne-i Mevleviyye-i Galata*”, “*Târîh-i Sâl-i Cedîd*”, “*Târîh-i Bend-i Hümayûn*” ve “*Târîh-i Bed'-i Ta'lîm -i Hazret-i Şehzâde-i Kerîm Sultân Selîm*” örneklerinde olduğu gibi 35 tarih manzûmesinde başlık kullanmayı tercih etmiştir. Bu başlıklar aynı zamanda mensur metinden bağımsız olarak manzûmeleri okumak isteyenlere manzûmenin muhtevâsını bildirmesi bakımından önemlidir.

Hâkim Efendi, klasik Türk şiirinde sıklıkla tercih edilen aruz kalıplarıyla söylenen tarih manzûmelerine eserinde yer vermiştir. Aşağıdaki tabloda görüleceği üzere Hâkim Efendi 7 farklı aruz kalıbının kullanıldığı manzûmeleri eserine yerleştirmiştir:

Tablo 2: Tarih Manzûmelerinin Vezin Kalıplarının Kullanım Sıklıkları

Tarih Manzûmelerinin Vezin Kalıpları	Kullanım Sıklıkları
Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün	37
Mefâ'ilün/Mefâ'ilün/Mefâ'ilün/Mefâ'ilün	23
Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün	6
Fe'ilâtün/ Fe'ilâtün/ Fe'ilâtün/ Fa'ilün	1
Müstef'ilün/Müstef'ilün/Müstef'ilün/ Müstef'ilün	1
Mefâ'ilün/ Mefâ'ilün/Fa'ülün	1
Mefâ'ilün/ Fe'ilâtün/ Mefâ'ilün/ Fe'ilün	1

*Hâkim Tarihi'*ndeki teşbih, telmih, istiare, mübalağa gibi pek çok edebî sanatın yer aldığı tarih manzûmelerini incelediğimizde 19 tane *yeni bir göreve atanma* hakkında yazılan manzûme, 9 tane *vefat* hakkında, 2 tane *padişah atına yazılan manzûme*, 1 tane *bayram töreni* hakkında, 1 tane *bend-i Hümayûn* hakkında, 6 tane *doğum* hakkında, 5 tane *câmi inşâsı* hakkında, 5 tane *gemi* hakkında, 5 tane *cülûs* hakkında, 3 tane *çeşme inşâsı* hakkında, 3 tane *hava olayı/don* hakkında, 2 tane *Kâdirî Dergâhı'nın inşâsı* hakkında, 2 tane *kılıç kuşanma* hakkında, 2 tane *kütüphane inşâsı* hakkında, 1 tane *hediye* hakkında, 1 tane *imaret yapılması*

hakkında, 1 tane *korsan gemisinin ele geçirilmesi* hakkında, 1 tane *medrese inşâsı* hakkında, 1 tane *defterdar kapısının inşâsı* hakkında, 1 tane *evlilik* hakkında, 1 tane *Galata Mevleviyesi Âsitânesi'nin inşâsı* hakkında, 1 tane *sebil inşâsı* hakkında, 1 tane *Sultan Selim'in okula başlama töreni* hakkında, 1 tane *yangın* hakkında ve 1 tane de *zafer* hakkında yazılan manzûme olmak üzere Hâkim Efendi'nin en çok göreve atanma, vefat, doğum, cülûs, gemi ve câmi inşâsı hakkında tarih manzûmesini eserine alıntıladığı görülmektedir.

## SONUÇ

Hâkim Efendi'nin şairliğinin bir yansıması olarak *Tarih*'inde, başta kendisine ait olmak üzere pek çok manzûme alıntısına başvurduğu görülmüştür. Mensûr metne çeşitli fonksiyonlar ve amaçlar doğrultusunda yerleştirilen bu manzûmeler arasında, 68'i kendisine ait olmak üzere 75 tarih manzûmesi bulunmaktadır. Tezkirelerde kendisinden “tarih manzûmeleri yazmada mâhir” şeklinde bahsedilme sebebinin haklılığını, mensûr metin inşâsında dönemin nesir anlayışını da gözeterek divanında yer alan/almayan tarih manzûmeleriyle süsleyerek ve zenginleştirerek ortaya koyan Hâkim Efendi, nazmın büyüsunü nesre kazandırmaya çalışmıştır. *Tarih*'inde yer alan kendisine ait olan manzûmelerden 55'ine *Divan*'ında ve başka kaynaklarda rastlanılmamıştır. Bu manzûmelerin edebî mirasa katkı sağlamakla birlikte, Hâkim Efendi'nin şairliği hakkında veriler sunacağı âşikârdır.

Hâkim Efendi, *Divan*'ında yer almayan 2 rahşiyeye türündeki tarih manzûmesine de yer vermiştir. Rahşiyeye türü hakkında çalışacak olanlar, *Hâkim Tarihi*'ni kaynak olarak kullanarak daha doğru bir bibliyografya oluşturabileceklerdir.

Hâkim Efendi, anlattığı tarihî olayların, okurun belleğinde daha etkili olabilmesini sağlamak amacıyla bahsettiği konular hakkında kaleme aldığı yahut alıntıladığı tarih manzûmeleriyle dönemin tarihî, edebî, mimarî, sosyolojik ve psikolojik gibi pek çok disipline veri hazırlamıştır.

## KAYNAKÇA

- Arslan, Mehmet. “Hâkî Mehmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 11 Mart 2020.  
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4302>
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Çağlı, Adnan. *Halîmî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Demirbağ, Ömer. *Koca Ragıp Paşa ve Divan-ı Ragıp*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Dikmen, Hamit. *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Ekinci, Ramazan. “Hâkim Mehmed Efendi'nin Divanında Yer Almayan Şiirleri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2013), 133-145.
- Erdem, Sadık. *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâsı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye ve Zeylleri: Tekmiletü's-Şakâ'ik fî Hakkı Ehli'-Hakâ'ik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Güngör, Tahir. *Hâkim Efendi Tarihi I-II*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Karabey, Turgut. *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2015.
- Kayalık Şahin, Duygu. “Sürûrî Dîvânı'nda Camî ile İlgili Manzûm Tarihler”. *Uluslararası Câmî Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan)*. ed. Fikret Karaman vd.. 1/573-592. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Bizans ve Osmanlı Dönemlerinde Kendinden Söz Ettiren Üsküdar Kışları”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V Bildiriler Kitabı*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/485-502, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2007.
- Mehmed Cemaleddin. *Osmanlı Târîh ve Müverrihleri Âyine-i Zurefâ*. haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Oğraş, Rıza. *Bağçe-i Safâ-Endûz*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Peyman Yaman, Ayşe. *Hat Sanatı İçin Devhatü'l-Küttâb Kaynak İncelemeli Metin Çevirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Poyraz, Yakup. *Seyyid Mehmed Efendi (Hâkim) Yaşamı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı Üzerinde Bir Araştırma (İnceleme-Metin)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Yakıt, İsmail. *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 1, Sayı: 13  
Bahar 2020  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 1, Number: 13  
Spring 2020  
BARTIN – TURKEY

---

**MUHAMMED B. AHMED ET-TARSÛSÎ'NİN *HULÂSATU'L-MİFTÂH* ADLI  
ESERİNİN TAHKÎKİ**

THE VERIFICATION OF THE WORK *HULASAT AL-MIFTAH* BY MUHAMMAD B. AHMAD AL-  
TARSUSI

**Adem DOĞAN**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Bingöl/Türkiye

Dr., *Ministry of Education, Teacher, Bingol/Turkey*

[ensar.1980@hotmail.com](mailto:ensar.1980@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-2881-4191](https://orcid.org/0000-0002-2881-4191)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 13 Mayıs /May 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 08 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Doğan, Adem. “Muhammed B. Ahmed Et-Tarsusî'nin *Hulâsatu'l-Miftâh* Adlı Eserinin Tahkîki”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 174-202.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî, 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Devleti'nin artık gerileme sürecine girdiği dönemde Tarsus'ta yaşamış olan bir Osmanlı âlimidir. Tarsûsî; tefsir, fıkıh, hadis, kelam, felsefe, mantık, astronomi gibi birçok ilim dalında otuzu aşkın eser yazmıştır. Önemli eserlerinden biri de *Hulâşatu'l-Miftâh* adlı eseridir. Tarsûsî, bu eserini Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü *telhîs* etmek suretiyle meydana getirmiştir. Bu çalışmada Tarsûsî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş ve on yedinci yüzyılda belâğat alanında yazılmış olan *Hulâşatu'l-Miftâh* adlı eserinin tahkîki yapılmıştır. Bu şekilde Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin ve dönemin belâğat anlayışı hakkında bilgi elde edilmiştir. Diğer taraftan ülkemizde yaklaşık olarak beş yüz bin yazma eserin tahkîk edilmeyi beklediğini düşündüğümüzde bu eserin tahkîk edilerek ilim dünyasına kazandırılması bu alanda oldukça önem arz etmektedir. Çalışma, "tahkîk" ve "dirâse" olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Çalışmanın "dirâse" kısmında Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'nin hayatı ele alınmış ve tahkîke konu olan eseri hakkında bilgi verilmiştir. Tahkîk kısmında da *Hulâşatu'l-Miftâh* adlı yazma eserin tahkîkli metni yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Belâğat, Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî, *Hulâşatu'l-Miftâh*, *Telhîs*.

## ABSTRACT

Muhammad b. Ahmad at-Tarsusi is an Ottoman scholar who lived in Tarsus between the second half of the 17th century and the first half of the 18th century when Ottoman Empire started its regression period. Tarsusi wrote more than thirty works in the field of tafsir, fiqh, hadith, kalam, philosophy, logic, astronomy. One of his important works is his work called *Hulâşat al-Miftâh*. Tarsusi, created this work by summarizing (talkhis) the third part of Abu Ya'qub Yusuf al-Sakkaki's *Miftâh al-'ulûm*. In this study, brief information about the life of Tarsusi was given and the investigation of his work named *Hulâşat al-Miftâh*, written in the field of rhetoric in the seventeenth century, was made. In this way, knowledge was provided about al-Tarsusi's and the period's eloquence understanding. On the other side, when we consider that there are almost five hundred thousand written works awaiting verification in our country, it is very important in this field to bring this work into the science world by verifying it. The study consists of two parts which are "verification (tahqiq)" and "studying (dirasa)". In the studying (dirasa) part of the study, al-Tarsusi's life is discussed and information about her work is given. In the verification (tahqiq) part, the verified text of the manuscript called *Hulâşat al-Miftâh* is included.

**Keywords:** Eloquence, Ya'qub Yusuf al-Sakkaki, *Miftâh al-'ulûm*, Muhammad b. Ahmad al-Tarsusi, *Hulâşat al-Miftâh*, Talkhis.

## GİRİŞ

Belâğat tarihinde VIII/XIV. asır ile XIII/XIX. asır arasını kapsayan dönem belâğat ilmi için yeni bir dönem olarak görülmektedir. Bu dönem, daha önce yazılan belâğat kitaplarına şerh, telhîs, hâşiye ve ta'likler yazma dönemi olarak ön plana çıkmıştır.<sup>1</sup> Belâğat tarihinin bu sürece girmesinde etkili olan en büyük şahsiyetlerden biri *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî (ö. 626/1229) olmuştur. Belâğat ilmini de ilk defa keskin hatlarla kendi arasında me'ânî, beyân ve bedî' şeklinde üçe ayırmış ve kendisinden sonra gelen belâğat âlimlerini etkileyerek yapılan çalışmaların bu minvalde yürümesine sebep olmuştur.<sup>2</sup>

*Miftâhu'l-'ulûm*'u birçok kişi telhis etmeye çalışmıştır. *Miftâhu'l-'ulûm*'u telhis edenler içinde en meşhuru *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eseriyle Muhammed b. 'Abdurrâhmân el-Hatîp el-Kazvîni'dir (ö. 739/1338). Belâğat tarihinde meydana gelen bu gelişme zamanla Osmanlı yönetimindeki Anadolu'da yapılan belâğat çalışmalarına da yansımıştır. Anadolu'daki belâğat çalışmaları genel olarak medrese eksenli devam etmiştir. Bu çalışmalar Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâğat ile ilgili bölümünün "telhîs"i, "şerhi" ve "hâşiye"leri üzerinde cereyan etmiştir.<sup>3</sup> XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında Tarsus'ta yaşayan bir âlim olan Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî de bu belâğat çalışmalarına dâhil olmuştur. Onun bu çalışmalarından biri de Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini telhîs ettiği *Hulâsatu'l-Miftâh* adlı küçük hacimli eseridir.

### 1. Müellifin Hayatı

Müellifin hayatıyla ilgili bilgiler oldukça azdır. Müellifin tam adı Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî'dir (ö. 1145/1732).<sup>4</sup> Tarsûsî Mehmed Efendi,<sup>5</sup> el-Hanefî<sup>6</sup> el-Müftî,<sup>7</sup> el-Osmânî<sup>8</sup> gibi lakaplarla da anılmıştır. Tarsus'ta doğan müellifin doğum tarihi ile

<sup>1</sup> Hulusi Kılıç, "Belâğat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383; Kenan Demirayak - M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 78-79.

<sup>2</sup> Hasan Taşdelen, "Belâğat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 274-275.

<sup>3</sup> Taşdelen, "Belâğat İlmi ve Tarihi", 298.

<sup>4</sup> Hayreddin ez-Zirikli, *el-A' lām, Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-müsta' rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1400/1980), 6/12.

<sup>5</sup> Abdullah Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/115-116.

<sup>6</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (b.y.: MuessesetuTârihi'l-'Arabî, ts.), 2/309.

<sup>7</sup> Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*, thk. Abdulkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5/63-64.



ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tarsus'un seçkin ulemasından olan ve Tarsus müftülüğü yapan Ahmed Efendi'nin (ö. 1067/1656) oğludur. Kendisi de babasından sonra müftülük makamına geçmiştir.<sup>9</sup>

İlk ilmini babasından alan Tarsûsî Mehmed Efendi, aklî ve naklî birçok ilim tahsil etmiştir.<sup>10</sup> Babasından sonraki ilim tahsili hakkında elimizde kesin bilgiler olmamakla birlikte bazı icâzetnâmelerden hareketle onun Osmanlı tarihinin önemli simalarından biri olan Vanî Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685) derslerine katıldığı ve ondan icâzet aldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Onun, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı eserinde iki yerde Vanî Mehmed Efendi'nin görüşlerine gönderme yapması ve "ondan duyduk" demesi,<sup>12</sup> *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-zehebî* adlı eserini İstanbul'da padişah tarafından Vanî Mehmed Efendi'ye hibe edilen bir yerde yazdığını söylemesi bu bilgiyi teyit etmektedir.<sup>13</sup>

Tarsûsî'nin ilim yolculukları hakkında da elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Onun, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-zehebî* adlı eserini İstanbul'da,<sup>14</sup> *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zi'l-âyâti'l-Kerîme* adlı eserini Ba'albek'te<sup>15</sup> telif etmesi ve hocaları arasında Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1661), Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661) gibi âlimlerin sayılmasından hareketle onun ilim tahsili için Şam, Hicaz ve İstanbul'a gittiği söylenebilir.

Tarsûsî Mehmed Efendi; fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelim, mantık, Arap dili, astronomi gibi birçok ilimle ilgilenmiştir. Bu ilimlerde birçok eser telif etmiştir.<sup>16</sup> Hadis ilmine ayrı bir önem atfeden Tarsusî; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-Sahîh*'ini Muhaddis Muhammed b. Alî el-Kâmilî'den (ö.1131/1661), Celâlüddîn Abdurrah-mân es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'u's-Sağîr*'ini Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî'den (ö.

<sup>8</sup> Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâi'l-İslâmî fi mektebâti'l-'âlem* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 5/2587-2588.

<sup>9</sup> Fındıklılı, *Tekmiletü'ş-şekâik*, 63-64.

<sup>10</sup> Fındıklılı, *Tekmiletü'ş-şekâik*, 63-64.

<sup>11</sup> *İcâzetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 298; Mehmet Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature End History of Turkish, or Turkic Volume 9/2*, (Winter 2014), 497.

<sup>12</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3714), 48a, 95b.

<sup>13</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-zehebî* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 269), 193a.

<sup>14</sup> Tarsûsî, et-Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbi*, 193a.

<sup>15</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zi'l-âyâti'l-kerime* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 2440), 30a.

<sup>16</sup> Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 115-116.

1071/1661) okumuştur.<sup>17</sup> Muhammed el-Kâmilî'den icâzet alan Tarsûsî, *Kütüb-i Sitte* ve bazı hadis kitaplarını İbn Hacer'in (ö. 859/1449) isnatları ile rivâyet etmiştir. Zâhid el-Kevserî (ö. 1879/1952) de bu isnâdların rivâyet hakkını elde etmiştir.<sup>18</sup> Tarsûsî'nin İbn Hacer'e ulaşan isnâdı şu şekildedir: Tarsûsî Mehmed Efendi, Muhammed b. Ali el-Kâmilî, Hayreddîn er-Remlî, Muhammed Eminuddîn, babası Abdul-Âl, Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Hacer.<sup>19</sup> XVII. yüzyılın sonunda yukarıda isnâd zincirini verdiğimiz el-Kâmilî'nin isnâdları Tarsûsî aracılığıyla Anadolu'ya yayılmıştır.<sup>20</sup>

Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) babası, Kara Hacı lakaplı Mustafa Efendi (ö. 1147/1734), onun öğrencilerindendir.<sup>21</sup> Nitekim Mustafa Efendi'nin icâzetnâmesinde medrese ilimlerini Tarsûsî Mehmed Efendi'den aldığı kayıtlıdır.<sup>22</sup> Ayrıca başka bir icâzetnâmede Tarsûsî'den hadis icâzeti aldığı ve okuttuğu belirtilmektedir.<sup>23</sup> Mustafa Efendi'nin Tarsûsî'den aldığı hadis icâzeti oğlu Ebu Sa'îd el-Hâdimî'ye intikal etmiştir. Zâhid el-Kevserî Tarsûsî'nin senedinin güvenilir olduğunu, fakat Hâdimî'nin senedlerinin güvenilir olmadığını söyler.<sup>24</sup>

Tarsûsî Mehmed Efendi, Tarsus'ta vefat etmiştir.<sup>25</sup> Ancak ölüm tarihi ile ilgili olarak kaynaklar arasında ihtilaf vardır. Abdurrahman Hasan b. el-Cebertî (ö.1240/1825) onun 1125/1715 yılından önce vefat ettiğini söylemektedir.<sup>26</sup> Veliyuddîn Carullah (ö.1151/1738) *Keşfü'z-zunûn* müellif nüshasının "Mirkât el-vusûl fi ilmi'l-usûl" maddesinin karşısına onun ölüm tarihini 1117/1705 olarak verir.<sup>27</sup> Daha sonra Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920/1339), Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987), Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1976) gibi müellifler bu tarihi temel

<sup>17</sup> *İcâzetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 117), 298; Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir", 497.

<sup>18</sup> Kadir Ayaz, "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnâdların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2015), 96.

<sup>19</sup> M. Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz fi mâ yebtağîhi'l-müstecîz* (b.y.: Matba'atu'l-Envâr, 1360/1941), 21; Muhammed Halil b. 'Alî el-Murâdî, *Silku'd-durer fi 'ayâni'l-karni's-sâni 'aşer* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 4/ 67.

<sup>20</sup> Ayaz, "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnâdların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", 96.

<sup>21</sup> Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz*, 21.

<sup>22</sup> *İcâzetnâme* (Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Koyunoğlu, 14296); Kahraman, "Tarsûsî Mehmed Efendi", 115-116.

<sup>23</sup> Çiçek, "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmun'da Tefsir", 497.

<sup>24</sup> Kevserî, *et-Tahrîrû'l-vecîz*, 21.

<sup>25</sup> Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz vd. (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/348.

<sup>26</sup> Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahîm Abdurrahmân Abdurrahîm (Kahire: Matba'atu Dari'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/159.

<sup>27</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Merkezi Yayınları, 1997), 1/368-369.

almışlardır.<sup>28</sup> Ancak Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904) ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1925) gibi müellifler onun ölüm tarihini 1145/1732 olarak vermektedirler.<sup>29</sup> Onun telif<sup>30</sup> ve istinsâh<sup>31</sup> ettiği bazı eserlerin 1117/1705 tarihinden sonraki tarihlere işaret etmesi 1145/1732 tarihinin doğruluğunu teyit etmektedir.

## 2. Müellifin Eserleri

### 1. *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-Usûl*<sup>32</sup>

(حاشية على مرآة الأصول)

### 2. *Enmûzecü'l-'ulûm li-erbâbi'l-fuhûm*<sup>33</sup>

(أنموذج العلوم لأرباب الفهوم)

### 3. *Hâşiye 'alâ Tefsîri sûreti'l-Mülk*<sup>34</sup>

(حاشية على تفسير سورة الملك)

### 4. *Hâşiye 'alâ Tefsîri sûreti Yâsîn*<sup>35</sup>

(حاشية على تفسير سورة يس)

### 5. *Netâyicü'l-efkâr fi tefsiri 's-suveri's-selâs*<sup>36</sup>

(نتائج الأفكار في تفسير السور الثلاث)

### 6. *Tefsiru sûreti Lokmân*<sup>37</sup>

<sup>28</sup> Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabiyye, ts.), 2/1657; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/12; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1413/1993), 3/102; Bağdatlı, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 2/309.

<sup>29</sup> Fındıklılı, *Tekmiletü's-şekâik*, 63-64; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/348.

<sup>30</sup> Bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-hikme* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1579), 49a; a.mlf., *Kifâyetü'l-matûrât fi'l-'ameli bi rub'il-mukantarât*, (Manisa: Manisa İl Halk Ktp., 6587/5), 91b.

<sup>31</sup> Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Uddetü Hisni'l-hasin* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 833), 61b.

<sup>32</sup> Eser Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'da farklı yayınevleri tarafından 5 defa basılmıştır. Yazma nüshası için bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-Usûl* (İstanbul: Süleymaniye Kılıç Ali Paşa, 297), 3-83.

<sup>33</sup> Eser, 1275/1858 yılında 126 sayfa olarak basılmıştır. Yazma nüshaları için bk. Muhammed et-Tarsûsî, *Enmûzecü'l-'ulûm li-erbâbi'l-fuhûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 1073), 86.

<sup>34</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri sûreti'l-Mülk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Paşa, 91), 1-49.

<sup>35</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri sûreti Yâsîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3699).

<sup>36</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Netâyicü'l-efkâr fi tefsiri 's-suveri's-selâs* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 1594), 1a-7b.

<sup>37</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Tefsir-u sûreti Lokmân* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl

(تفسير سورة لقمان)

7. *Hâşiye 'alâ Risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ*<sup>38</sup>

(حاشية على رسالة إثبات الواجب وحواشيه)

8. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*<sup>39</sup>

(رسالة في وحدة الوجود)

9. *Hâşiye 'alâ Şerhi risâle fî İlmi'l-münâzara ve 'l-âdâb*<sup>40</sup>

(حاشية على شرح رسالة في علم المناظرة والآداب)

10. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti 'l-hikme*<sup>41</sup>

(حاشية على حاشية شرح هداية الحكمة)

11. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti 'l-'ayn*<sup>42</sup>

(حاشية على حاشية شرح حكمة العين)

12. *Teysîru Şerhi Tuhfeti'l-mulûk*<sup>43</sup>

(تيسير شرح تحفة الملوك)

13. *Kifâyetü 'l-matûrât fî 'l-'ameli bi rub 'il-mukantarât*<sup>44</sup>

(كفاية المعتورات في العمل بربع المقنطرات)

14. *Risale fî 'l-'amel bi rubi 'l-mukantarât*<sup>45</sup>

(رسالة في العمل بربع المقنطرات)

15. *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*<sup>46</sup>

Halk Kütüphanesi, 1258), 2a-8b.

<sup>38</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 508), 61-89.

<sup>39</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 730/5), 41b-42b.

<sup>40</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Şerhi risâle fî İlmi'l-münâzara ve 'l-âdâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1863), 82-97.

<sup>41</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti 'l-hikme* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2033), 27b-51b; (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1579), 18b-49b.

<sup>42</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti 'l-'ayn* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 189), 174b-186b.

<sup>43</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Teysîru Şerhi Tuhfeti'l-mulûk* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 1041), 1a-17a.

<sup>44</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Kifâyetü 'l-matûrât fî 'l-'ameli bi rub 'il-mukantarât* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 904), 13a-17a.

<sup>45</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risale fî 'l-'amel bi rubi 'l-mukantarât* (Irak: Mathaf el-İrâkî, 11220/3), 9.

(مفتاح لخاصة المفتاح)

16. *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti Kavli'l- Ahmed 'ale'l-Fevâ'idi'l-fenârîye*<sup>47</sup>

(حاشية على حاشية قول أحمد على الفوائد الفنارية)

17. *Risâle fi ta'dîli'l-akvâl fi mes'eleti halki'l-a'mâl*<sup>48</sup>

(رسالة في تعديل الأقوال في مسألة خلق الأعمال)

18. *Kitâbü Ahvâlu'l-hayz ve'n-nifâs*<sup>49</sup>

(أحوال الحيض والنفاس)

19. *Zahîretü'l-mutezevvicîn fi Şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*<sup>50</sup>

(ذخيرة المتزوجين في شرح ذخرة المتنهلين)

20. *Âyâtu'l-hirz*<sup>51</sup>

(آيات الحرز)

21. *Ta'likat 'alâ Tefsîri'l-Beydâvi kavlihî Te'âlâ*<sup>52</sup>

(تعليقات على تفسير البيضاوي قوله تعالى)

22. *Risâle fi Tefsîri kavlihî Te'âlâ*<sup>53</sup>

(رسالة في تفسير قوله تعالى)

23. *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî*<sup>54</sup>

(فيض الوهبي لشرح شذر الذهبي)

<sup>46</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3714), 41a-103b.

<sup>47</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti Kul Ahmed 'ale'l-Fevâ'idi'l-fenârîye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 788), 41b-76b.

<sup>48</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risâletün fi ta'dîli'l-akvâl fi mes'eleti halki'l-a'mâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017), 61a-b.

<sup>49</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Kitâbü Ahvâlu'l-hayz ve'n-nifâs* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 2018), 77a-78b.

<sup>50</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Zahîretü'l-mutezevvicîn fi Şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 896), 1-92.

<sup>51</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Âyâtu'l-hirz* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 4082/1), 1a-6a.

<sup>52</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Ta'likat 'alâ Tefsîri'l-Beydâvi kavlihî Te'âlâ* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1794), 57a-59b.

<sup>53</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risâle fi Tefsîri kavlihî Te'âlâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 998), 12b-22a.

<sup>54</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 269/5), 190a-193a.

24. *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zi'l-ayâti'l-Kerîme*<sup>55</sup>

(رسالة الإعراب على بعض الآيات الكريمة)

25. *Kıssa-i Sâlih Peygamber (Türkçe)*<sup>56</sup>

26. *Mu'cizâtü'l-Mustafa*<sup>57</sup>

(معجزات المصطفى)

27. *Kıssatu Yûsuf*<sup>58</sup>

(قصة يوسف)

28. *Şerhu hadîsi İnnellâhe halaka Âdeme 'alâ sûreti'r-Rahmân*<sup>59</sup>

(شرح حديث إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ)

29. *Şerhu hadîsi ed-Dînu en-nasîha*<sup>60</sup>

(شرح حديث الدِّينِ النَّصِيحَةُ)

30. *Şerhu hadîsi Seteftariku ümmetî 'alâ isneyn ve seb'îne firka*<sup>61</sup>

(شرح حديث سَتَفْتَرُقُ أُمَّتِي عَلَى اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً)

31. *Şerhu hadîsi Fe yuhşerûne min kubûrihim*<sup>62</sup>

(شرح حديث فَيُحْشَرُونَ مِنْ قُبُورِهِمْ)

32. *Şerhu hadîs-i Hayru'l-hadîsi Kitâbullâh*<sup>63</sup>

(شرح حديث خَيْرُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ)

<sup>55</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zi'l-ayâti'l-Kerîme* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 2440), 18b-30b.

<sup>56</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Kıssa-i Sâlih Peygamber* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 892), 55a-56b.

<sup>57</sup> Muhammed et-Tarsûsî, (*Mu'cizâtü'l-Mustafa* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 953), 106a-110b.

<sup>58</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Kıssatu Yûsuf* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 4357), 1b-48a.

<sup>59</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîsi İnnellâhe halaka Âdeme 'alâ sûreti'r-Rahmân* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 140/23), 193a-194b.

<sup>60</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîsi ed-Dînu en-nasîha* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 218/8), 81a-83b.

<sup>61</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîsi "Seteftariku ümmetî 'alâ isneyn ve seb'îne firka* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 827/4), 232a-234b.

<sup>62</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîs-i Fe yuhşerûne min kubûrihim* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 151), 1b-3a.

<sup>63</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîs-i Hayru'l-hadîsi Kitâbullâh* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 151/8), 73b-81b.

33. *Şerhu hadîs-i Ümmi Zer*<sup>64</sup>

(شرح حديث أم زرع)

34. *Hulâsatu'l-Miftâh*<sup>65</sup>

(خلاصة المفتاح)

**3. Eserin İsmi ve Telif Tarihi**

Eserin dibace kısmında eserin, *Miftâhu'l-'ulûm*'un hulasası olduğu belirtilmektedir.<sup>66</sup> Müellif bu eserine açıkça bir isim koymasa da *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı şerhten hareketle isminin *Hulâsatu'l-Miftâh* olduğu anlaşılmaktadır. et-Tarsûsî, bu eserini şerhettiği *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı eserinin dibacesinde şerhe esas olan "metni" 1094/1683 Viyana kuşatması sırasında telif ettiğini söylemektedir. Telif ettiğini söylediği metin ise *Hulâsatü'l-Miftâh* adlı eseridir.<sup>67</sup>

**4. Eserin Müellife Nisbeti**

Eserde müellif nispeti bulunmamaktadır. Ancak baş kısmında hâmişte muhtemelen müstensih tarafından düşülen bir notta metin sahibinin Muhammed et-Tarsûsî olduğu ifade edilmektedir. Et-Tarsûsî'nin *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı eserinin dibace kısmında eserin müellifinin Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî olduğu bilgisi yukarıdaki notu kesin bir şekilde teyit etmektedir.<sup>68</sup>

**5. Eserin Konusu, Kaynakları ve Uslubü**

Bu metin belâğat ilminin "me'ânî" ve "beyân" bölümlerini içermektedir. Me'ânî bölümü "hâber" ve "taleb" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Haber başlığı altında *el-İsnâdu'l-haberî*, *el-müsned ileyh*, *el-müsned*, *el-fasl*, *el-vasl*, *el-îcâz*, *el-itnâb* ve *el-kasr* konuları ele alınmıştır. Taleb başlığı altında *et-temennî*, *el-istifhâm*, *el-emr*, *en-nehî* ve *en-nidâ'* gibi konular ele alınmıştır. Beyan bölümünde ise *et-teşbîh*, *el-mecâz* ve *el-kinâye* gibi konular işlenmiştir. Eserin tek kaynağı Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseridir.

<sup>64</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Şerhu hadîs-i Ümmi Zer* (Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 963), 137b-141a.

<sup>65</sup> Muhammed et-Tarsûsî, *Hulâsatu'l-Miftâh* (Konya: Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 4888), 284a-290b.

<sup>66</sup> Tarsûsî, *Hulâsatu'l-Miftâh* (Yusufâğa, 4888), 284a.

<sup>67</sup> Tarsûsî, *Hulâsatu'l-Miftâh* (Yusufâğa, 4888), 284a.

<sup>68</sup> Tarsûsî, *Hulâsatu'l-Miftâh* (Yusufâğa, 4888), 284a.

et-Tarsûsî'nin eserinde kullandığı üslup "meşârîka" ekolünün üslup özelliklerini taşımaktadır. Eserde kullanılan üslup edebî üslup olmaktan ziyade ilmî bir üsluptur. Amaç, edebî zevk vermek yerine belirli bazı konuları belli bir sıra içinde vermektir. Bu üslupta tarifler ve mantikî taksimler önceliklidir. Anlatım tekdüze ve edebî zevk vermekten uzaktır. Konu ile ilgili verilen örnekler birkaç yer hariç olmak üzere hemen hemen yok denecek kadar azdır.

## 6. Eserin Nüshasının Tanıtımı

Nüsha Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde 4888/19 numarasıyla kayıtlı olup 284a-290b varakları arasında yer almaktadır. Her bir sayfada 17 satır bulunmaktadır. Nüshada "ta'lik" yazısı kullanılmıştır. Eserde istinsâh tarihi ve müstensih bilgisi geçmemiştir. Başlıklar kırmızı çizgi ile belirlenmiştir. Yapılan tashihler şerhin kenarına işlenmiş olup (→) kısaltmasıyla ifade edilmiştir. Hâmişinde (dipnot) ve satır aralarında et-Tarsûsî'nin bu eserin şerhi olan *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh* adlı eserinden bölümler yer almaktadır.

## 7. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Tahkîk çalışmasında İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) "Tahkikli Neşir Esasları" benimsenmiştir. Ayrıca tahkîk çalışmasının dipnotunda kullanılan örnekler eserin hâmişinden seçilmiştir.

## SONUÇ

Tarsûsî Mehmed Efendi veya diğer adıyla Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî; el-Hanefî, el-Müftî, el-Osmânî gibi lakaplarla anılmıştır. Tarsûsî, Tarsus şehrinde dünyaya gelmiştir. Müellif ilk eğitimini müftü olan babasından almıştır. Hocaları arasında Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685), Muhammed b. Alî el-Kâmilî (ö. 1131/1661), Ahmed b. Muhammed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661) gibi âlimleri saymak mümkündür. İlim tahsili için Şam, Hicaz ve İstanbul gibi yerleri dolaşmıştır. İlim tahsilinden sonra babası gibi Tarsus'ta müftülük yapan Tarsûsî Mehmed Efendi'nin en önemli öğrencisi Ebû Sa'îd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) babası Kara Hacı lakaplı Mustafa Efendi'dir (ö. 1147/1734). Tarsûsî Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi hakkında büyük tartışmalar yaşanmıştır. Abdurrahman Hasan b. el-Cebertî (ö. 1240/1825), Veliyuddin Carullah (ö. 1151/1738), Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920/1339), Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987), Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1976) gibi müellifler onun ölüm tarihini hicrî 1117 olarak vermektedirler. Ancak Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904) ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi (ö. 1925) gibi müellifler ise onun ölüm tarihini hicrî 1145



olarak vermektedirler. Onun telif ve istinsâh ettiği bazı eserlerin kayıtlarında hicrî 1117 yılından sonraki tarihlere işaret etmesi hicrî 1145 yılını teyit etmektedir.

Fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, kelim, mantık, Arap dili, astronomi gibi ilimlerde irili ufaklı birçok eser telif eden Tarsûsî Mehmed Efendi; belâğat alanıyla da yakından ilgilenmiştir. Onun bu alanda yazdığı eserlerinden biri *Hulâsatu'l-Miftâh* adlı eseridir. O, bu eserini es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini "telhîs" etmek suretiyle 1094/1683 tarihinde telif etmiştir. Eser belâğatın me'ânî ve beyân ilimlerini kapsamaktadır. Eserin tek kaynağı Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseridir. Eser genel olarak "meşârîka" ekolünün tipik özelliklerini taşımaktadır.

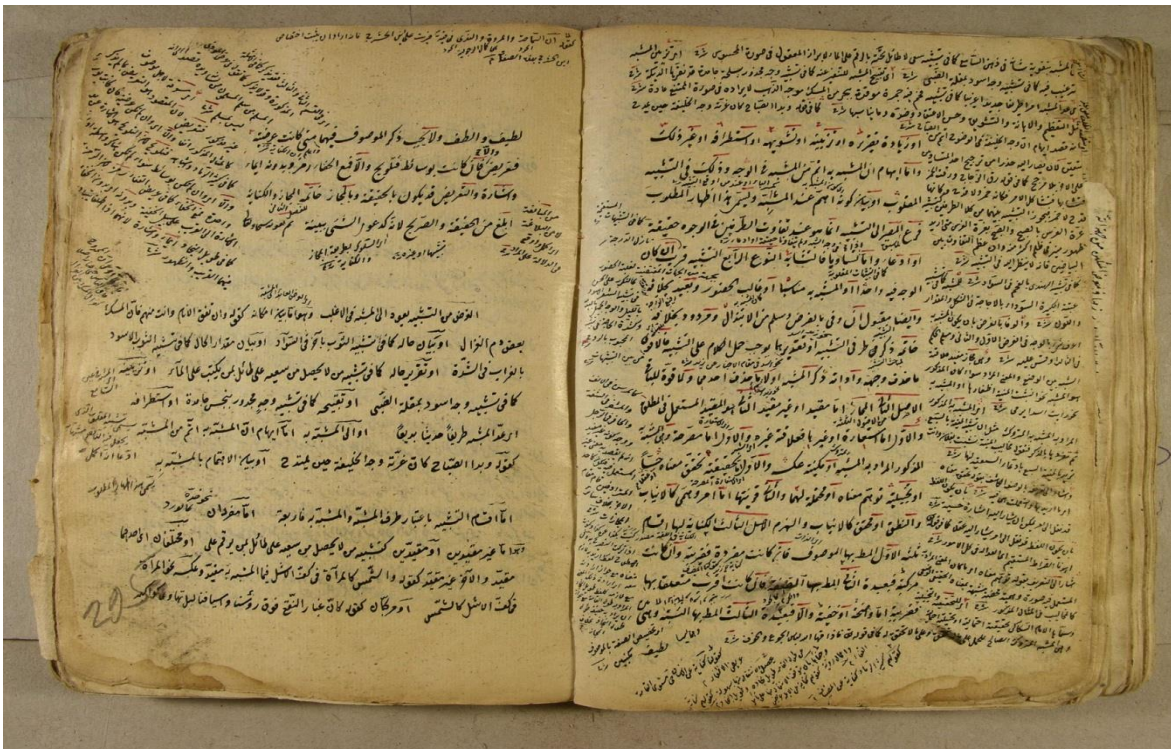
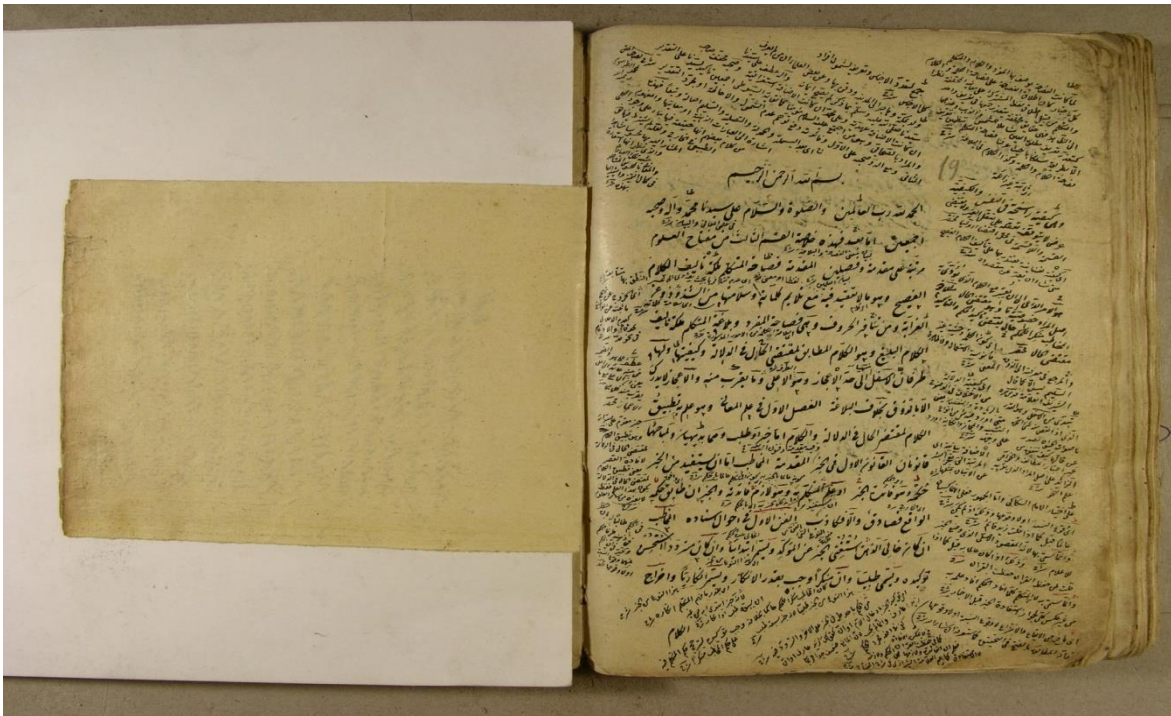
Eserin sadece bir nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüsha Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi'nde 4888/19 numarasıyla kayıtlıdır. Nüshada istinsah tarihi ve müstensih bilgisi bulunmamaktadır. Tahkîk çalışması bu nüsha üzerinden yürütülmüştür.

## KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmed vd.. *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*. İstanbul: Tarsus Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 1993.
- Ayaz, Kadir. "Zahid el-Kevserî'nin İcâzetnamesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 40/40 (2015), 63-102.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn: esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. b.y.: Muessesetu Târîhi'l- Arabî, ts.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cebertî, Abdurrahman, b. Hasan. *Acâ'ibü'l-âsârî't-terâcimve'l-ahbâr*. thk. Abdurrahîm Abdurrahmân Abdurrahîm. 4 Cilt. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Cezerî, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Uddetü hisni'l-hasin*. Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 833/2: 22b-59a.
- Çiçek, Mehmet. "Tarsûsî'nin Enmuzecu'l-'Ulûmunda Tefsir". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages Literature End History of Turkish or Turkic Volume* 9/2 (Winter 2014), 496-521.
- Demirayak, Kenan - Çöğenli, M. Sadi. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Fındıklılı, İsmet Efendi. *Tekmiletü's-şekâik fi hakki ehli'l-hakâik (Şekâiki Nu'mâniyye ve Zeyilleri)*. thk. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Hulusi Kılıç, "Belâğat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İcâzetnâme*. Konya: Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, Koyunoğlu, 14296.
- İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1017.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Merkezi Yayınları, 1997.

- Kahraman, Abdullah. “Tarsûsî Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karabulut, Ali Rıza – Karabulut, Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübve'l-fünûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kevserî, M. Zâhid b. el-Hasan. *et-Tahrîrü'l-vecîz fî-mâ yebtağîhi'l-müstecîz*. B.y.: Matba'atu'l-Envâr, 1360/1941.
- Murâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed Halîl b. 'Alî. *Silku'd-durer fî 'ayâni'l-karni's-sânî 'aşer*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1408/1988.
- Tarsûsî, Muhammed. *Âyâtu'l-hirz*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 4082/1a-6a.
- Tarsûsî, Muhammed. *Feyzu'l-vehbi li Şerhi's-Şezeri'z-Zehebî fî ma'rifeti haddi's-sahabî*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi, 269/190a-193a.
- Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 629/71b-83b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hidâyeti'l-hikme*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 1579/27b-51b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Şerhi Hikmeti'l-'ayn*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 189/174b-186b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Risâleti isbâti'l-vâcib ve havâşihâ*. Ankara: Milli Kütüphane, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, 413/199b-220a.
- Tarsûsî, Muhammed. *Kitâbü Ahvâlu'l-hayd ve'n-nifâs*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 2018/77a-78b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 3715/1b-81b.

- Tarsûsî, Muhammed. *Miftâh li-Hulâsati'l-Miftâh*. İstanbul: Esad Efendi, 3714/41a-103b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Tarsûsî, Muhammed. *Netâyicü'l-efkâr fî tefsiri's-suveri's-selâs*. Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 1594/1a-7b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 730/5/41b-42b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Risâletü'l-i'râb 'alâ ba'zî'l-âyâti'l-Kerîme*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 2440/2/ 18b-30b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fî ta'dîli'l-akvâl fî mes'eleli halki'l-a'mâl*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi, 730/6/ 43b-44b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Risâle fî tefsiri kavlihi Te'âlâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 998/12b-22a.
- Tarsûsî, Muhammed. *Şerhü Tuhfeti'l-mulûk*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 1041/1a-17a.
- Tarsûsî, Muhammed. *Ta'lika 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî kavlihi Te'âlâ*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 1794/4/57a-59b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Tefsîru sûreti Lokmân*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 1258/2a-8b.
- Tarsûsî, Muhammed. *Zahîretü'l-mutezevvicîn fî Şerhi Zuhri'l-mute'ehhilîn*. Ankara: Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 896/1-92.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 5. Basım, 1400/1980.



Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi 4888/19 Nolu Nüshanın İlk ve Son Vараğı.

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.  
أما بعد فهذه خلاصة القسم الثالث من "مفتاح العلوم" مرتبة على مقدمة وفصلين.

### المقدمة

فصاحة المتكلم: ملكة تأليف الكلام الفصيح، وهو ما لا تعقيد فيه مع تلائم كلماته، وسلامتها من الشذوذ والغرابية و تنافر الحروف، وهي فصاحة المفرد.

وبلاغة المتكلم: ملكة تأليف الكلام البليغ، وهو الكلام المطابق لمقتضى الحال في الدلالة وكيفيتها. ولها طرفان: الأسفل إلى حد الإعجاز، وهو الأعلى وما يقرب منه، والإعجاز لا يدرك إلا بالذوق بخلاف البلاغة.

### الفصل الأول في علم المعاني

وهو علمٌ به تطبيق الكلام لمقتضى الحال في الدلالة. والكلام إما خبر أو طلب، وهما بديهيان، ومباحثهما قانونان.

#### القانون الأول: في الخبر

وفيه مقدمة وفنون أربعة.<sup>1</sup>

#### المقدمة

المخاطب إما أن يستفيد من الخبر حكمه، وهو فائدة الخبر، أو علم المتكلم به، وهو لازم فائدته. والخبر إن طابق حكمه الواقع فصادق، وإلا فكاذب.

#### الفن الأول: في أحوال إسناده

المخاطب إن كان خالي الذهن أستغني الخبر عن المؤكد، ويسمى ابتدائياً، وإن كان متردداً أستحسن توكيده، ويسمى طلبياً،<sup>2</sup> وإن منكرًا وجب بقدر الإنكار، ويسمى إنكارياً.<sup>3</sup> وإخراج [1\و] الكلام على هذه الوجوه يسمى إخراج مقتضى الظاهر في المعاني، وتصريحاً في البيان.

وقد يخرج لا عليها،<sup>4</sup> ويسمى في البيان بالكناية، فينزل العالم بالفائدة ولازمها وغير السائل والمنكر وغيره منزلة الضد.<sup>5</sup> ومن خلاف المقتضى الأسلوب الحكيم، وهو تلقى المخاطب بغير ما يترقب، أو تلقى السائل بغير ما يتطلب.<sup>6</sup>

#### الفن الثاني: في بيان أحوال المسند إليه

أما حذفه فللقربة مع ضيق المقام أو قصد التحرز عن العبث ظاهراً، أو تخييل التعويل على أقوى الدليلين، أو إيهام تطهير اللسان عنه،<sup>7</sup> أو عكسه، أو قصد الإنكار وقت الحاجة،<sup>8</sup> أو اختصاص الخبر له حقيقة<sup>9</sup> أو ادعاء،<sup>10</sup> أو اتباع الاستعمال،<sup>11</sup> أو غير ذلك.

وأما ذكره فلتخصيص الخبر العام النسبة بمعين،<sup>12</sup> أو لقلّة الاعتماد على القرينة، أو للتنبيه على غباوة السامع، أو لزيادة الإيضاح، أو للتعظيم أو للإهانة،<sup>13</sup> أو للتبرك، أو للاستلذاذ، أو لبسط الكلام حيث يُطلب الإصغاء،<sup>14</sup> أو لأنه الأصل، أو غير ذلك.

<sup>1</sup> وفيه مقدمة وفنون أربعة، صح هامش.

<sup>2</sup> كقولك: "زيد عارف".

<sup>3</sup> كقولك: "إن زيدا لعارف".

<sup>4</sup> أي: لا على مقتضى الظاهر.

<sup>5</sup> نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة الحج، 1\22].

<sup>6</sup> كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ الآية، [سورة البقرة، 2\189].

<sup>7</sup> نحو قوله تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِي﴾ الآية، [سورة البقرة، 2\18].

<sup>8</sup> نحو: "فاسق فاجر" أي: زيد.

<sup>9</sup> نحو: "خالق كل شيء"، و"رازق كل حي" أي: الله.

<sup>10</sup> نحو: "وهاب الألوף"، أي: السلطان.

<sup>11</sup> كقوله: «خَيْرٌ قَلِيلٌ وَفَضَحْتُ نَفْسِي». [مجمع الأمثال 1-2، الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. 1125\518)، التحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة مشكاة الإسلامية، د.م. 1955، 1\241].

وأما تعريفه فإفادة فائدة يعتد بها.<sup>15</sup> فبالإضمار؛ لأنّ المقام للحكاية،<sup>16</sup> أو للخطاب لمعين،<sup>17</sup> أو لغير معين،<sup>18</sup> أو لتقدم ذكره حقيقة<sup>19</sup> أو حكماً.

وبالعلمية لإحصاره بعينه،<sup>20</sup> باسم يخصه؛ أو لتعظيمه؛<sup>21</sup> أو لإهانته؛<sup>22</sup> أو للكناية؛<sup>23</sup> أو لإيهام الاستلذاذ؛<sup>24</sup> أو لإيهام التبرك؛ أو غير ذلك.

وبالموصولية لتعذر غيره،<sup>25</sup> أو لاستهجان التصريح باسمه، أو لزيادة التقرير،<sup>26</sup> أو للإيماء إلى وجه بناء الخبر عليه<sup>27</sup> فيتوسل إلى التعريض بالتعظيم،<sup>28</sup> أو الإهانة،<sup>29</sup> أو إلى تحقيق الخبر،<sup>30</sup> أو تنبيه المخاطب على خطأ،<sup>31</sup> أو على معنى آخر،<sup>32</sup> أو للتشويق إلى الخبر،<sup>33</sup> أو غير ذلك [1\ظ].

وبالإشارة لتعذر غيره، أو لتمييزه أكمل تمييز، أو لبيان حاله قرباً وبعداً وبيئاً، فيتوسل إلى كمال العناية بتمييزه،<sup>34</sup> وإلى التنبيه على غباوة السامع، وإلى قصد تحقيره،<sup>35</sup> أو تعظيمه،<sup>36</sup> أو لغير ذلك.

وباللام للعهدية، والمعهود إما الحقيقة نفسها، أو حصّة منها. والأول يُحمل على استغراق الأفراد حقيقةً،<sup>37</sup> أو عرفاً<sup>38</sup> في المقام الخطابي، ويُحمل على أقل ما يحتمل في الاستدلالي.

وبالإضافة لتعذر غيره، أو طوله، أو للإغناء عن التفصيل المتعذر، أو المتعسر أو المرجوح،<sup>39</sup> أو للتعظيم،<sup>40</sup> أو للتحقير،<sup>41</sup> أو غير ذلك .

- 12 كقولك: "بكر إن تعطيه يشكرك".
- 13 كأسماء الأوصاف، مثل: العالم، والزاهد، والجاهل، والفاسق.
- 14 كقوله تعالى: ﴿هِيَ عَصَاي﴾ الآية، [سورة طه، 18\20].
- 15 يعني إنّها في متعارف الناس فائدة.
- 16 نحو: "أنا آمنت".
- 17 نحو: أنت فعلت.
- 18 كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ﴾ الآية، [سورة السجدة، 12\32].
- 19 كقولك: "جاء زيد فقال كذا".
- 20 نحو: "رجل فاضل جاءني".
- 21 كما في قولنا: "فخر الإسلام قال كذا".
- 22 كما في قولك: "أبو الفضول قال كذا".
- 23 نحو: "أبو هب فعل كذا"، كناية عن أنه جهتمى.
- 24 كقوله: لَيْلَايَ مِنْكَنَّ أَمْ لَيْلَىٰ مِنَ الْبَشَرِ [نسب البيت إلى عبد الله بن عمر العرجي (ت. 120\739) في ديوان العرجي، ابن جتي، أبو الفتح الشيخ عثمان بن جتي، المحقق: خضر الطائي وغيره، الشركة الإسلامية، ط. 1، بغداد 1956م، ص 182].
- 25 نحو: "الذي جاء من بغداد رجل عالم".
- 26 مثالها قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾ الآية، [سورة يوسف، 12\23].
- 27 نحو: "الذين آمنوا لهم درجات النعيم".
- 28 كقولك: "الذي يرافقتني يستحق الإجلال والرفع".
- 29 وكقولك: "الذي لا يعرف الفقه قد صنف فيه".
- 30 كقوله: إِنَّ الَّتِي ضَرَبْتَ بَيْتًا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةَ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَمًا غُولٌ [شعر عبدة بن الطبيب، يزيد بن عمرو (ت. 25\645)، المحقق: يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد 1971م، ص 59].
- 31 كقوله: إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي عَٰلِيلٌ صُدُورُهُمْ أَنْ تُصْرَعُوا [شعر عبدة بن الطبيب، ص 48].
- 32 كقوله: إِنَّ الَّذِي الْوَحْشَةُ فِي دَارِهِ تُؤْنِسُهُ الرَّحْمَةُ فِي لِحْدِهِ [سقط الزند لأبي العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان (ت. 449\1057)، التحقيق: مكتبة جابر الأحمد المركزية، دار صادر، بيروت 1957م، ص 28].
- 33 كقوله: وَالَّذِي حَارَبَتِ الْبَرِّيَّةَ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحَدَّتْ مِنْ جَمَادٍ [سقط الزند لأبي العلاء المعري، ص 12].
- 34 كقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ عَلَيَّ هُدًى مِّن رَّبِّمْ وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة، 5\2].
- 35 كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ﴾ الآية، [سورة العنكبوت، 29\64].
- 36 كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ الآية، [سورة الإسراء، 17\9].
- 37 كما في قولنا: "الغيب والشهادة يعلمهما الله تعالى".
- 38 كما في قولك: "الصاعغة مؤتمرون بأمر الأمير".
- 39 نحو: "حضر اليوم علماء البلد".
- 40 نحو: "عبد الخليفة ركب".

وأما وصفه فلكشفه،<sup>42</sup> أو مدحه<sup>43</sup> أو ذمه<sup>44</sup> أو تخصيصه<sup>45</sup> أو تأكيده<sup>46</sup>. وحقه علم السامع بتحقيقه للموصوف؛ فلذا لا يوصف بالجملة الإنشائية.

وأما تأكيده فلدفع توهم التجوز،<sup>47</sup> أو السهو، أو النسيان،<sup>48</sup> أو عدم الشمول والإحاطة،<sup>49</sup> أو مجرد التقرير. وأما بيانه فلايضاحه.<sup>50</sup>

وأما الإبدال منه فلتكرير الحكم<sup>51</sup> وذكره بعد التوطئة لزيادة الإيضاح والتقرير.

وأما العطف عليه فلتفصيله، أو تفصيل المسند<sup>52</sup> مع اختصار، أو للقصر،<sup>53</sup> أو لصرف الحكم عنه إلى آخر،<sup>54</sup> أو للشك، أو للتشكيك،<sup>55</sup> أو للتفسير.<sup>56</sup> وأما فصل للقصر وله باب على حدة. وأما تنكيهه فللإفراد شخصاً،<sup>57</sup> أو نوعاً،<sup>58</sup> أو لتعدّد تعريفه تحقيماً،<sup>59</sup> أو تنزيلاً.

وأما تقديمه فلكون ذكره أهم لأصالة تقديمه، أو تضمّنه للاستفهام،<sup>60</sup> أو إنّه ضمير الشأن والقصة،<sup>61</sup> أو إنّ في تقديمه تشويقاً إلى الخبر،<sup>62</sup> أو تفلؤلاً،<sup>63</sup> أو إفادةً للاستمرار،<sup>64</sup> أو إيهاماً لعدم زواله عن الخاطر [2\و]،<sup>65</sup> أو لاستلذاذه،<sup>66</sup> أو تعظيماً، أو إفادةً لزيادة تخصيص<sup>67</sup> للخبر به،<sup>68</sup> أو لتقوية الحكم فقط،<sup>69</sup> أو مع القصر،<sup>70</sup> أو غير ذلك.

وأما تأخيرها فلما سيأتي.

- 
- 41 نحو: "ولد الحجاج حضر".
- 42 كقول المعتزلي: «الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى حيز يشغله».
- 43 كقولك "الله الخالق البارئ المصور".
- 44 نحو: "إبليس اللعين ضالّ مضل".
- 45 نحو: "رجل عالم عندنا".
- 46 نحو: "أمس الدابر لا يعود".
- 47 نحو: "جاءني الأمير الأمير".
- 48 نحو: "عرف زيد نفسه".
- 49 كما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [سورة ص، 73\38].
- 50 نحو: "أقسم بالله أبو حفص عمر".
- 51 فإذا قيل: "جاء أخوك زيد"، فكأنه قيل: "جاء أخوك جاء زيد".
- 52 نحو: "جاءني زيد فعمرو".
- 53 ونحو: "ما جاءني زيد بل عمرو".
- 54 نحو: "ما جاءني زيد بل عمرو".
- 55 نحو: "جاءني زيد أو عمرو".
- 56 نحو: "جاءني أخوك أي: زيد".
- 57 كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ [سورة يس، 20\36].
- 58 كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [سورة البقرة، 179\2].
- 59 نحو: "عندي رجل".
- 60 نحو: "أيتهم منطلق؟".
- 61 نحو: "هو زيد عالم".
- 62 كقوله: وَالَّذِي خَازَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ [سقط الزند لأبي العلاء المعري، ص 12].
- 63 نحو: "سعد بن سعيد أو السقّاك بن الجراح في دار فلان".
- 64 كقولك: "الخطيب يشرب ويطرب".
- 65 نحو: "وصالك بغيتي".
- 66 نحو: "حبيبي يعاملني بلطائف".
- 67 تخصيص، صحّ هامش.
- 68 كقوله: جُلُوسٌ فِي مَجَالِسِهِمْ رَزَأٌ وَإِنْ صَنِفَ أُمَّ فَهْمٌ حُفُوفٌ
- [مفتاح العلوم للسكاكي، أبو يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي (ت. 1229\626)، المحقق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط. 2، بيروت 1987م، ص 195].
- 69 نحو: "أنا عرفت"، أو "أنت عرفت".
- 70 نحو: "رجل جاءني".



هذا كله مقتضى الظاهر. وقد يخرج المسند إليه لا عليه، فيوضع اسم الإشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه، لاختصاصه بحكم بديع،<sup>71</sup> أو للتهكم بالسامع والسخرية منه، أو للتبني على كمال بلاذته، أو فطانتها، أو لإدعاء ظهوره كالمحسوس، أو غير ذلك.

وقد يوضع المضمرة موضع المظهر،<sup>72</sup> لتمكين ما بعده كعكسه لتمكين نفسه.<sup>73</sup> وقد يترك الحكاية إلى المظهر لغرض، كإدخال الروع في ضمير السامع، وتربية المهابة، وتقوية داعي المأمور.<sup>74</sup>

وعلم أنه لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر؛ بل كل من الخطاب والغيبة والحكاية ينقل إلى الآخر.<sup>75</sup> ووجه حسنه تجديده لنشاط السامع، وقد يُختص مواقع بلطائف، كما في الفاتحة:<sup>76</sup> ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [سورة الفاتحة، 1\1-5]

### الفن الثالث: في بيان أحوال المسند

أما تركه فلبعض ما مرّ، أو لأنّ ذكره يقتضي إلى خلاف المراد، أو غير ذلك. وأما ذكره فلبعض ما مرّ، أو لقصد التعجب من المسند إليه،<sup>77</sup> أو لتعظيمه،<sup>78</sup> أو لإهانة،<sup>79</sup> أو لبسط الكلام في مقامه، أو ليتعين اسميته، فيستفاد الثبوت صريحاً؛ أو فعليته، فالتجدد مع الاقتران بأحد الأزمنة؛ أو ظرفيته،<sup>80</sup> فيحتملها. وأما إفراده فلفعليته مع عدم قصد تقوي الحكم بنفس التركيب.<sup>81</sup> وأما تنكيره فلوروده على حكاية المنكر، أو لكون المسند إليه نكرة.<sup>82</sup> وأما ما جاء [2\ظ] من نحو قوله:

وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعَا<sup>83</sup>

فمحمول على قلب، وهو باب من البلاغة، أو لقصد عدم عهديته، وانحصاره بالمسند إليه،<sup>84</sup> أو غير ذلك. وأما وصفه،<sup>85</sup> أو إضافته<sup>86</sup> فليكون الفائدة أتم. وأما تركه فللمانع. وأما تعريفه لإفادة السامع حكماً بمعلوم على معلوم. وأما كونه جملة فلتقوي الحكم بنفس التركيب،<sup>87</sup> أو لكونه سببياً.<sup>88</sup> وفعليتها واسميتها لما مرّ. وشرطيتها لما يأتي. وظرفيتها لاختصار الفعلية.<sup>89</sup> وأما تأخيرها فلما مرّ.

71 كما في قوله: كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعَيْتَ مَذَاهِبُهُ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرْزُوقًا هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ التَّخْرِيرَ زَنْدِيْقًا [مفتاح العلوم للسكاكي، ص 197].

72 نحو: "هو زيد عارف".

73 كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة الإخلاص، 1\112].

74 مثالهما قول الخلفاء: "أمير المؤمنين يأمر بكذا" مكان "أنا أمرك...".

75 الآخر، صحح هامش. | كقوله تعالى: ﴿وَمَا لِي لَأَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ الآية، [سورة يس، 22\36].

76 أي: الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

77 كقولك: "زيد يقاوم الأسد".

78 نحو: "الله إلهنا ومحمد نبينا".

79 نحو: "زيد ابن الزانية".

80 نحو: "زيد في الدار".

81 نحو: "قام زيد قام زيد".

82 كقولك: "بطل" من قبيلة كذا حاضراً.

83 ديوان القطامي، عمير بن شبيب بن عمرو (ت. 720\101)، المحقق: أحمد مطلوب وغيره، دار الثقافة، ط. 1، بيروت 1960م، ص 31.

84 كقولك: "زيد كاتب" و"عمرو شاعر".

85 كقولك: "زيد رجل عالم".

86 كقولك: "زيد ضارب غلام".

87 نحو: "زيد قام".

88 نحو: "زيد قام أبوه".

89 كقولك: "زيد في الدار" بدل "استقر" أو "حصل" في الدار.

وأما تقديمه فلتضمّنه الاستفهام،<sup>90</sup> أو للقصر،<sup>91</sup> أو للتنبية على أنه خبر لا نعت،<sup>92</sup> أو للتفاوت،<sup>93</sup> أو للتشويق إلى ذكر المسند إليه،<sup>94</sup> أو غير ذلك.

### باب مباحث الفعل

أما تركه فلما مرّ، و ذكره فلما مرّ.<sup>95</sup>  
وأما ترك مفعوله فالتعميم مع الاختصار،<sup>96</sup> أو للقصد إلى نفس الفعل،<sup>97</sup> أو مجرّد الاختصار،<sup>98</sup> أو لرعاية الفاصلة،<sup>99</sup> أو لاستهجان ذكره،<sup>100</sup> أو غير ذلك.  
وأما ذكره فلعدم ما ذكر، أو لزيادة التقرير،<sup>101</sup> أو للبسط،<sup>102</sup> أو لرعاية الفاصلة، أو غير ذلك.  
وأما إضمار فاعله فلما مرّ.<sup>103</sup>  
وأما إظهاره فلما نعت من الإضمار، أو لزيادة التعيين،<sup>104</sup> أو للالتفات.<sup>105</sup>  
وأما تقديم فاعله المعنوي، أو مفعوله عليه<sup>106</sup> فللقصر، ولى حرف النفي أو لم يل،<sup>107</sup> مع الاهتمام، أو غير ذلك.  
وأما تقديم بعض متعلقاته على بعض فله اهتمام،<sup>108</sup> إمّا لأصالته وإمّا لذاته،<sup>109</sup> وإمّا لعارض يورثه.  
وأما تقييده بالشرط<sup>110</sup> فلا اعتبارات تعرف بتفصيل ما بين كلماته.  
وأما "إن" و "إذا" فلا استقبال مع الجزم [3\و] بوقوع الشرط في الثانية وعدمه في الأولى، فلم يجز في جملتيهما الاسميّة في أفعالهما المضويّة.

وقد يعدل لفظاً لنكتة كتصوير غير الحاصل بصورة الحاصل لقوّة أسبابه،<sup>111</sup> أو لأتّه سيقع،<sup>112</sup> أو للتعرض،<sup>113</sup> أو للتفاوت،<sup>114</sup> أو لإظهار الرغبة في وقوعه،<sup>115</sup> أو غير ذلك. وكإبراز المقدّر في معرض الملفوظ به.<sup>116</sup> وقد يستعمل "إن" في الجزم

<sup>90</sup> كقولك: "كيف زيد" و"أين عمرو" و"متى الجواب".  
<sup>91</sup> كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَرَبِّي دِينٌ﴾ [سورة الكافرون، 6\109].  
<sup>92</sup> كقول حسان بن ثابت يمدح النبي-صلى الله تعالى عليه وسلم-: لَهُ هِمٌّ لَا مَمْتَهَى لِكِبَارِهَا وَهَيْئَةُ الصُّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ. [مفتاح العلوم للسكلكي، ص 219].  
<sup>93</sup> نحو: سَعِدْتُ بِعُرَّةٍ وَجَهَاءِ الْأَيَّامِ وَتَزَيَّنْتُ بِبِقَائِكَ الْأَعْوَامِ [البيت من الكامل، ديوان النعماني، أبو المنصور عبد الملك بن محمود بن إسماعيل (ت. 1038\429)، المحقق: محمود عبد الله الجادر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط. 1، بغداد 1990م، ص 110].  
<sup>94</sup> كقول محمد بن وهيب الحميري (ت. 840\225): ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا تُمَسُّ الضُّحَى، وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي بن محمد الجرجاني (ت. 1329\729)، الحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، ط. 1، مصر 1997م، ص 66].

<sup>95</sup> في باب المسند والمسند إليه.  
<sup>96</sup> كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ الآية، [سورة يونس، 10\25]، أي: كل أحد.  
<sup>97</sup> كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الآية، [سورة البقرة، 22\22]، أي: وأنتم من أهل العلم والمعرفة.  
<sup>98</sup> كقوله تعالى حكاية: ﴿أَرَأَيْتَ أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ الآية، [سورة الأعراف، 7\143]، أي: أربي ذاتك.  
<sup>99</sup> كقوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (3)﴾ [سورة الضحى، 1\93-3]، أي: ما فلاك.  
<sup>100</sup> كقول عائشة: «مَا رَأَيْتُ مِنْهُ وَلَا رَأَى مِنِّي»، تعني العورة. [سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، 28\1922].  
<sup>101</sup> كقولك: "بيّنت الأمر لك وفوضت الأمر إليك".  
<sup>102</sup> كما إذا قال لك الحبيب: "هل تريد وصالي؟" فتقول: "أريد وصالك، وأحبّ جمالك، وأنا في خيالك".  
<sup>103</sup> في باب إضمار المسند إليه.  
<sup>104</sup> كقولك: "جاءني رجل فقال ذلك الرجل كذا".  
<sup>105</sup> كقول الخلفاء: "يرسم أمير المؤمنين بكذا".  
<sup>106</sup> نحو: "زيداً عرفت".  
<sup>107</sup> نحو: "ما أنا عرفت" و "أنا عرفت".  
<sup>108</sup> فله اهتمام، صح هامش.  
<sup>109</sup> كقوله تعالى: ﴿وَجْعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ الآية، [سورة الانعام، 6\100]، فإنّ تقديم "الله" على "شركاء" للعناية بشأنه لكونه في نفسه نصب عين الموحد.  
<sup>110</sup> مثل: "إنّ تكرمي أكرمك"، أو "أكرمك إنّ تكرمي".

للتجاهل،<sup>117</sup> أو لعدم جزم المخاطب،<sup>118</sup> أو لتنزله منزلة الجاهل للتوبيخ،<sup>119</sup> أو تغليب<sup>120</sup> غير المتّصف على المتّصف به.<sup>121</sup> والتغليب يجري في كلّ فنّ.<sup>122</sup>

وأما "لو" فللمضّي مع الجزم بلا وقوع الشرط.<sup>123</sup> فيجب في جملتها الفعلية، وفي فعلها المضّي. وقد يترك إلى الاستقبال، إمّا لتنزله منزلة الماضي،<sup>124</sup> أو لقصد الاستمرار،<sup>125</sup> أو الاستحضار.

الفنّ الرابع: في الفصل والوصل والإيجاز والإطناب

أما الفصل إمّا لعدم القصد إلى إعطاء حكم [الجملة] الأولى [الجملة] الثانية، ويسمّي قطعاً. فإن كان قبل الأولى ما يجوز العطف الثانية عليه فالقطع مستحسن،<sup>126</sup> وإلا فواجب.<sup>127</sup> وإمّا لكون الأولى منشأ سؤال يجاب بالثانية، ويسمّي استئنافاً.<sup>128</sup> وإمّا للإبدال بأن يكون الأولى غير واقية بتمام المراد، أو كغير الواقية.<sup>129</sup> وإمّا للبيان بأن يكون في الأولى خفاء.<sup>130</sup> وإمّا للتوكيد بأن يكون الأولى مظنة تجوّز أو سهو،<sup>131</sup> أو غير ذلك. وإمّا لكمال الانقطاع لاختلافهما خيراً وطلباً مع عدم مزيله،<sup>132</sup> أو لعدم الجامع بينهما من جهة العقل من الاتّحاد في تصوّر ما، أو التماثل،<sup>133</sup> أو التضايف،<sup>134</sup> أو من جهة<sup>135</sup>

111 كقولك: "إن اشترينا كذا".

112 نحو: "إن متّ".

113 كقوله تعالى: ﴿لَئِن أُشْرِكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ الآية، [سورة الزمر، 65\39].

114 نحو: "إن ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام".

115 نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ الآية، [سورة النور، 33\24].

116 كقولك: "إن أكرمتني الآن فقد أكرمتك أمس".

117 كما إذا سئل العبد هل سيّده في الدار، فيقول وهو يعلم أنه فيها: "إن كان في الدار أخبرك، وإن لم يكن في الدار أخبرك".

118 كما تقول لمن لا يصدّقك فيما تخبره: "إن صدقت أو إن كذبت فقل لي ماذا تعمل".

119 كما يقول الأب لابنه المؤذي: "إن كنت أباً لك فلا تؤذني، وإن لم أكن أباً لك فلا عليك رعاية حقّي".

120 التغليب: قال الجرجاني: «هو ترجيح أحد المعلومين على الآخر، وإطلاقه عليهما، وقيدوا إطلاقه عليهما للاحتراز عن المشاكلة». [معجم التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت. 1413\816)، المحقّق: محمد صدّيق المشاوي، دار الفضيلة، القاهرة د.ت. ص 56].

121 كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ الآية، [سورة البقرة، 23\2].

122 ك"العمرين"، و"القمرين".

123 كما تقول: "لو جنتني لأكرمتك".

124 كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ﴾ الآية، [سورة السجدة، 12\32].

125 كقولك: "لو تحسن علي لشكرت".

126 كقول أبي تمام الطائي: وَتَطُنُّ سَلْمَىٰ أَنِّي أَبْغِي بِهَا بَدَلًا، أَرَاهَا فِي الضَّلَالِ حَيْمٌ [محيط المحيط، قاموس المطول للغة العربيّة، بطرس البستاني (ت. 1883م.)، مكتبة لبنان، ط. 2، بيروت 1987م.، «رأى»].

127 كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ الآية، [سورة البقرة، 14\2]، لم يعطف الله يستهزئ بهم "للمانع من العطف".

128 كقوله: وَلَقَدْ غَرَضْتُ مِنَ الدُّنْيَا، فَهَلْ زَمَنِي مُعْطِ حَيَاتِي لِعِزٍّ، بَعْدَ مَا غَرَضًا؟ جَرَّبْتُ دَهْرِي وَأَهْلِيهِ فَمَا تَرَكَتْ لِي التَّجَارُبُ فِي وَدِّ امْرِئٍ غَرَضًا [سقط الزند لأبي العلاء المعري، ص 208].

129 كقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ الآية، [سورة يس، 20\21].

130 كقوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [سورة طه، 120\20].

131 كقوله تعالى: ﴿لَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ الآية، [سورة البقرة، 2\1-2].

132 كقولهم: "مات فلان، رحمه الله تعالى".

133 التماثل: هو اشتراك الموجودين في جميع صفات النفس، وفي البيان: هو تشارك الأمرين في أمر مطلقاً كطرفي التشبيه. [الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت. 1683\1094)، المحقّق: عدنان درويش وغيره، مؤسسة الرسالة، ط. 2، بيروت 1998م، ص 311].

134 التضايف: كون الشيعين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سبباً لتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة. [معجم التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ص 55].

135 جهة، صحّ هامش.

الوهم من شبه التماثل [3\ظ] بين تصوّراتيهما،<sup>136</sup> أو التضاد،<sup>137</sup> أو شبهه، أو من جهة الخيال من تقارن تصوّراتيهما فيه<sup>138</sup> لأسباب توّديه،<sup>139</sup> أو لعدم الالتفات إليه لإبائه المقام عنه.

وأما الوصل فلا تتفاقمها خبراً أو طلباً،<sup>140</sup> أو إزالة اختلافهما<sup>141</sup> مع وجود الجامع، أو دفع الإيهام.<sup>142</sup> وأما إذا أريد العطف بغير الواو، أو كان للأولى محلّ إعراب وقصد تشريك الثانية فالأمر ظاهر. ومن محسّنات الوصل تناسبهما إلّا لما منع.

تكميل: الحال إمّا مطلقة، وإمّا مؤكّدة. وحقّ الثانية مطلقاً،<sup>143</sup> وحقّ الأولى مفردة أو فعلية استقبالية مثبتة، عدم دخول الواو. وحقّ الثانية جملة فعلية ماضوية أو فعلية منفية رجحانه إلّا "ليس"، فرجحان دخولها. وحقّ الثانية، جملة اسمية مثبتة أو منفية، دخولها<sup>144</sup> إلّا ما شاذ.<sup>145</sup> وظرفية تساوي الأمرين إلّا نحو: "جاءني رجل وعلى كتفه سيف" فالواو.

وأما الإيجاز فهو أداء المقصود بالأقلّ من المتعارف، أو أداء المقصود بالأقلّ ممّا يليق. وهو إمّا بالحذف،<sup>146</sup> أو بدونه.<sup>147</sup> وأما الإطناب فأداؤه بأكثر منه.<sup>148</sup>

#### باب القصر

هو إمّا القصر الموصوف على وصف دون آخر، ويسمّى قصر أفراد، أو قصر الموصوف على وصف مكانه،<sup>149</sup> ويسمّى قصر قلب؛ وإمّا قصر الوصف على موصوف أفراداً،<sup>150</sup> أو قلباً.<sup>151</sup>

وللقصر طرق: العطف بـ"لا"،<sup>152</sup> أو بـ"بل"،<sup>153</sup> والنفي والاستثناء،<sup>154</sup> و"إمّا"،<sup>155</sup> والتقديم.<sup>156</sup>

والكلّ لنفي الخطأ وتقرير الصواب، إلّا أنّ دلالة الأخير بالذوق، وغيره بالوضع [4\و]؛ وأنّ الأصل في الأوّل التصريح بالمثبت والمنفي بالعكس، والأصل في غيره التصريح بالمثبت؛ وأنّ الأوّل يجامع الآخرين، لا الثاني؛ وأنّ المخاطب الثاني مصرّ على الخطأ؛ وأنّ حكم الثالث جليّ حقيقة<sup>157</sup> أو إدعاءً.<sup>158</sup>

- 136 أي: متصوّراتيّ الجملتين.
- 137 التضاد: وهو تمانع العرضين لداهما في محل واحد في جهة واحدة. [الكليات لأبي البقاء، ص 311].
- 138 فيه، صحّ هامش.
- 139 كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية، 17\88-20].
- 140 كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [سورة الانفطار، 14\82].
- 141 كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة، 2\83].
- 142 كقولهم في الجواب: "لا وأصلحك الله".
- 143 أي: وحقّ الحال الثانية، وهي المؤكّدة، مطلقاً مفردة أو جملة.
- 144 كقول ابن الروميّ (ت. 896\283): والله يُبَيِّقُكَ لَنَا سَالِمًا بُرْدَاكَ تَبْجِيلًا وَتَعْظِيمًا.
- [دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت. 1078\471)، التحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1956م، ص 212].
- 145 نحو: "كلّمته فوه إلى في".
- 146 كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرَمُونَ﴾ [سورة هود، 11\35]. أي: إن افتريته فعليّ إجرامي، وأنتم بريء منه، وعليكم إجرامكم وأنا بريء ممّا تجرمون.
- 147 وهو إيجاز التقدير، نحو: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ الآية، [سورة البقرة، 2\2] أي: الضالّين الصائرين إلى التقوى بعد الضلال.
- 148 كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَالسَّحَابِ الْمُنْسَخِرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الآية، [سورة البقرة، 2\164].
- 149 كقولك: "زيد شاعر لا منجم".
- 150 كقولك: "ما قائم إلّا زيد".
- 151 قلباً، صحّ هامش. | كقولك: "ما شاعر إلّا زيد".
- 152 نحو: "زيد شاعر لا منجم".
- 153 نحو: "ما زيد منجم؛ بل شاعر".
- 154 نحو: "ليس أو ما زيد إلّا شاعرًا".
- 155 نحو: "إمّا كاتب زيد".
- 156 كما في: "شاعر هو".
- 157 كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ الآية، [سورة الأنعام، 6\36].

واعلم أنّ المقصور عليه في الأولين هو المثبت، وفي الثالث هو الأخير، وفي الرابع هو الأول.

### القانون الثاني: في الطلب

وفيه مقدمة وأبواب خمسة.

#### المقدمة

الطلب يستدعي مطلوبًا مشعورًا به غير حاصل وقته، فقد يستدعي فيه إمكان الحصول، وقد لا. فالثاني هو التمتي، ومن<sup>159</sup> الأول الاستفهام لطلب الحصول في الذهن، والنهي لطلب حصول انتفاء المتصور في الخارج، و الأمر والنداء لطلب حصول ثبوته فيه.

#### الباب الأول: في التمتي

له كلمة واحدة هي "ليت"، وقد يتولد منه السؤال.<sup>160</sup> وأما لعلّ فمجاز في التمتي كـ"هل" و"لو"،<sup>161</sup> وكأتمها ركبنا مع "لا" و"ما" لإلزامه، بل لإفادة التنديم في الماضي،<sup>162</sup> والتحضيض في المضارع.<sup>163</sup>

#### الباب الثاني: في الاستفهام

له كلمات، "الهمزة" أعمّها،<sup>164</sup> و"هل" يخصّ التصديق،<sup>165</sup> وتخصّص المضارع بالاستقبال. والبواقى التصوّر. فـ"ما" للسؤال عن الجنس،<sup>166</sup> أو الوصف،<sup>167</sup> و"من" عن جنس ذوي العلم،<sup>168</sup> وأيّ عن المميّز،<sup>169</sup> وكم عن العدد،<sup>170</sup> وكيف عن الحال،<sup>171</sup> وأين عن المكان،<sup>172</sup> وأيّ بمعنى كيف،<sup>173</sup> و بمعنى من أين،<sup>174</sup> ومتى عن الزمان، وأيّان عنه<sup>175</sup> في مواضع التفخيم.<sup>176</sup> ويتولد منها غير [هذه المعاني] كـالاستخفاف، والتمتي، والتعجب، والتعجب،<sup>177</sup> والاستبطاء [4\ظ]،<sup>178</sup> والعرض،<sup>179</sup> والتقرير،<sup>180</sup> والتهديد،<sup>181</sup> والتنبيه على الضلال.<sup>182</sup>

#### الباب الثالث: في مباحث الأمر

- 158 كما يحكي عن اليهود في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [سورة البقرة، 11\2].
- 159 من، صح هامش.
- 160 نحو: "ليتك تحدثني"، فإنّ المعنى "حدثني"، أو "هلاً تحدثني".
- 161 ولو، صح هامش.
- 162 كما إذا قيل: "هلاً، أو آلاً، بقلب الهاء همزة، أو لولا، أو لوما أكرمت زيدًا".
- 163 كما إذا قيل: "هلاً تكرم زيدًا"، أو "لو لا...".
- 164 نحو: "أحصل الانطلاق؟" أو "الانطلاق حاصل؟"، أو "أزيد منطلق؟" أو "انطلق زيد؟".
- 165 نحو: "هل الانطلاق حاصل؟"، أو "هل حصل الانطلاق؟".
- 166 نحو: "ما عندك؟".
- 167 نحو: "ما زيد؟".
- 168 نحو: "من جبريل؟".
- 169 كقول القائل: "عندي ثياب"، فتقول: "أيّ الثياب هي؟".
- 170 كأجناس الأشياء، أو المقادير، أو الأزمنة، أو الأمكنة، أو المرآت.
- 171 نحو: "كيف زيد؟" أي: على أيّ صفة هو؟ أو في أيّ حال هو؟
- 172 نحو: "أين زيد؟"، وجوابه: "في السوق"، أو "في المسجد"، أو "في الدار".
- 173 كما قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَيَّ شَيْئُمْ﴾ الآية، [سورة البقرة، 223\2].
- 174 كما في قوله تعالى: ﴿أَيُّ لِكَ هَذَا﴾ الآية، [سورة آل عمران، 37\3].
- 175 تقول: "متى جئت؟"، أو "أيّان جئت؟". وجوابه: يوم الجمعة ونحوه.
- 176 كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة القيامة، 75\6].
- 177 كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَفْوَائًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة البقرة، 28\2].
- 178 كقولك: "كم دعوتك؟".
- 179 نحو: "ألا تنزل تُصبّ خيرًا".
- 180 نحو: "أجنتني؟".
- 181 كقولك: "كم أحلم؟".
- 182 كقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [سورة التكوير، 81\26].

له حرف واحد<sup>183</sup> وصيغ وأسماء<sup>184</sup> وضعت للاستعلاء فَلَزِمَ الإيجاب، فإن من الأعلى وجب الفعل، وإلا لا. فقد تُسْتَعْمَلُ تَضَرُّعًا فَوَلَّدَ الدعاء،<sup>185</sup> وتلطفاً فالالتماس،<sup>186</sup> وإذناً فالإباحة،<sup>187</sup> وتسخطاً للمأمور به فالتهديد.<sup>188</sup>

### الباب الرابع: في النهي

له صيغة وهي "لا تَفْعَلْ"،<sup>189</sup> وهو كالأمر. وحققهما الفور والتراخي إلى القرائن، وأصلهما المرة إن كانا لقطع الواقع،<sup>190</sup> والاستمرار لاستدامته.<sup>191</sup>

وقد يجاب [عن] هذه الأربعة بمضارع مجزوم على تقدير الشرط بعدها.<sup>192</sup>

### الباب الخامس: في النداء

له حروف، ف"يا" و"أيا" و"هيا" للبعيد تحقيقاً أو تقديرًا، أو لِمَا هو بمنزلة البعيد بالتحقيق أو بالإضافة. و"أي" و"الهمزة" للقریب، و"وا" للندبة.

فائدة: وقد يراد بصورته الاختصاص.<sup>193</sup>

### خاتمة

وقد يقام الخبر مقام الطلب للتفاوت بالوقوع،<sup>194</sup> أو لإظهار الحرص في وقوعه، أو لقصد الكناية، أو لحمل المخاطب على المذكور أبلغ الحمل بالطف وجهه، أو لغير ذلك.

وقد يعكس لإظهار مزيد الرضا بمدلول لفظ الطلب، كأنه مطلوب حقيقة، أو للتسوية،<sup>195</sup> أو لغير ذلك.

### الفصل الثاني في علم البيان

هو علم به تطبيق الكلام لمقتضى الحال في كَيْفِيَّةِ الدلالة. وفيه مقدمة وأصول ثلاثة.

#### المقدمة

دلالة اللفظ على تمام ما وُضِعَ له وُضِعَ له وُضِعَ له وعلى غيره عقلية . ولا بدّ له من تعلق بالأوّل عُرفيًّا أو غير عُرفيٍّ [5\و]. واللفظ على الأوّل حقيقة، وعلى الثاني مجاز إن قرنه ما يمنع إرادة الأوّل، وكناية إن لم يقرن. ومن المجاز ما يبتنى على التشبيه. ولما لم يختلف الدلالة في الحقيقة أخرجوها من البين وبنوا علم البيان على أصول ثلاثة.<sup>196</sup> ولي ههنا نظر.<sup>197</sup>

### الأصل الأوّل: التشبيه

وفيه أنواع أربعة.

#### النوع الأوّل: طرفاه

إنّا حسيان،<sup>198</sup> أو عقليان،<sup>199</sup> أو مختلفان.<sup>200</sup> والخيالي<sup>201</sup> من الحسيّ، والوهبي<sup>202</sup> والوجداني<sup>203</sup> [ك]الشفيع والجوع،<sup>204</sup> من العقليّ.

183 وهو اللام الجازم للمضارع.  
184 نحو: "رُوِيْدَ زَيْدًا" و"رُوِيْدَكَ"، "تَيْدَ"، "هَلَمْ"، "هَاتَ"، "هَاءَ"، "دُونَكَ"، "عِنْدَكَ"، "حَذَرَكَ"، "حَذَارَكَ".  
185 نحو: "اللهم اغفر لي وارحمني".  
186 كقولك لمن ساويك بدون الاستعلاء: "أَعْطِنِي الْكِتَابَ".  
187 كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [سورة المائدة، 2\5].  
188 نحو: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ الآية، [سورة فصلت، 40\41].  
189 أي: المضارع الداخلة عليه "لا".  
190 كقولك للساكن: "تَحْرُكْ"، وللمتحرّك: "لا تَحْرُكْ".  
191 كقولك للمتحرك: "تَحْرُكْ".  
192 كقولك: "ليت لي مالا أنفقهُ"، أي: "إن أَرْزَقَهُ أَنْفِقُهُ".  
193 نحو: "أنا أكرم الضيف أيها الرجل".  
194 كما إذا قيل لك: "أعاذك الله من الشبهة".  
195 نحو قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [سورة طور، 16\52].  
196 التشبيه، فالجواز، فالكناية.  
197 وهو أنّ ما ذكر في عدم اختلاف الدلالة في الحقيقة، لو تمّ، فإنما يدل على عدم اختلافها فيها وحدها. وذلك لا ينافي اعتبارها مع غيرها بأن يكون هي مَرْتَبَةً مِنْ مَرَاتِبِ الوضوح.

## النوع الثاني: وجهه

إمّا واحد،<sup>205</sup> أو مركّب،<sup>206</sup> أو متعدّد.<sup>207</sup>  
والأول: إمّا حسّي، فيجب أن يكون طرفاه حسيين،<sup>208</sup> أو عقلي، وهو أعم،<sup>209</sup> وبالتحقيق وجه التشبيه عقلي مطلقاً  
البتة لامتناع الاشتراك في الحسّي.  
والثاني: أيضاً إمّا حسّي فالطرفاه مفردان أو مركّبان،<sup>210</sup> أو مختلفان، أو عقلي.  
والثالث: إمّا حسّي كلّ،<sup>211</sup> أو عقلي كلّ،<sup>212</sup> أو مختلف.<sup>213</sup>  
فوائد: الأولى: قد يذكر ملزوم الوجه بدله.<sup>214</sup>  
الثانية: حقّه شمول الطرفين ولو باعتبار، كما في الوجه المنتزع من التضاد، المقام مقام التماسك أو تحكّمًا. وقد يترك  
هذا التشبيه إلى الاستعارة، فيسمّى استعارة تملّحية أو تحكّمية.<sup>215</sup>  
الثالثة: متى كان وصفاً غير حقيقي منتزعاً من عدّة أمور فالتشبيه تمثيل، فيجب تيمّظ، فربما يُظنّ انتزاعه من ثلاثة وهو  
من أكثر فيخطأ.<sup>216</sup> ومتى فشا استعماله على سبيل الاستعارة يسمّى مثلاً، فلا يغيّر المثل.<sup>217</sup>

## النوع الثالث: غرضه

إمّا بيان حال المشبّه، أو مقدارها؛<sup>218</sup> أو إمكان وجوده [5\ظ]؛<sup>219</sup> أو زيادة تقريره؛<sup>220</sup> أو تزيينه؛<sup>221</sup> أو تشويهه؛<sup>222</sup>  
أو استطرافه؛<sup>223</sup> أو غير ذلك. وإمّا إيهام أنّ المشبّه به أتمّ من المشبّه في الوجه، وذلك في تشبيه المقلوب؛<sup>224</sup> أو بيان كونه أهمّ  
عند المشبّه، ويسمّى هذا "إظهار المطلوب".<sup>225</sup>

- 198 كالخذ والورد، أو الشّم كالنكهة والعنبر، أو الذوق كالريق والخمر، أو اللمس كالجلد الناعم والحرير.  
199 كالعلم والحياة.  
200 كالعدل والقسطاس، وكالميّة والسبع، وكالحال والناطق.  
201 وهو المعدوم الذي تركبته المتخيّلة من أمور كلّ منها محسوس، كأعلام ياقوت منشّرة على رِمَاحٍ من زَبْرَجَد.  
202 كقولنا: افترست المنيّة فلاناً بالمخّلب.  
203 وهو ما يدرك بالقوى الباطنة كاللذّة والألم والشبع والجوع.  
204 في النسخة: والشبع والجوع.  
205 كما إذا شبّه الخدّ بالورد في الحمرة.  
206 وهو هيئة واحدة قصد اشتراك الطرفين فيها منتزعة من أمور أو أوصاف.  
207 وهو أمور أو أوصاف قصد اشتراك الطرفين في كلّ منها.  
208 كالحمرة في تشبيه الخدّ بالورد.  
209 كالجرأة في تشبيه الشجاع بالأسد.  
210 كقول الشاعر: كأنّ مُنَارَ النَّعَمِ فوق رُؤُوسِنَا وأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ  
[ديوان بشار بن برد، أبو معاذ بشار بن برد بن يربوع (ت. 783\167)، التحقيق: محمّد الطاهر بن عاشور، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر  
2007م، ص 335]  
211 كما إذا شبّهت فاكهة بأخرى في اللون والطعم والرائحة.  
212 كما إذا شبّهت بعض الطيور بالغرَاب في حدّة النظر وكمال الحذر.  
213 كما إذا شبّهت إنساناً بالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشان وعلو الرتبة.  
214 كما تقول: "هِيَ كالشمس في الظهور"، فالظهور ملزوم إزالة الحجاب التي هي وجه شبه بالحقيقة.  
215 كما إذا قلت: "إنّ فلاناً تواترت عليه البشارات بقتله، ونحّب أمواله، وسي أولاده"، أي: الإنذارات.  
216 كما في قوله: كَمَا أُبْرِقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا عَمَامَةً فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْشَعَتْ وَجَحَلَتْ [البيت من الطويل، وهو ينسب إلى كثير عزة في ديوانه، المحقق:  
إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، ص 107].  
217 كما في قولهم: «لَوْ دَاتَ سِوَارٍ لَطَمْتَنِي». [مجمع الأمثال للميداني، 2\174].  
218 كما في قول الحسن بن وهب: مِدَادٌ مِثْلُ خَائِيَةِ الْغُرَابِ. [الإيضاح للخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن  
محمد (ت. 1338\739)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت 2003م، ص 181].  
219 كما في قوله: فَإِنَّ نَفْخَ الْأَنَامِ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ  
[شرح ديوان المتنبي، المحقق: عبد الرحمن البرقوقي (ت. 1944م)، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ط. 2، القاهرة 2012م، ص 268].  
220 كما في تشبيه سعي لا طائل تحته بالرقم على الماء.  
221 كما في تشبيه وجه أسود بمقلّة الطيبي.

فرع: المصير إلى التشبيه إنما هو عند تفاوت الطرفين في الوجه حقيقة أو إدعاءً. وأما إذا<sup>226</sup> تساويا فالتشابه.<sup>227</sup>

### النوع الرابع: [أحوال التشبيه]

التشبيه قريب إن كان الوجه واحدًا؛<sup>228</sup> أو المشبه به مناسبًا؛<sup>229</sup> أو غالب الحضور. وبعيد بخلافه. وأيضًا مقبول، إن وُفِيَ بالغرض وسَلِمَ من الابتدال، ومردود بخلافه.

### خاتمة

ذكر طرفي التشبيه أو تقديرهما يوجب حمل الكلام على التشبيه، فالأقوى ما حُذِفَ وجهه وأداته [و] ذُكِرَ المشبه<sup>230</sup> أو لا،<sup>231</sup> ثم<sup>232</sup> ما حذف أحدهما،<sup>233</sup> ولا قوّة للباقي.

### الأصل الثاني: المجاز

إما [مفيد]<sup>234</sup> أو غير [مفيد].<sup>235</sup> الثاني هو المقيّد المستعمل في المطلق. والأوّل إما استعارة [فعلاقته الشبه]؛<sup>236</sup> أو غيرها، فعلاقته غيره.

الأوّل: إما مصرّحة، وهي المشبه به المذكور، المراد به المشبه؛<sup>237</sup> أو مكنية عكسه.<sup>238</sup> والأوّل: إما تحقيقيّة تحقّق معناه حسنًا أو عقلاً،<sup>239</sup> أو تخييليّة توهم معناه،<sup>240</sup> أو متحمّلة لهما.<sup>241</sup>

والثاني: قرينتها إما أمر وهمي كالأنياب<sup>242</sup> والنطق؛<sup>243</sup> أو محقّق كالإنبات والهزم.<sup>244</sup>

### الأصل الثالث: الكناية

لها أقسام ثلاثة:

222 كما في تشبيه وجه مجدور بسلحة جامدة قد نفرتها الديكة.

223 كما في تشبيه فحم فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب لإبرازه في صورة الممتنع عادةً.

224 كما في قول محمد بن وهب الحميري:

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ عُرْتَهُ وَجْهَ الحَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

[معجم الشعراء للمرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى (ت. 384\878)، المحقّق: فاروق اسليم، دار صادر، ط. 1، بيروت 2005م، ص 419].

225 وحسنه في مقام الطمع في حصول المطلوب.

226 إذا، صحّ هامش.

227 كما في قوله: رَقِيَ الرُّجَاجُ وَرَقَّتِ الحَمْرُ فَتَشَاجُهُ فَتَشَاكِلُ الأُمُرُ فَكَأَنَّهَا حَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ وَكَأَنَّهَا قَدْحٌ وَلَا حَمْرٌ

[ديوان الصحاح بن عبّاد، أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد بن العباس الطالقاني (ت. 385\995)، التحقيق: إبراهيم شمس الدين، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط. 1، بيروت 2001م، ص 110].

228 كما في تشبيه الهنديّ بالفحم في السواد.

229 كما في تشبيه العنبة الكبيرة السوداء بالإخاصة في الشكل والمقدار واللون.

230 نحو: "زيد أسد".

231 نحو: "أسد" في مقام الإخبار عن زيد.

232 ثم، صحّ هامش.

233 أي: الوجه، نحو: "زيد كالأسد"، أو "كالأسد"؛ أو الأداة، نحو: "زيد أسد في الشجاعة"، أو "أسد في الشجاعة".

234 في النسخة: مقيد.

235 في النسخة: مقيد.

236 نحو: أنشبت المنية أظفارها.

237 كما تقول: "رأيت أسدًا يرمي".

238 كما تقول: "مخالب المنية نشبت بفلان".

239 أو عقلاً، صحّ هامش. | كما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة، 1\6]، أي: العدالة في كلّ الأمور.

240 كقولنا: افترست المنية فلانًا بالمخلب.

241 كما في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالخُوفِ﴾ الآية، [سورة النحل، 16\112].

242 كما في قولك: أنياب المنية.

243 كما في قولك: نطق الحبال.

244 كما في قولك: "أنبت الربيع البقل"، و"هزم الأمير الجند".



الأول: المطلوب بما الموصوف، فإن كانت مفردة فقريبة؛<sup>245</sup> وإن كانت مركبة فبعيدة.<sup>246</sup>  
 الثاني: المطلوب بما الصفة، فإن كانت أقرب متعلقاتها فقريبة، إما واضحة أو خفية،<sup>247</sup> وإلا فبعيدة.<sup>248</sup>  
 الثالث: المطلوب بما النسبة، وهي بين [6\و] لطيف<sup>249</sup> وألطف،<sup>250</sup> ولا يجب ذكر الموصوف فيهما. متى كانت عرضية فتعريض، وإلا<sup>251</sup> فإن كانت بوسائط فتلويح، وإلا فمع الخفاء<sup>252</sup> رمز، وبدونه<sup>253</sup> إيماء وإشارة. والتعريض قد يكون بالحقيقة<sup>254</sup> وبالجاز.<sup>255</sup>

#### خاتمة

المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح؛ لأنه كدعوى الشيء بيّنة [6\ظ].<sup>256</sup>

- 245 أي: سهلة المأخذ.  
 246 أي: عسيرة المأخذ.  
 247 كما في: "زيد عريض القفا".  
 248 كما في: "زيد عريض الوسادة".  
 249 كقول زياد الأعجم: إنَّ السَّمَاحَةَ والمروءَةَ والنَّدَى في قُبَّةٍ ضُرِبَتْ على ابنِ الحَشْرَجِ [كتاب الأغانى 1-25، أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت. 976\356)، التحقيق: إحسان عباس وغيره، دار صادر، ط. 3، بيروت 2008م، 24\12].  
 250 كقوله: والمجدُّ يدْعُو أن يدُومَ لجِليدهِ عَقْدُ مَساعِي ابنِ العَمِيدِ نَظْمُهُ [مفتاح العلوم للسكاكي، ص 408].  
 251 وإلا، صح هامش.  
 252 كما في "عريض القفا".  
 253 كما في "طويل النجاد".  
 254 كقول من يتوقَّع صلَّةً "والله إني محتاج".  
 255 أي: بلفظ مستعمل في متعلِّق مفهومه الوضعي بنصب القرينة المانعة عن إرادة المفهوم الوضعي، كما إذا نصبت قرينة على أن المراد بقولك: "أذيتني" فستعرف غير المخاطب وحده.  
 256 فإذا قيل: "رعينا الغيث" فكأنه قيل: "هناك غيث نشأ به نبات".

## المصادر والمراجع في التحقيق

- الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، محمد بن علي بن محمد الجرجاني (ت. 1329\729)، التحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، ط. 1، مصر 1997م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد (ت. 1338\739)، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت 2003م.
- التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت. 1413\816)، المحقق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة د.ت.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت. 1078\471)، التحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1956م.
- ديوان بشار بن برد، أبو معاذ بشار بن برد بن يرجوخ (ت. 783\167)، التحقيق: محمد الطاهر بن عاشور، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر 2007م.
- ديوان الثعالبي، أبو المنصور عبد الملك بن محمود بن إسماعيل (ت. 1038\429)، المحقق: محمود عبد الله الجادر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط. 1، بغداد 1990م.
- ديوان الصاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس الطالقاني (ت. 995\385)، التحقيق: إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط. 1، بيروت 2001م.
- ديوان العرجي، ابن جني، أبو الفتح الشيخ عثمان بن جني، المحقق: خضر الطائي وغيره، الشركة الإسلامية، ط. 1، بغداد 1956م.
- ديوان القطامي، عُمير بن شبيب بن عمرو (ت. 720\101)، المحقق: أحمد مطلوب وغيره، دار الثقافة، ط. 1، بيروت 1960م.
- ديوان كثير عزة، المحقق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
- سقط الزند لأبي العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان (ت. 1057\449)، التحقيق: مكتبة جابر الأحمد المركزية، دار صادر، بيروت 1957م.
- سنن ابن ماجة 1=2، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 887\273)، النشر: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول 1981م.
- شرح ديوان المتنبي، المحقق: عبد الرحمن البرقوقي (ت. 1944م.)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط. 2، القاهرة 2012م.
- شعر عبدة بن الطبيب، يزيد بن عمرو (ت. 645\25)، المحقق: يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد 197م، ص 59.
- صحيح البخاري 1=8، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 870\256)، إسطنبول 1987م. كتاب الأغاني 1-25، أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت. 976\356)، التحقيق: إحسان عباس وغيره، دار صادر، ط. 3، بيروت 2008م.
- الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت. 1683\1094)، المحقق: عدنان درويش وغيره، مؤسسة الرسالة، ط. 2، بيروت 1998م.
- مجمع الأمثال 1-2، الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. 1125\518)، التحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة مشكاة الإسلامية، د.م. 1955م.
- محيط المحيط، قاموس المطول للغة العربية، بطرس البستاني (ت. 1883م.)، مكتبة لبنان، ط. 2، بيروت 1987م.
- معجم الشعراء، المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى (ت. 878\384)، المحقق: فاروق اسليم، دار صادر، ط. 1، بيروت 2005م.
- مفتاح العلوم، السكاكي، أبو يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي (ت. 1229\626)، المحقق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط. 2، بيروت 1987م.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 1, Sayı: 13  
Bahar 2020  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 1, Number: 13  
Spring 2020  
BARTIN – TURKEY

---

## ZEMAŞERÎ'NİN MEKÂNLA İLGİLİ MÜBHEM ÂYETLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

ZAMAKHSHARI'S VIEWS ON THE MUBHAM VERSES ABOUT SPACE

**Yunus ABDURAHİMOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi, Bartın/Türkiye  
*Asts. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Faculty Member, Bartın/Turkey*

[yunusa@bartin.edu.tr](mailto:yunusa@bartin.edu.tr)

[orcid.org/ 0000-0002-3008-5397](https://orcid.org/0000-0002-3008-5397)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 14 Haziran/June 2019

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** Abdurahimoğlu, Yunus. “Zemahşerî'nin Mekânla İlgili Mübhem Âyetler Hakkındaki Görüşleri”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 203-220.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**ÖZ**

Mübhem kelimesi anlaşılması zor olan, kendisinden ne kastedildiği belli olmayan şey anlamına gelmektedir. Kur'ân ilimleri tedvin edilme açısından değerlendirildiğinde, Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin son sıralarda yer aldığı söylenebilir. Bu bağlamda Mübhemâtu'l-Kur'an ilmi Kur'an'da geçen belirsizlikleri incelemeyi konu edinmekte ve bu belirsizliklerin giderilmesini amaçlamaktadır. Kur'an'ın üslup özelliklerinden olan mübhemâtin tespitinde kişisel görüşün değil, naklin (rivayet/haber) esas alınması ve bu konuda Hz. Peygambere (s.a.v.), Ashaba ve Tabiine başvurulması gerektiği savunulmaktadır. Kur'an'da zikredilen dağlar, vadiler, yerleşim yerleri ve mescitler mekânla ilgili mübhemleri oluşturmaktadır. Bu çalışmada Ebu'l-Kâsım Mahmûd ibn Ömer ez-Zemahşerî'nin dilbilimsel (filolojik) bir tefsir olarak bilinen "el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vil" adlı eserinde mekânla ilgili mübhemlere ne ölçüde yer verdiğini ve bunları açıklarken nasıl bir yöntem izlediğini ortaya koymak hedeflenmiştir. Zemahşerî mübhem tabirini mecazen iş ve söz için kullanmaktadır. Onun el-Keşşâf'ında yer verdiği mekânla ilgili mübhemler; dağlar, vadiler, yer isimleri ve mescitler olmak üzere dört grupta ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Zemahşerî, el-Keşşâf, Mübhem, Mübhemâtu'l-Kur'an.

**ABSTRACT**

The word "Mubham" means hard to understand, and it's not clear what is meant by it. When the Quranic sciences are evaluated in terms of the treatment, it can be said that the science of Mübhemâtu'l-Kur'an is in the last ranks. In this context, the science of Mubhamat al-Quran also aims to examine the uncertainties in the Quran and aims to eliminate these uncertainties. The determination of the good news, which is one of the stylistic features of the Quran, is not based on personal opinion, but on the transfer (narration / news) and it is claimed that the Holy Prophet of Islam, Ashaba and Tabiîn should be applied. The mountains, valleys, settlements and masjids in the Quran make up the "mubhams" of the place. In Abu'l-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhshari's "Al-Kashshaf `an Haqa'iq al-tan'zil va Uyun al-Aqavil fi Vucuh at-Ta'vil" known as a linguistic (philological) commentary, he explains how much he used mubhams concerning the place and the methods he employed in explaining them. This research is important in terms of revealing the "mubhams" Zamakhshari mentioned and methods he followed in his work. Zamakhshari uses the phrases "Mubham" metaphorically for work and word. The mubhams regarding the places mentioned in his work al-Kashshaf will be discussed in four groups: valleys, place names, masjids and mountains.

**Keywords:** Tafsir, Zamakhshari, al-Kashshaf, Mubham, Mubhamat al-Quran.

## GİRİŞ

Kur'an ilimleri Allah kelamının çeşitli yönleri ile ilgili yapılan araştırmaları ve nakledilen rivayetleri sonraki nesillere öğretmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tedvin edilmesi bakımından Kur'an ilimleri incelendiğinde, Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin son sıralarda yer aldığı söylenebilir. Bunun nedeni ise Müslümanların tefrikaya düşmeleri ve ortaya çıkan itikadı mezheplerin kendi meşruiyetlerini Kur'ân-ı Kerim'in mübhemleri üzerinden temellendirmeye çalışmaları olmuştur denilebilir. Kaynaklarda bu konuda ilk eser telif edenin Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheyli (ö. 581/1185) olduğu bildirilmektedir. Kitabının tam adı ise "et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm bimâ Ubhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm" olarak geçmektedir (Zerkeşî, 2006; Suyutî, 1982).

Mübhemâtu'l-Kur'an ilmi Kur'an'da geçen belirsizlikleri incelemeyi konu edinmektedir. Amacı ise bu belirsizlikleri gidermektir. Mübhemlerin mekânla ilgili olanlarını da Kur'an'da zikredilen dağlar, vadiler, yerleşim yerleri ve mescitler oluşturmaktadır. Bu çalışmada Zemahşerî'nin dilbilimsel (filolojik) bir tefsir olarak bilinen *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vil* adlı eseri örneğinde mekânla ilgili mübhemler konu edinilmektedir.

Araştırmanın amacı ise Zemahşerî'nin Keşşâf'ında mekânla ilgili mübhemlere ne ölçüde yer verdiğini, bunları açıklarken nasıl bir yöntem izlediğini ve hangi kaynaklara başvurduğunu ortaya koymaktır. Daha önce bu konuda bir çalışılma yapılmamış olması çalışmanın önemini gösteren bir emaredir ve bu bakımdan çalışma, müfessirin mekânla ilgili mübhemlere ait görüşlerinin tespiti açısından önem arz etmektedir. Ancak esas konuya girmeden önce Mübhemâtu'l-Kur'an konusuna ana hatlarıyla değinmenin yararlı olacağı düşünülmektedir.

### 1. Mübhemâtu'l-Kur'an

Mübhem (مُبْهَمٌ) kelimesi sözlükte, algılanması, anlaşılması zor olan anlamına gelmektedir. Arap dilinde كَلَامٌ مُبْهَمٌ ibaresi, kapalı olup ne kastedildiği tayin edilmeyen söz; لَيْلٌ مُبْهَمَةٌ gizli ve açık olmayan yol; بَابٌ مُبْهَمٌ kapandığında açılması zor olan kapı ve الْأَسْمَاءُ الْمُبْهَمَةُ sabaha kadar ışığı olmayan gece manasını ifade etmektedir. Nahivcilere göre ise mübhem isimler, ism-i işaretlerdir (İbn Manzur, 1988). Râğıb el-İsfahanî'ye göre akla ilişkin şeylerin anlaşılması zor olanlarına mübhem adı verilmektedir (Rağıb, 2012). Mübhemât ise

mübhem kelimesinin çoğulu olup kendisinden ne kastedildiği kesin olarak tayin edilmemiş olan kelimeler demektir (Albayrak, 1992).

Terim olarak da Kur'an'da kimi veya neyi karşıladığı bilinmeyen, kapalı olan ismi işaretler, ismi mevsuller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman ve mekân zarfları ile belirsiz miktar bildiren kelimeler mübhemât diye tarif edilmektedir (Cerrahoğlu, 1979; Demirci, 2013).

Tariften de anlaşılacağı gibi Mübhemât'ı-Kur'an ilminin konusu, ismi işaretler, ismi mevsûller, zamirler, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekân zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimelerdir (Cerrahoğlu, 1979; Albayrak, 1992).

Mübhemâtın Kur'an'da bulunma sebeplerini ise Zerkeşî yedi maddede örnekleri ile birlikte beyan etmektedir:

- Mübhem olan hususu Kur'an'ın başka bir yerinde açıklayarak zenginlik elde etmek. Örneğin Fatiha suresi "Din (ceza ve mükâfat) günün sahibi" (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) 4. ayetini, İnfitâr suresi 17. ayeti "Ceza günün ne olduğunu sen nereden bileceksin?" (وَمَا أَدْرَاكَ ) وَمَا يَوْمِ الدِّينِ ile beyan etmektedir.
- Mübhemî meşhur etmek. Örneğin Bakara suresi 35. ayetinde "Ey Âdem sen eşinle birlikte cennete yerleş" (يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ) Hz. Âdem'in eşi Havva'dan başkası olmadığı halde mübhem bırakılmıştır.
- Kullara olan şefkatini daha ziyade göstermek amacıyla mübhem olanı gizlemek. Örneğin Bakara suresi 100. ayetinde "Ne zaman bir antlaşma yaptysalar, onlardan bir grup ahdi bozmadı mı?" (أَوَلَمْأَ عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ) mübhem bırakılan onlardan bir grup (فَرِيقٌ مِنْهُمْ) ibaresinden nazarda tutulmanın Mâlik b. es-Sayf olduğu söylenmektedir.
- Mübhemînin tayin edilmesinde büyük bir fayda umulması. Örneğin Bakara suresi 259. ayetinde zikredilen "İssız bir kasabaya uğrayan kimse gibisini" (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى ) قَرْيَةٍ ıSSız bir kasabadan muradın "Beytu'l-Makdis" olduğu ifade edilmektedir.
- Şahıs tayin edilse bile hususiliğın zıddı ifade edilerek, umumiliği tenbih etmek. Örneğin Nisa suresi 100. ayetinde "Kim Allah ve Resulü için hicret etmek amacıyla evinden çıkar da..." (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ) şahıs vurgulanmışsa da kim olduğu mübhem bırakılmıştır. İkrime bu ayette bahsedilen kişiyi araştırdığını,

buluncaya kadar on dört sene beklediğini, onun Mekke'de zulme uğrayanlardan Damre b. al-Î's adında hasta birisi olduğunu öğrendiğini, Hicret ayeti nazil olduğunda Mekke'den yola çıkarak mutlu bir şekilde vefat ettiğini bildirmektedir.

- f) İsim belirtmeksizin kâmil bir vasıf ile onu yüceltmek. Örnek Zümer suresi “Gerçeği getiren kişiye ve onu tasdik edene gelince, işte takvâ sahipleri onlardır” (وَالَّذِي جَاءَ ) (بِالصِّدْقِ وَصَدَقَ بِهِ أَوْلِيكَ هُمْ الْمُنْتَفُونَ) şeklindeki 33. ayetidir. Sıdkı getiren Hazreti Muhammed (s.a.v.), onu tasdik eden de Hz. Ebu Bekir'dir. Ayet tüm tasdik edenleri kapsamakta ve bu nedenle Cenâb-ı Allah: “İşte takvâ sahipleri onlardır” buyurmaktadır.
- g) Nâkıs bir vasıf ile onu tahkir etmek. Örnek Kevser suresinin “Asıl sana buğuz eden, zürriyetsizdir” (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) şeklindeki 3. ayetidir. Bu ayette el-Âs b. Vâil kastedilmektedir (Zerkeşî, 2006).

Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin amacına gelince, mübhem sayılan kelimelerin medlüllerini (neye delalet ettiklerini) ortaya koymaktır. Bu doğrultuda Kur'an'da geçen şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesi amaçlanmaktadır (Albayrak, 1992).

Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında Mübhemâtu'l-Kur'an ilmine ait en erken kaleme alınmış temel eserler şu şekilde sıralanmaktadır:

**Ebu'l- Kâsım es-Suheyli** (ö. 581/1185), *et- Ta'rif ve'l- İ'lâm* (Brockelmann Gal: 525-526).

**İbn Asâkir**, *et-Tekmile ve'l- İtmâm* (Zerkeşî, 2006).

**İbn Cema** (ö. 733/1333), *Gureru'l- Beyân li Mubhemâti'l- Kur'ân* (Suyutî, 1982).

**Suyutî** (ö. 911/1505), *Mufhemâtu'l- Ekrân fi Mubhemâti'l- Kur'ân* (Suyutî, 1982).

Vahiy yoluyla tenzilen indirilen Kur'ân'nın üslub özelliklerinden olan mübhemâtin kaynağına gelince, Suyutî kişisel görüşe değil asıl nakle (rivayete/habere) dayandığını ve bu konuda Hz. Peygamber'e, Ashab ve Tabiîne başvurulması gerektiğini savunmaktadır (Suyutî 1982:8). Mübhemâtin te'vili konusunda Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) etkili rol oynamıştır. O görüşünü Kehf suresi 22. ayetindeki mübhemle ilgili olarak: “Kur'ân'da zikredilse bile, hakkında mütevatir olarak nakledilmiş bir hadis olmadığı sürece mübhem olan konu hakkında kesin olarak söylenemez demiyoruz” diyerek ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2007).

el-Maturîdî'nin görüşüne katılmakla birlikte, Kur'an'da geçen mübhemâtın medlüllerinin tespiti noktasında Suyûtî'nin ilgili eseri incelendiğinde Hz. Peygamber'den çok az haber nakledildiği görülmektedir. Konu ile alakalı haberlerin tamamına yakınının ise Ashâb ve Tabiînden geldiği müşahede edilmektedir. Onlardan gelen bu haberlerin büyük bir bölümünün kendi aralarında farklılık arz ettiği de bilinmektedir. Bu husus Halis Albayrak tarafından okuyucuyu haberlerin doğruluğu konusunda şüpheye düşmesi, farklı rivayetlerin çoğunluğunun aynı zamanda Kur'an'a, akla ve mantığa ters düşmesi ve Arap diline aykırılık arz etmesi yönlerinden eleştirilmektedir (Albayrak, 1992).

Nakle dayalı Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin problemlerinin birkaç örnekle ele alınması uygun olacaktır: Örneğin Kur'an-ı Kerim'in Hadîd suresi “ve Ona uyanların kalbine yerleştirdik” (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) şeklinde 27. ayetinde geçen mensub zamirin mercii, Hz. Muhammed (s.a.v.) olarak gösterilmektedir (Suyûtî, 1982). Ancak ayetin önceki kısmına bakıldığında Hz. İsa ve ona tabi olanlardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu zamirden Hz. Peygamber'in kast olunmasının imkânsız olduğu ve bu haberin de Kur'an metnine aykırılık arz ettiği ifade edilebilir.

Diğer bir örnek Kur'an-ı Kerim'in Furkân suresi “ve O iki denizi iç içe salıveren...” (وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ) anlamındaki 53. ayetinde iki denizin, Saîd b. Müseyyeb'den nakledilen bir haberde Gök ve Yer denizi olduğu ifade edilmektedir (Suyûtî, 1982). İki deniz kelimesinin bu rivayette Gök ve Yer denizi olarak açıklanması akla aykırı gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in Yusuf suresi “böylece (Yûsuf) bir kaç sene zindanda kaldı” (فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ) manasındaki 42. ayetinde Hz. Yusuf'un hapisanede birkaç yıl kaldığından bahsedilmektedir. Dilciler ayette geçen بِضْعَ kelimesinden üç ile dokuz arasındaki sayılardan herhangi birinin kastedildiği konusunda görüş birliği içindedir (İbn Manzur, 1988). Buna rağmen ayetteki بِضْعَ سِنِينَ ifadesinden kastedilenin 12 veya 16 yıl olduğu konusunda rivayetler nakledilmektedir (Suyûtî, 1982). Bu da بِضْعَ kelimesini dilcilerin kullandıkları çerçeveden çıkarmak demektir (Albayrak, 1992).

Diğer bir husus Kur'an-ı Kerim'in Hac suresi “yahut o kısır günün azabı gelinceye kadar...” (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ) anlamındaki 55. ayetinde عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ ifadesi ile ilgilidir. Ayette kıyamet veya kısır bir günün azabı gelinceye kadar inkârcıların Kur'an-ı Kerim'den şüphelenmeye devam edecekleri belirtilmektedir. Ayetteki عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ ifadesinin Bedir savaşının yapıldığı gün olduğu rivayet edilmektedir (Suyûtî, 1982). Bu rivayet doğru olsaydı



inkârcıların Bedir savaşından sonra şüphelerinden vazgeçmiş olmaları gerekirdi. Hâlbuki Bedir savaşından sonra da inkârcıların şüphelerini sürdürdükleri tarihi kaynaklarda yer almaktadır, böylece bu rivayette bir bilgi yanlışlığı olduğu sonucuna varılır (Albayrak, 1992).

Mübhemâtu'l-Kur'an ilmi ile ilgili yapılan araştırmada iki yaklaşımın söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki mübhemâtın medlüllerinin tespitinin ayetlerin anlamlarını belirlemede doğrudan bir katkı sunmadığı ve yukarıda da belirtildiği gibi mübhemlerin tespitinde Hz. Peygamber (s.a.v.) den nakledilen mütevatir rivayetlerin esas alınmasının gerektiği görüşüdür. (Yüksel, 2018). Diğer görüşün Hz. Peygamber (s.a.v.) den çok az rivayet nakledildiği; haberlerin tamamına yakınının Ashâb ve Tabiînden geldiği, bu haberlerin kendi içerisinde bazı sorunları barındırdığından hareketle ortaya çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in Mübhemât açısından incelenmesi ve açıklanması gerektiği tespit edilen hususların konularına göre tasnif edilmesi; tarihi, arkeolojik ve antropolojik araştırma ve bilgilerle aydınlatılması; bu şekilde Kur'an-ı Kerim'de geçen yer, zaman ve şahıs isimlerinin tespit edilebilmesi daha sağlam ve güvenilir olacaktır görüşüdür (Albayrak, 1992).

Mübhemâtu'l-Kur'an ilminin tarifi, konusu, önemi, amacı, kaynağı ve yorumlanması ile ilgili bu bilgilerin ışığında Keşşâf'taki mekânla ilgili mübhemlerin incelenmesine geçmek uygun olacaktır.

## 1. Keşşâf'ta Mekânla İlgili Mübhemler

Zemahşerî'ye göre mübhem ifâl babından ismi mefuldür. Kök harfleri b-h-m (بهم) dir. Zemahşerî Esâsu'l- Belâğa adlı eserinde بهم fiilini kapıyı kapalı hale getirme anlamında (بهم) yani onu kapatmak (أغلقه) olarak açıklamaktadır. Ona göre “mübhem renk” (اللون البهمي) hiçbir renge benzemeyip olsa olsa gri renktir. Yine ona göre akranları arasında hedefleri bilinemeyecek derecede kapalı olan kişiye (فلان بهمه) denilir. Mübhem tabirini Zemahşerî mecaz olarak iş (أمر مبهم) için kullanmaktadır. Ona göre “mübhem iş, çıkışı olmayan iş, mübhem söz ise niyeti, kastı ve amacı bilinmeyen söz” anlamına gelmektedir (Zemahşerî 1998:85). Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında yer verdiği mekânla ilgili mübhemler dağlar, vadiler, yerleşim yerleri ve mescitler olmak üzere dört grupta incelenecektir.

### 2.1.Dağlar

Arapçada dağ manasına gelen “cebel” جبل kelimesinin çoğulu “cibâl” جبال dir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de altı yerde tekil ve otuz iki yerde de çoğul olarak geçmektedir.

Zemahşerî جَبَلْ kelimesini “Allah cömertlik üzere yarattı” (جبله الله علي الكرم) yani “onu yarattı” (خَلَقَهُ) olarak açıklamaktadır (Zemahşerî 1998:121). Dağ kelimesi ister maarife ister nekre olsun, geçtiği ayetlerde hangi dağ olduğu ve coğrafi açıdan nerede bulunduğu konusunda Zemahşerî'nin açıklama yapmadığı görülmektedir. Sadece dağ kelimesinin ilk olarak geçtiği Bakara suresi 260. ayetinin tefsirinde çevredeki dağlar olduğu, sayılarının dört olarak söylendiği ve Suddî'den bunların yedi dağ olduğu görüşünü naklettiği görülmektedir. (Zemahşerî 1987:I/310). Ayrıca Zemahşerî Kur'ân ayetlerinde geçen dağların “Allah'ın ayetlerinin ve şeriatının temsili anlatımı olabileceğini, çünkü Allah'ın ayetleri ve şeriatının sebat ve sağlamlık konusunda tıpkı devasa kazıklar gibi dikili duran Ulu dağlara benzediğini” ifade etmektedir (Zemahşerî, 1987:II/565-566).

Kur'ân'da bizzat ismi ile zikredilen dağlar konusunda Zemahşerî şu açıklamaları yapmaktadır: Cûdî: Allah Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh'un gemisinin Cûdî dağına oturduğunu, “Gemi Cûdî'nin üzerine oturdu” (وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) Hûd suresi 44. ayetinde belirtmektedir. Zemahşerî, “Cûdî'nin Musul'da bir dağ olduğunu” ifade etmekle yetinmektedir (Zemahşerî, 1987:II/398).

Safa ve Merve: Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresi “Safa ve Merve Allah'ın nişanlarındandır” (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) anlamındaki 158. ayetiyle Safa ve Merve'nin Allah'ın şairlerinden (alametlerinden/nişanlarından) olduğu ifade edilmektedir. Zemahşerî, “Safa ve Merve'nin, Semmâ ve el-Mukattam gibi özel dağ isimleri olduğunu” zikretmektedir (Zemahşerî, 1987:I/208).

Sedefeyn: Sedefeyn kelimesi Kur'an-ı Kerim'de Kehf suresinin “İki dağın arasını aynı seviyeye getirince...” (حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ) şeklindeki 96. ayetinde geçmektedir. Keşşâf'ta “Sedefeynin ayette de açıklandığı gibi karşı karşıya olan iki dağın yanları olduğu” belirtilmektedir (Zemahşerî, 1987:II/748).

Tûr-i Sinâ: Tûr-i Sinâ kelimesi Mü'minun suresinin “Tûr-i Sinâ'dan çıkan ağaç...” (وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ) manasındaki 20. ayetinde geçmektedir. Zemahşerî, eserinde Sinâ ve Sinîn kelimelerinin açıklamasını yapmakta; ardından da nerede olduğuna dair görüşleri zikretmektedir. Görüşlerin birinde “Filistin'de olduğu, diğerinde ise Mısır ve Eyle'de olduğu” söylenmektedir (Zemahşerî, 1987:III/180). Tîn Suresin 2. ayetindeki “Sinâ dağına andolsun” (وَطُورِ سِينِينَ) ifadesini ise “Tûr'un bir dağ olduğu ve Sinîn kelimesine izafe olduğunu Sinîn'in de bir yer ismi olduğu” şeklinde açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:IV/773).

## 2.2. Vadiler

Kur'an-ı Kerim'de "vadi" manasına gelen وَادٍ kelimesinin kökü وَدَى dir. Zemahşerî bu kelimeyi Esâsu'l-Belâğa'da: "maktüle diyetini ödedim (وَدَيْتُ الْقَتِيلَ) anlamında yani onun diyetini yerine getirdim (أَدَيْتُ دِيَّتَهُ)" olarak izah etmektedir (Zemahşerî, 1998:326). Keşşâf'ta ise Tevbe suresinin 121. ayetindeki "geçtiği bir vadi yoktur ki" (وَلَا يَفْطَحُونَ وَادِيًّا) ibaresini tefsir ederken onların gidiş ve gelişleri için bir yer olarak açıklamaktadır. Ayrıca Ona göre الوادى kelimesi "dağlar ve kayalıklar arasında suyun akmasını ifa eden her aralığa denilir. Aslında bu kelime fâ'il vezninde ودى (aktı) fiilinden türemiştir. Bununla birlikte الوادى Araplar arasında yer, toprak ve arz anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır." Örneğin: "Senden başkasının arazisinde namaz kılma" diyorlar (Zemahşerî, 1987:II/322).

Zemahşerî Keşşâf'ta İbrahim suresinin 37. ayetinde mübhem olarak geçen بِوَادٍ kelimesini "O Mekke vadisidir" diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:II/558). Neml suresinin 18. ayetindeki mübhem olan وَادٍ kelimesi ile ilgili olarak onun "Şâm'da karıncası çok olan bir vadi olduğunun söylediğini" kaydetmektedir (Zemahşerî, 1987:III/355). Diğer ayetlerde zikredilen vadi kelimeleri ile ilgili açıklamada bulunmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de bizzat ismi ile zikredilmiş olan vadiler konusunda Zemahşerî şu açıklamaları yapmaktadır: Huneyn: Huneyn kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de "Muhakkak Allah birçok yerde size yardım etmişti, Huneyn gününde de..." (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ) Tevbe suresi 25. ayetinde geçmektedir. Zemahşerî, Huneyn'in Mekke ve Taif arasında bir vadi olduğunu zikretmektedir. Ardından da orada Müslümanlar arasında bir olay meydana geldiğini belirtmekte ve bu olayı geniş biçimde anlatmaktadır (Zemahşerî, 1987).

Tuva: Tuva kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de ilk olarak Tâ-Hâ suresi 12. ayetinde "kutsal vadi olan Tuva'dasın" (بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) şeklinde geçmektedir. Zemahşerî kutsal Tuva vadisi olarak isimlendirilen bu vadinin yerinin neresi olduğuna işaret etmekten ziyade kelimenin nahiv yönünden açıklamasını yapmakta ve o vadinin iki defa takdis edildiğini belirtmektedir (Zemahşerî, 1987). Naziât suresinin 16. ayetinde de ismi geçen bu vadi ile ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

## 2.3. Yerleşim Yerleri

Bu başlık altında Kur'an-ı Kerim'de mübhem olarak zikredilen ve yerleşim yerlerine delalet eden rabve, karye, diyâr ve beled kelimeleri Keşşâf örneğinde incelenecektir. Ayrıca

Zemahşerî tefsirinde özel isim kategorisinde açıkladığı Bedir, Medyen, Mukaddes Arz (Beytu'l-Makdis), Mısır, Medine ve Mekke ile ilgili bilgilere yer verilecektir.

Rabve: Zemahşerî Esâsu'l-Belâğa'da Rabve (رَبْوَةٌ) kelimesinin r-b-v (رَبَو) den türediğini, “mal arttı” (رَبَا الْمَال) ve “Yüce Allah onu arttırdı” (أَرَبَاهُ اللَّهُ تَعَالَى) manasını ifade ettiğini bildirmektedir (Zemahşerî 1998:334). Keşşâf'ta Mü'minûn suresi (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً) şeklindeki 50. ayetinin tefsirinde ise bu kelimenin رَبْوَةٌ/رَبَاوة/ olarak üç şekilde de okunduğunu ve yüksekçe bir yer anlamına geldiği ifade edilmektedir. Ayrıca mübhem olan Rabve kelimesi ile ilgili söylenenler ve rivayetler zikredilmektedir. Kab'dan: “Rabve'nin Beytu'l-Makdis toprağındaki İlya şehri, yerin merkezi ve on sekiz mil olarak semaya en yakın noktası olduğu” görüşü nakledilmektedir. Bir görüşe göre “Dimaşk ve el-Ğûta” olduğu da söylenmektedir. Hasen Basrî'den: “Filistin ve Ramle” olduğu rivayet edilmektedir. Ebu Hureyre'den ise “Ramleye önem verin, Filistin Remlesidir. O da Allah'ın zikrettiği bir Rabvedir” dediği aktarılmaktadır (Zemahşerî, 1987:III/190). Zemahşerî Bakara suresinin 265. ayetinde de bu kelimeyi “yüksek bir yerde, oranın ağaçları çok daha saf ve güzeldir” diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:I/312-313).

Karye: “Karye (قرية) kelimesi kök itibarıyla toplamak, ağırlamak ve misafir etmek manasını bildiren k-r-y (قَرَى) kelimesinden türemiştir. Kurâ (قُرَى), karye (قرية) kelimesinin çoğuludur. Hem insanların toplandıkları yere/şehre hem de o insanların kendilerine karye denilir” (Rağıb, 2012:843-844).

Zemahşerî bu kelime hakkında Esâsu'l-Belâğa'da doğrudan bir açıklamada bulunmamaktadır. Keşşâf'ta, el-karye (القريّة) kelimesinin ilk geçtiği yer olan Bakara suresinin 57. ayetini tefsir ederken mübhem olan bu kelimeyi: “Beytu'l-Makdis'tir. Bir görüşe göre Şâm civarındaki şehirlerden Erihâ'dır” diye tefsir etmektedir (Zemahşerî, 1987:I/142). Aynı surenin 259. ayetindeki karye (قرية) kelimesini: “Buhtunnasır'ın harabe haline getirmiş olduğu Beytu'l-Makdis'tir” diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:I/307). Ayrıca A'râf suresi 161. ayetinde geçen هذه القرية ibaresinden de “Beytu'l-Makdis kastedildiğini” belirtmektedir (Zemahşerî, 1987:II/170).

Mübhem olan bu kelime ile ilgili bir başka açıklamayı Zemahşerî A'râf suresinin 163. ayetinde yapmaktadır. Ona göre ayette marife olarak zikredilen “el-karye” (القريّة) kelimesi Eyle'dir. Medyen olduğu da söylenmektedir. Devamında Arapların şehre karye dediklerini bildirmektedir. Bu görüşünü de Ebû Amr b. el-Alâ'nın “Şehirlilerden (قرويين) olup da Hasan

Basrî ve Haccâc'dan daha fasih olan kimse görmedim” dediğini naklederek desteklemektedir. (Zemahşerî, 1987:II/170). Zemahşerî'nin pek çok ayette mübhem olarak geçtiği halde karye (قرية) kelimesini açıklamayışını bu kelimeyi şehir manasında kullandığından veya ayetin anlamını doğrudan etkilemediğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Diyâr: Zemahşerî “dâr (دار) kelimesini دور kökünden türediğini, bir şeyin etrafını çevrelemek ve dönüp dolaşmak anlamına geldiğini” ifade etmektedir (Zemahşerî, 1998:301). Râğıb el-İsfahanî “dâr (دار) kelimesinin etrafında duvar olması açısından eve dendiğini, bazılarının دارة olarak telaffuz ettiğini” belirtmektedir (Rağıb, 2012:391).

Kur'an-ı Kerim'de diyâr (الديار) kelimesi türevleri ile birlikte on beş yerde geçmektedir. Zemahşerî Keşşâf'ta mübhem olan bu kelimeye “yurt” ve “vatan” anlamı verdiği halde açıklamada bulunmamaktadır. Sadece En'âm suresi 47. ayetinin “yurtlarından çıkanlar...” (خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) tefsirinde dolaylı olarak: “Onlar kervanlarını korumak için yola çıkan Mekke ehlidir” diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:II/227).

Beled: Sözlük anlamı itibariyle Zemahşerî “beled (بلد) kelimesini dişi deve beldesini indirdi (هي صدرها إذا بركت) yani o çöktüğü zaman göğsüdür (وضعت الناقة بُدَّتْهَا) diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1998:74). Râğıb el-İsfahanî beled (بلد) kelimesini: “Yerleşenleri tarafından bayındır hale getirilip sınırları belirlenmiş olan geniş yerleşim birimi olarak izah etmektedir. Çoğulu ise بلاد ve بلدان kelimeleridir” (Rağıb, 2012:165-166).

Zemahşerî Keşşâf'ta A'râf suresinin 57-58. ayetlerinde mübhem olarak yer alan لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ ve البَلَدِ الطَّيِّبِ ibarelerini belde, memleket anlamında tefsir etmektedir (Zemahşerî, 1987). Hangi belde ve memleket olduğu hususunda bir beyanda bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de mübhem olarak zikredilen بلد kelimesi ile ilgili açıklamada bulunduğu ayetlerden biri de İbrahim suresi 35.ayetidir. Bu ayette هَذَا الْبَلَدِ ibaresini “Harem beldesi” diye izah etmektedir (Zemahşerî, 1987:II/557). Nahl suresindeki إِلَى بَلَدٍ kelimesini İkrime'den rivayetle açıklamaktadır. İkrime'nin: “Bu belde Mekke'dir” dediğini nakletmektedir (Zemahşerî, 1987:II/595). Beled suresinin ilk ayetini de “Allah Harem beldesi ile yemin etmektedir” diye tefsir etmektedir (Zemahşerî, 1987:IV/753).

Kur'an-ı Kerim'de bizzat ismi ile zikredilmiş olan yerleri ise Zemahşerî şu şekilde açıklamaktadır: Bedir: Bedir ismi Ali İmrân suresi 123. ayetinde “Muhakkak Allah Bedir'de size yardım etmişti...” (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ) olarak geçmektedir. Zemahşerî, “Bedir'in Mekke ve Medine arasındaki bir su ismi olduğunu” söylemekle yetinmektedir (Zemahşerî, 1987:I/411).

Medyen: Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de Tâhâ suresi 40. ayetinde “yıllarca Medyen halkı arasında kaldın” (فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ) şeklinde Medyen halkı olarak geçmektedir. Zemahşerî “Medyen'in Mısır'dan sekiz günlük yolculuk uzaklığındaki bir yer olduğunu belirtmektedir” (Zemahşerî, 1987:III/65). Yalnız hangi yöne doğru gidilmesi gerektiğini ifade etmemektedir. Yine Kasas suresi 23. ayetinde “Medyen suyuna vardığında... (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ نَدِينِ) ifadesini ise Medyen suyunu onların (Medyen halkının) içtikleri su olarak” açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:III/400).

Mukaddes Arz: Mukaddes Arz ismi Mâide suresi 21. ayetinde “Ey kavmim mukaddes topraklara girin...” (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ) olarak geçmektedir. Zemahşerî'ye göre “Mukaddes Arz Beytu'l- Makdis'in yeridir.” Zikrettiği diğer rivayetlerde de Mukaddes Arz'ın: “Tûr ve çevresi; Şâm, Dimaşk, Filistin ve bazılarına göre de Ürdün olduğu söylenmektedir. Yine bu bölgeyi Allah'ın isimlendirdiği ve İbrahim ve çocuğuna miras olarak verdiği rivayet edilmektedir. Mukaddes Arz'ın Peygamberlerin karargâhı ve müminlerin meskeni olduğu” da vurgulanmaktadır (Zemahşerî, 1987:I/620).

Mısır: Mısır (مِصْرٌ) kelimesinin çoğulu emsârdir (أَمْصَارٌ) ve mesera (مَصْرَ) kökünden türemiştir. Zemahşerî bu kelimeyi Esâsu'l-Belâğa'da: “Şehirleri imar etmek (مِصْرَ الْأَمْصَارِ) yani “onu dikmek/ bina etmek (بِنَاهَا) olarak beyan etmektedir. Örnek olarak: Ömer yedi şehir imar etti, onlardan ikisi Basra ve Kûfe'dir (البصرة و الكوفة) (مِصْرَ عَمْرٍ سَبْعَةَ أَمْصَارٍ مِنْهَا الْمِصْرَانِ: البصرة و الكوفة) cümlesini vermektedir” (Zemahşerî, 1998:216). Keşşâf'ta ise Bakara suresi 61. ayetinin tefsirinde مصرًا kelimesini gramer açısından tahlil ederek, özel isim de kastedilmiş olabilir veya ülke/ şehir de kastedilmiş olabilir demektedir (Zemahşerî, 1987). Bunun dışında Zemahşerî Kur'an-ı Kerim'in Yunus suresi 87. ayetinde “Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın...” (أَنْ تَبْنُوا لِقَوْمِكُمْ بِمِصْرَ بَيْوتًا) şeklinde zikredilen mısır kelimesini “Mısır'ın evlerinden ev edinmeleri” anlamında özel isim olarak açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:II/364). Keza Yusuf suresi 21 ve 99. ayetlerinden de Mısır şehri kastedildiğini beyan etmektedir (Zemahşerî, 1987).

Medine: “Medine (مَدِينَةٌ) kelimesi şehir anlamına gelmektedir. Dilcilerden kimilerine göre bu kelime ‘fa’îlatün’ (فَعِيلَةٌ) kalıbındadır ve bazıları ise başındaki ‘mîm’ (م) harfinin ilave olduğunu söylemektedir. Çoğulu مَدُنٌ şeklinde gelmektedir. Arapçada ‘bir şehir kuruldu’ (وَقَدْ مَدَّنَتْ مَدِينَةً) deyimi kullanılmaktadır” (Rağıb, 2012:843-844). Zemahşerî bu kelime hakkında Esâsu'l-Belâğa'da doğrudan bir açıklamada bulunmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de medine kelimesi marife şeklinde tekil ve çoğul olarak on yedi ayette geçmektedir. Zemahşerî bu kelimeyi ayetlerin siyak ve sibakını da göz önünde bulundurarak çoğunlukla “Medine şehri” olarak tefsir etmektedir. Örneğin Tevbe Suresi 101 ve 120. ayetlerinde geçen “ve Medine ehlerinden...” (وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ) ibaresi için “mübteda olan habere ma'tuf olduğunu ve nifaka yönelmiş kavmin kast edildiğini” belirtmektedir (Zemahşerî, 1987:II/305). Ayrıca Ahzâb 60. ayetinde de “Medine’de asılsız haberler yayanlar...” (وَالْمُرْجُفُونَ فِي الْمَدِينَةِ) ibaresini Zemahşerî Medine şehri olarak açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987). Bunun yanı sıra A'râf 123. ayetinde ise المدينة في ibaresinden “şehir” manası kastedildiğini ifade etmektedir (Zemahşerî, 1987).

Mekke: Mekke ismi Kur'an-ı Kerim'de Fetih suresi 24. ayette “Mekke'nin göbeğinde” (بِبَطْنِ مَكَّةَ) şeklinde geçmektedir. Keşşâf'ta bu şehirle ilgili bir açıklamaya da rastlanmamıştır. Fakat Âli İmran suresi 96. ayette “Gerçekten insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere hidayet ve bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir” (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى) şeklinde geçen Bekke kelimesini izah ederken Zemahşerî, “Harem beldesi için özel isim olduğunu” belirtmektedir. Ayrıca Bekke ve Mekke kelimelerini benzerlik yönünden izah etmektedir (Zemahşerî, 1987:I/387).

#### 2.4.Mescitler

Mescit kelimesi سجد kökünden türemiştir. Zemahşerî Esâsu'l-Belâğa'da سجد kelimesini “secde eden erkekler ve kadınlar” رجال و نساء سُجَّدٌ ve “rükûuyla, secdeyle geceyi geçirmek” و بسط سجاده و “secde izi” أثر السجود هي manasında ve “o seccadesini ve secde edeceği yeri açtı” و بسط سجاده و “secde edenlerin” مَسْجِدَاتِهِ şeklinde izah etmektedir. Ona göre çoğulu مَسَاجِدٌ olan bu kelimenin müfredi fetha ile مَسْجِدٌ kelimesidir (Zemahşerî, 1998).

Allah A'râf suresi 29. ayetinde “Secde ettiğiniz her yerde yüzlerinizi O'na yöneltin” (مَسْجِدٍ) buyurmaktadır. Zemahşerî ayetteki mübhem olarak geçen مَسْجِدٍ kelimesini; “her secde vaktinde veya her secde edilen mekânda” diye açıklamaktadır (Zemahşerî, 1987:II/99). A'râf surenin 31. ayetinde ise “secde ettiğiniz her yerde” (عِنْدَ كُلِّ) مَسْجِدٍ kelimesini “her namaz kıldığınızda veya tavaf ettiğinizde” diye kelime manası ile tefsir etmektedir (Zemahşerî, 1987:II/100).

Zemahşerî Keşşâf'ında mescidler ile ilgili açıklamayı Tevbe suresinin 107-108. ayetlerinin tefsirinde yapmaktadır. Tevbe suresinin 108. ayetinde “takva üzere kurulan

mescid” (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى النَّقْوَى) diye geçen bu mescitle ilgili kaynak belirtmeksizin şu rivayeti nakletmektedir: “Amr b. Avf oğulları Kuba mescidini yaptıkları zaman Peygamber aleyhisselâma haber gönderip davet etmişler, o da gelip o mescitte namaz kılmıştı...” (Zemahşerî, 1987:II/309). Bu rivayetten takva üzere kurulan mescidin Kuba mescidi olduğu ve Amr b. Avf oğulları tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah tarafından özel isimleri ile zikredilen mescitleri Zemahşerî mübhem olarak görmemekte ve Keşşâf'ında onlarla alakalı şu açıklamaları yapmaktadır: Mescid-i Haram: Mescid-i Haram, Bakara suresinin 144. ayetinde “Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir” (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) şeklinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim ayetlerinde bu isim benzer ifadelerle pek çok yerde zikredilmesine rağmen, coğrafi konumu ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamaktadır (Zemahşerî, 1987). Bununla birlikte İsrâ suresi 1. ayetinin tefsirinde Zemahşerî “Mescid-i Haram'dan maksadın bütünüyle harem bölgesi olduğunu ifade etmekte ve İbn Abbâs'tan: Harem bölgesinin tamamı mescittir” dediğini nakletmektedir (Zemahşerî, 1987:II/647).

Mescid-i Aksa: Mescid-i Aksa, İsrâ suresinin ilk ayetinde “çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya...” (أَلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ) şeklinde geçmektedir. Zemahşerî, Mescidi Aksa'nın Beytu'l-Makdis olduğunu, çünkü o dönemlerde ondan başka mescidin bulunmadığını beyan etmektedir. Ona göre “bu mescid din ve dünya açısından bereketli kılınmıştır. Zira o bölge Musa aleyhisselâmdan beri peygamberlerin ibadet ettiği ve vahyin iniş yeridir. Çevresi de akarsularla ve meyveli ağaçlarla kaplıdır” (Zemahşerî, 1987:II/646-648).

Mescid-i Dırâr: Mescid-i Dırâr Tevbe suresinin 107. ayetinde “Zarar vermek, inkâr etmek, mü'minlerin arasını açmak ve önceden Allah ve Resulü ile savaşıyor kişinin yolunu gözlemek üzere bir mescid edindiler” (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَاداً لِمَنْ) (حَارَبَ اللَّهُ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلٍ) geçmektedir. Keşşâf'ta geçen rivayete göre: “Akrabaları olan Amr b. Avf oğullarına karşı üstünlük sağlama amacıyla Ğanem b. Avf oğulları tarafından kıskançlık sonucu inşa edilmiştir. Onlar “ Biz de bir mescid bina edelim ve Allah Resulüne gelip orada namaz kılması için haber gönderelim. Rahib olan Ebû Âmir de Şam'dan döndüğü zaman o mescitte dua eder” demişlerdi. Ebû Âmir ise Allah Resulünün “fâsık” diye isimlendirdiği kişidir... Hz. Peygambere (s.a.v.) birkaç defa istekleri konusunda ısrarda bulunmaları akabinde yukarıdaki ayet nazil oldu... Allah Resulü yanına Mâlik b. ed- Duşum, Ma'n b. Adıyy, Âmir b. es-Seken ve Vahşî'yi çağırdı ve onlara “Gidin zalimler tarafından yapılan şu



mescidi yakın ve yıkın” buyurdu. Onlar da hemen emri yerine getirdiler... Yine Zemahşerî ضراراً kelimesini “Kuba mescidini inşa eden kardeşlerine zarar vermek ve üstün gelmek” olarak tefsir etmektedir (Zemahşerî, 1987).

## SONUÇ

Zemahşerî *Esâsu'l-Belâğa* adlı eserinde mübhem kelimesini kapıyı kapalı hale getirme yani onu kapatma anlamında kullanmaktadır. Mübhem söz ise ona göre niyeti, kastı ve amacı bilinmeyen sözdür. Eserde Mübhemâtu'l-Kur'an'a ait bir tarif yapmamaktadır. *Esâsu'l-Belâğa*, Kur'an-ı Kerim'deki mekânla ilgili mübhem kelimeler çerçevesinde incelendiğinde şu özellikleri dikkat çekmektedir. Öncelikle eser yirmi sekiz baptan oluşmaktadır. Kelimeler sülasi mücerred köklerine göre sıralanmaktadır. Sırasıyla her kelimenin kelime anlamları açıklanmaktadır. Akabinde diğer türevlerine geçilmekte, özellikle mecazi kullanımları ve manaları izah edilmektedir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil* adlı tefsirinde Meani ve Beyan ilimlerine ağırlık verdiği ve bu ilimler üzerinde yoğunlaşmayı amaçladığı bilinmektedir. Bununla birlikte Mübhemâtu'l-Kur'an ve mekânla ilgili mübhemler üzerinde fazla durmadığı tespit edilmiştir. Genelde mübhem olan kelimelerin kelime anlamlarını vermekle yetinmektedir. Mübhem kelime ile ilgili kendi görüşünü belirttiikten sonra nadiren de olsa konu ile ilgili farklı rivayetleri zikretmektedir. Bu rivayetleri çoğunlukla “تقیل” ifadesi ile nakletmektedir. Naklettiği rivayetlerin kaynaklarını belirtmemekte ve doğrudan ravilerinden aktarmaktadır. İsimlerini belirterek aktarımda bulunduğu raviler ise Ebu Hüreyre, Abdullah b. Abbas, İkrime, Kâb, Hasan Basrî ve Suddî'dir. Zemahşerî bazen mübhem kelimeleri nahiv yönünden ele alarak açıklamaktadır. Mübhem kelimeleri açıklarken okunuşları (kıraatları) üzerinde de durmaktadır.

Ayrıca Tûr-i Sinâ, Mukaddes Arz ve Bedir gibi özel isimle Kur'an'da zikredilen aynı zamanda maruf olan yerlerle ilgili açıklama yaparken, Mekke, Medine ve Mısır gibi özel yer isimlerini mübhem olarak algılamamakta ve açıklamaya lüzum görmemektedir.

Süheylî (ö. 538/1185) ile muasır olan Zemahşerî (ö. 538/1144) nin, Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) den iki asır sonra yaşadığı halde onun Kur'an'daki mübhemlerin tevili konusunda mütevâtir nakle dayanmak gerektiği görüşüne katılmadığı anlaşılmaktadır. Dirayet tefsiri yapan Zemahşerî'in belagat ve meaniyi ön plana çıkarmasının bir sonucu olarak,

tamamen rivayete dayalı olan mübhemât konusunu ikinci planda gördüğü ve çok detaya inmediği anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. “Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (1992), 155-182.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1998.
- Birişik, Abdülhamit- Hüseyin, Abdülhâdî, Muhammed. “Mübhemâtü'l-Kur'an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Supplementband, Leiden: Brill, 1938.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- İbn Manzur. *Lisanül Arab*. thk. Ali Şîrî. 1-18 Cilt. Beyrut: Daru'l-Hayai Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İsfahanî, Rağîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulkaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l Kur'an*. thk. Muhammed Böynükalin. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005-2011.
- Suyutî, Celeleddin. *Mufhemâtu'l-Ekrân fî Mubhemâti'l-Kur'an*. thk. Mustafa Dîb el-Bağâ. Dımaşk: Müesasetü Ulûmi'l-Kur'an, 1982.
- Suyutî, Celeleddin. *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*. 2 Cilt. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Dımaşk: er-Rissale, 2013.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtü'l-Kur'an”. *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 55-77.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. 4 Cilt. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer. *Esasu'l-Belağa*. 2 Cilt. thk. Muhammed Bâsil U'yûn es-Sûd. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*. thk. Ebi'l-Fadl ed-Dimyâti. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 1, Sayı: 13  
Bahar 2020  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 1, Number: 13  
Spring 2020  
BARTIN – TURKEY

---

**KUR'ÂN-I KERÎM'İN EL-AHTAL'IN ŞİİRİNE ETKİSİ**  
THE EFFECT OF QUR'AN IN EL-AKHTAL'S POETRY

**İsmâil Ahmed el-Âlim**  
Yarmouk University

**Çev. Sedat TUNA**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Kayseri/Türkiye  
*Dr., Ministry of National Education, Teacher, Kayseri/Turkey*

[tuna.sedat52@gmail.com](mailto:tuna.sedat52@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-2345-6789](https://orcid.org/0000-0001-2345-6789)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 04 Mayıs /May 2020

**Kabul Tarihi/Accepted:** 10 Haziran/June 2020

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2020

**Atıf/Cite as:** el-Âlim, İsmâil Ahmed. "Kur'ân-ı Kerîm'in El-Ahtal'ın Şiirine Etkisi". çev. Sedat Tuna. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 221-241.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Câhiliye Dönemi'nde şair kabilesi'nin lideri en saygın kişiydi. Câhiliye Dönemi'nin ruhunu, yaşayışını, duygu ve düşüncesini şiirleriyle en iyi şekilde yansıtan kişilerdi. Araplar, devenin yavrusuna düşkün olduğu kadar şiire de düşkündü. Çünkü şiir, Araplar'ın hafızası ve arşivi konumundaki divanıydı. Kur'an'ın inmeye başlamasıyla Araplar'ın yaşamında önemli ve köklü değişiklikler meydana gelmeye başlamış meydana gelen bu değişikliklerden şiir de etkilenmiştir. Kur'an'ın Arap Edebiyatı'nın yapısına, manasına ve düşünce içeriğine etkisi açıktır. Artık İslâmî Dönem şairlerinin şiirleri, Kur'an'ın beyânından, üslûbundan ve özellikle de âyetlerinin mefhumlarından izler taşımaya başlamıştır. Emevî Dönemi'nde yaşayan ve Emevî Devleti'nin milli şairi olan el-Ahtal da Hristiyan olmasına rağmen Kur'an'ın etkisinde kalarak şiirlerinde Hristiyanlıktan daha fazla İslâm vurgusu yapmıştır. Özellikle Emevî Halifelerini methederken İslâmî kavramları sıkça kullanmıştır. Kâbe'yi, zezemi, hacca gidenleri ve Kâbe'de kesilmek üzere adanan "Bedene" kurbanlarını şiirlerinde zikretmiş ve onlara yemin etmiştir. Bunun yanı sıra Kur'an âyetlerinden ve peygamber kıssalarından da iktibaslar yaparak şiirlerini inşâd etmiştir. Bizim tercümesini yaptığımız bu makale, Hristiyan şair el-Ahtal'ın Kur'an âyetlerinden iktibaslar yaparak inşâd ettiği şiirlerinden örnekleri konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Kur'an'ın Edebiyata Etkisi, Âyet, İktibas, el-Ahtal.

## ABSTRACT

He was the leader of his tribe and the most prestigious person in the pre-Islamic age of ignorance. In fact, poems were the ones who best reflected the spirit life, emotion and thoughts in their poems the Arabs were fond of camel cubs as well as poetry. Because poem was the Divan which was the memory and archive of Arabs with the starting of descension of Qur'an the lifestyles of Arabs have changed considerably naturally the changes affected the poems of time. The effect of Qur'an to the Arab literature in terms of structure, meaning and content is clear now Islamic age poets' poems are affected by Qur'an's telling language and verses. Although al-Akhtal who was the national poet of the Umayyad Government in the Umayyad period was a Christian, he emphasized Islam more than he did Christianity. He used Islamic words especially while praising Umayyad khalifas he mentioned Ka'bah, Zam-zam, hajis and "badna" sacrifices and swore on them. In addition to this he wrote his poems while making citations from Qur'an verses and prophet anecdotes. This article we translated includes examples of Christian poet al-Akhtal's poems which he wrote while making citations from Qur'an verses.

**Keywords:** Arabic, The Effect of Qur'an to The Literature, Verse, Citation, al-Akhtal.

## GİRİŞ

Kur'ân'ı Kerîm, Arap'ın kendi dili için övünç vesilesiydi. Zira belâgati, kalpleri ve gönülleri etkilemesi yönüyle bu kitabın bir benzeri daha önceki milletlerden hiçbir millete verilmemişti. O, beyânî mûcizedir. Tabii ki bu beyânî mûcizenin, Arap'ın yaşamının içine girmemesi ve edebiyatına etki etmemesi düşünülemezdi. Kur'an, Arap Edebiyatı'nda derin izler bırakmıştır. Kur'an'ın bıraktığı izler gerek dil ve üslûp açısından gerek anlam ve düşünceler açısından eşitti. Ya da betimleme ve imaj açısından aynı kuvvetteydi. Kur'an'ın indiği çağda, Arapça'nın Arap'ın fesahatiyle cilalanıp parlatıldığı doğrudur. Yaşanan hayatın tecrübeleri ve olayları, hikmetli sözleri ve meselleri şekillendiriyordu. Arap; onu cesaretle açıklıyor, hutbeyi onunla yazıyor yine onunla kasidesini nazmediyordu. Böylece Arap dili, Kur'an nâzîl olmadan önceki sanatsal yaşamında uzun mesafeler katetmişti. Kavramlarda yenilik yapıyor, lafızları seçiyor, betimlemeler yapıyor ve üslûbu düzeltiyordu. Arap kavmi, Kur'an'ın icâz ve mûcizesinin farkına önce varamadı. Çünkü daha önce kendilerinin alışıık olmadıkları bir anlatım biçimi ve farklı sözcüklerle kendilerine gelmekteydi. Kur'an'ın nâzîl olduğu bu üslûp; düşünceyi, zevki ve dili şaşkına çeviriyor, âyetlerinin dizilişi eşsiz, hedeflerini belirtmesi harikulade, betimlemelerini ifade şekli harika ve belâgati orijinaldi. Kur'an'ın üstün söz söyleme sanatı vardı. Yine O'nun saflığının, beyânının ve hükümlerinin sırrının bilinmediği farklı bir belâgati daha vardı. O'nun gönüllerde şiir etkisi vardı. İşitenin hissettiği fakat tarif edemediği yepyeni bir etkiydi. Ahenkli bir mûsikisi vardı. Ancak bu daha önce bilinen ve tanınan ahenk ve mûsiki değildi. Onun sanatsal bir nesir inceliği ve güzel söylem zarafeti vardı. Düzyazıda, Arap Dili ve Edebiyatı'nda yer alan bütün anlatım sanatlarını en üstün seviyede kullanmıştı. Kur'an'ın ibareleri hassas, kelimeleri tek tek birbiriyle ve cümlenin bütün öğeleriyle tam uyumluydu. Bu şekilde yan yana dizilmesinden, sözünün güzelliğinden, kolay ayrışımından, manasının mükemmel olmasından ve ortaya koyduğu düşüncelerin birbirini uyumlu takip etmesinden dolayı Kur'an'ın ulaşılması mümkün olmayan bir üstünlüğü (icâz) vardı. Bu özellikler, Kur'an'ın kendisini vafsettiği şekilde olmaya da devam etmektedir. “*De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsrâ 17/88.

Bu makaleyi yazma niyetimiz, Kur'an'ın üslûbundaki sanatsal özelliklerden bahsetmek değildir. Arap'ın derin bilgi sahibi kişileri bu kutlu yolculuğu anladıkları andan itibaren birçok araştırma ve inceleme yapmışlardır. Bu inceleme ve araştırmalar Kur'an'ın icâz ve belâgatinin sırrına tam vakıf olamayan O'nun etrafındaki kısır döngülerden ibarettir. Asırlardır uzun soluklu incelemeler, analizler yapıp nesillerin birbirini takibinden sonra hâkim olan düşünce, “Kur'an ne şiirdir ne de düzyazıdır” gerçeğidir. Ancak bu kadar çok araştırma ve incelemeden sonra bizim de demek istediğimiz: “Arap'ın fikir dünyasını canlandırmada edebiyatçıların tutumu, etkisi, tanınması için öncülük yapıp yapmadıkları ve takip ettikleri yol nedir?” bizi ilgilendiren temel nokta burasıdır.

Şüphesiz şairler, Kur'an'ı düşünmeye ve incelemeye önem veren öncülerdi. Onların söz sanatında, anlatım üslûplarında sanatsal yeterlilikleri ve doğal bilgileri vardı. Bunun yanı sıra onlar, kültürlü tabakayı temsil edip kültürel işlerle ilgileniyorlar, ilgi alanlarına giren ilimleri de tahsil etmeye gayret gösteriyorlardı. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ı okuma tarzını ve Kur'an'ın üslûbunu dinledikten sonra şairlerin çoğunun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda Müslüman olması, Kur'an'a önem vermelerinin bir delili değil midir? Şairlerden bazıları, Kur'an'ın üslûp ve tarzından etkilenerek, kendilerini Kur'an'ı incelemeye adadıkları ve şiir inşâd etmekten de vazgeçtikleri bilinmektedir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Ömer (öl. 23/644) valisine, Lebîd b. Rebîa'ya (öl. 40/660)<sup>2</sup> -İslâmî Dönem'deki en mükemmel şiirini-sorması için mektup yazdı. Vali, soruyu Lebîd'e sorduğunda: “Recezi mi yoksa kasideyi mi?” soruyorsun dedikten sonra: “Allah, şiirin yerine Âl-i İmrân ve Bakara Sûrelerini koyarak beni değiştirdi” karşılığını vermiştir. Hz. Ömer'e Lebîd'in bu sözü ulaşınca Lebîd'e verdiği hediyeyi artırmış ve verdiği hediye miktarı da iki bine ulaşmıştır.<sup>3</sup>

Kişilerin Kur'ân'ı Kerîm'i araştırmaya yönelmeleri sadece kendi çaba ve gayretlerinden dolayı olmadığı bilakis rivâyetlerin belirttiği gibi yetkililerin insanları Kur'an'ı incelemeye teşvik etmeye çalışmalarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman halifelerin ve üst düzey yetkililerin el-Ahtal'ı Hristiyanlıktan ayrılması noktasında cesaretlendirip İslâm'ı kabul etmesi için teklifte bulunmaları bu teşvik şekillerinden sadece bir tanesidir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Muhadram, muallaka sahibi İslâm şairi.

<sup>3</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şuarâ* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1973), 1/135.

<sup>4</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1963), 8/290.



Sebepler her ne olursa olsun İslâm'ın yayılmasıyla ve işin ehli olan kişilerin de çalışmalarıyla Kur'an da yayıldı. Risâlet'in yüklediği tebliğ sorumluluğunu kişilerin yerine getirmesinden sonra insanların Kur'an'dan haberdar olmasıyla beraber toplumda müfessir, Kıraat Âlimi Kur'an hafızı ve kıssa rivâyet edenlerin sayısı gittikçe fazlalaştı. Kur'an, İslâmî yaşamın kurallarını düzenleyen anayasa olmasının yanı sıra Arap'ın düşünce alt yapısının ve kültürel hayatının kaynaklarının en büyüğüydü. Edebiyat, nesir ve şiir; bu hayatın Kur'an'dan etkilenen en önemli aktörleriydi. Çünkü şiir ve hitâbet, Arap'ın günlük yaşamında yaşadıklarını ifade etmede asrın sosyal medyası konumundaydı. Kur'an Arap'ın hayatında yeni bir sistem inşâ ederken zikredilen öneminden dolayı edebiyatta bu tecrübenin aktörlerinden biri oldu. Aslında edebiyatın Kur'an'ın cazibe alanının dışında kalması da zaten düşünülemezdi. Edebiyat, olgunlaşmasını ve var olma aşamalarını kat ettikten sonra ancak Kur'an'ın edebiyat üzerindeki etkileri ortaya çıkmıştır. O da süreklilik ve sabitleşme (İstikrar ve Tesebbüt) aşamasıdır. Bir de O'nun etkisini, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) savunan bazı şairlerin şiiriyle ve Râşit Halifeler'in hutbeleriyle sınırlı olduğunu görmekteyiz. Çünkü bu periyotta Araplar'ın Kur'an'ı inceleme ve onu öğrenme süreçleri devam etmekteydi. Ancak birinci asrın ikinci yarısının edebiyatında Kur'an'ın izleri, açık ve net olarak ortaya çıkacaktır. Kur'an'ın edebiyat için malzeme olma etkisi, örnek gösterilmesi ve kapasitesi anlaşılmaya başlandığı dönemden biz, edebî üretim alanlarında yapılan çalışmalardan sadece bir tanesini ele almaya çalışacağız ki, o da şiiirdir. Bu dönem şiir sanatının önemli aktörlerinden birisi de Şair el-Ahtal'dı.

el-Ahtal, yaklaşık hicrî yirmi yılında Hîre'de doğdu<sup>5</sup> ve burada büyüdü. Şiir okuyordu ve hicve düşküdü. İnsanlara karşı cüretkâr ve sivri dilliydi. Sivri dilli olduğundan kendisine "el-Ahtal" lakabı verilmişti.<sup>6</sup> el-Ahtal, gençlik çağını devlet hayatında Kur'an okunan, tefsiri yapılan yasama ve yürütmenin kaynağı Kur'an'ın olduğu ve toplumu Kur'an'ın şekillendirdiği bir ortamın içerisinde buldu. Sünnî İslâmî hareketlerin yanında bir de Şîa'nın temsil ettiği bir fırka vardı ve aralarında sürekli tartışmalar devam etmekteydi. Aralarındaki polemik ve söz düellosu şiddetlendiğinde her bir grup düşüncesini ve söylemini destekleyecek delilinin kaynağını Kur'an'dan arıyor ve buluyordu. Fırkalar, aralarında meydana gelen karşılıklı cedel sayesinde Kur'ânî kültür topluma hâkim olmaya ve günlük yaşamda da İslâm'ın boyasının renkleri görülmeye başlamıştı.

<sup>5</sup> Selim İliyâ Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1968), 21.

<sup>6</sup> el-Ahtal'ın hayatı hakkında daha fazla bilgi için: Sedat Tuna, *Ben'i Ümeyye Sarayında Bir Hristiyan Şair el-Ahtal* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2020)

el-Ahtal'ın özel hayatındaki dinî hassasiyete gelince O, Hristiyan inancına sahipti. İslâm'ın öğretilerinden vicdanen değil de bilakis siyasi olarak etkilenmişti. Kendisinin hassasiyeti sebebiyle Hristiyan inancından vazgeçip İslâm'ı kabul edemedi. O'nun Hristiyanlığa bağlılığı Câhiliye Dönemi'ndeki gibi yüzeyseldi ve arzusu da bâdiye/çöl gelenek-görenek ve yaşam tarzındaydı. Bâdiyeye olan arzusu İslâm'ın kurallarını belirleyip şekillendirdiği toplumda kendisini dinî ve ahlâkî değerleri küçük görmeye meylettirdi. Bu, O'nun düşünce ve güvenini Hristiyanlığından aldığı anlamına da gelmiyordu. O'nun Hristiyanlığı anne ve babasından gelen fitrî bir inançtı ve geleneksel olarak devam etmekteydi. Aslında Hristiyanlığa bağlılığı geleneklere, kabilesi Benî Tağlib'e bağlılığından ve kabilesi'ne değer vermesinden<sup>7</sup> kaynaklanmaktaydı.<sup>8</sup>

Hristiyanlık inancının onun kalbine hâkim olmadığı düşüncesinde olsak ta burada biz taraftarlık ya da ayrımcılık yapma ve el-Ahtal'ı da küçümseyen sıfatlarla onu ulaştığı zirveden aşağı indirme düşüncesinde de değiliz. İslâm inancına sahip Emevî Halifeleri bile karakterinde var ve belirgin olan şiddet, lanet ve küfürbaz damgalı yapısını yumuşatıp silemediler (Hristiyanlığından vazgeçiremediler). Bununla beraber şair kendisini farklı bir antitezle kibir, gurur ve kudret abidesine dönüştürdü. Sahip olduğu gurur ve kudret şuurunun kendisine yardım etmesiyle beraber içtenlikle övgü ve hicivlerini inşâd edip tedavüle sürmeye başladı. O, hisleriyle ve duygularıyla Câhiliye Dönemi'nde yaşamaktaydı. Bundan dolayı ahlâksızca değerlere saldırıyor ve ahlâksızlığıyla da övünüyordu. İnsanlar kendi toplumlarında büyük günahların alenen işlenmesinden sakınırken, şiddetle eleştirirken; el-Ahtal, İslâm yurdunda zina yapmaktan, şarap içerek kendini rezil etmekten çekinmiyor, alenen işlediği büyük günahlara aldırış bile etmiyordu.<sup>9</sup>

el-Ahtal, ister fâsık/hafifmeşrep biri olsun ister zahiren Hristiyanlık dininden ayrılmamış gibi görünsün hiç fark etmez: O'nun divanı; İslâm kültürüne, Kur'an bilgi ve hükümlerine vâkif olduğunu, Kur'an kıssa, kavram ve üslûbunun farkında olduğunu ve bu üslûptan etkilendiğini, Kur'an'ın anlatım şeklini taklit ettiğini bize net olarak işaret etmektedir. İslâmî hayatın yaşanmaya başlamasıyla yaygın olarak kullanılan lafız, ıstılah, deyim ve kavramları alarak geniş ölçüde şiirlerinde kullandığını da bize göstermektedir.

<sup>7</sup> Hatîb Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâidi'l-aşr*, thk. Abdüsselâm el-Hûfî (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1962), 108.

<sup>8</sup> Not: el-Ahtal'ın kabilesi Benî Tağlib, Yâkûbî inanca sahip Hristiyan, savaşçı ve önemli bir kabileydi.

<sup>9</sup> İsfahânî, *el-Egânî*, 8/290.

## 1. Kur'ân-ı Kerîm'in Etkisi

1.1. Şairin inşâd ettiği şiirinde, Kur'an'ı yaşam için anayasa ve şariat olarak görmesi Kur'ân'dan etkilenme şekillerinden biridir: *“Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir,”*<sup>10</sup> *“Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur,”*<sup>11</sup> *“İnkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler,”*<sup>12</sup> *“Öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir”*<sup>13</sup> âyetlerinden iktibaslarla bulunarak şiirini inşâd eder: (Basît)

حُسْدٌ عَلَى الْحَقِّ، عَيَّافُو الْخَنَا، أَنْفٌ	إِذَا أَلَمْتُ بِهِمْ مَكْرُوهَةً صَبِرُوا
وَإِنْ تَدَجَّتْ، عَلَى الْآفَاقِ، مُظْلِمَةٌ	كَانَ لَهُمْ مَخْرَجٌ، مِنْهَا، وَمُعْتَصِرٌ
أَعْطَاهُمُ اللَّهُ جَدًّا، يُنصَرُونَ بِهِ،	لَا جَدًّا إِلَّا صَغِيرٌ، بَعْدُ، مُحْتَقَرٌ
لَمْ يَأْتِشِرُوا فِيهِ إِذْ كَانُوا مَوَالِيَهُ	وَلَوْ يَكُونُ لِقَوْمٍ غَيْرِهِمْ أَشِيرُوا
شُمْسُ الْعَدَاوَةِ حَتَّى يُسْتَقَادَ	لَهُمْ وَأَعْظَمُ النَّاسِ أَحْلَامًا إِذَا قَدَرُوا <sup>14</sup>

*“Onlar hakkı savunmak için bir araya gelirler, çirkinlikten uzak dururlar, sabırlıdır, başlarına gelen felakete sabrederler.*

*Onlar, kara bulutlar ufukları kapladığında felaketlerle yüz yüze geldiklerinde cesaretle karşı koyarlar, tedbirleri alırlar, sükûnetle felaketlerden çıkış yolu bulur, insanlar da kendilerinden yardım isterler.*<sup>15</sup>

*Allah, insanlara şans dağıtırken şans olarak onlara hilâfeti verdi. Kimse onlardan hilâfeti zorla alamaz. Diğer insanlara verilen şans daha küçüktür, daha önemsizdir.*<sup>16</sup>

*Hilâfet sahibi olmaları kendilerini şımartmadı. Hilâfet kendilerinden başka bir topluluğa nasip olsaydı onlar gururlanıp kibirlenirlerdi.*

*Kendilerine itaat edip boyun eğene dek düşmanlarına karşı çok katı, kendilerine itaat ettiklerinde de insanların en alçak gönüllüleri ve merhametlileridirler.”*<sup>17</sup>

<sup>10</sup> el-Lokman 31/17.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/257.

<sup>12</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>13</sup> el-Âli İmrân 3/134.

<sup>14</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 171.

<sup>15</sup> İnsanlar kendisine kötülük yapmaya kalkarsa, Emevîler'in yanında güvenli bir yerinin olduğunu ima etmiştir. Mecîd Tîrâd, *Divânü'l Ahtal* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 91.

<sup>16</sup> Bu beyit, halifelüğün Ümeyyeoğulları'na Allah'tan bir şans olduğuna işaret etmektedir. Râcî el-Esmer, *Divânü'l Ahtal* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1994), 85.

<sup>17</sup> Bu beyit, şiirde en mükemmel medih ve övünmedir. Tîrâd, *Divânü'l Ahtal*, 92.

1.2. “Bu, onların dünya hayatını sevip ahirete tercih etmelerinden,”<sup>18</sup> “Onlar ise dünya hayatı ile sevinmektedirler,”<sup>19</sup> “Allah’a çağırın, salih amel işleyen ve ‘Kuşkusuz ben Müslümanlardanım’ diyenden daha güzel sözlü kimdir?”<sup>20</sup> “Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz”<sup>21</sup> âyetlerinden iktibaslarla bulunarak şiirini inşâ eder. (Kâmil)

وَالنَّاسُ هُمُّهُمْ الْحَيَاةَ وَمَا أَرَى  
طَوَّلَ الْحَيَاةَ يَزِيدُ غَيْرَ خَبَالٍ  
وَإِذَا فِئَقَرْتَ إِلَى الذَّخَائِرِ لَمْ تَجِدْ  
نُخْرًا يَكُونُ كَصَالِحِ الْأَعْمَالِ  
وَلَيْنَ نَجَوْتُ، مَنِ الْخَوَابِثِ، سَالِمًا  
وَالنَّفْسُ مُشْرِفَةٌ، عَلَى الْأَجَالِ<sup>22</sup>

“Bütün insanlar yaşamları boyunca hayatın meşakkatleri içinde çılgınlıktan, sıkıntıdan ve yorgunluktan başka arkalarında bıraktıkları bir şey göremiyorum.”<sup>23</sup>

Sen azıklara ihtiyaç duyduğunda sâlih amel gibi olan azık bulamazsın.<sup>24</sup>

“Ben, yaşanan olaylardan zarar görmeden kurtulsam da nefis, ölümle şereflenecektir.”

1.3. “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır,”<sup>25</sup> “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır”<sup>26</sup> âyetlerinden iktibasta bulunarak şiirini inşâ eder. (Tavîl)

أَعَاذِلْ، إِنَّ النَّفْسَ فِي كَفِّ مَالِكٍ،  
إِذَا مَا دَعَا يَوْمًا أَجَابَتْ، لَهُ، الرُّسُلَا  
ذَرِينِي، فَلَا مَالِي يَرُدُّ مَيِّتِي،  
وَمَا إِنْ أَرَى حَيًّا، عَلَى نَفْسِيهِ، فُقُلَا  
وَلَيْسَ بَخِيلُ النَّفْسِ، بِالْمَالِ، خَالِدًا  
وَلَا مِنْ جَوَادٍ مَيِّتًا، فَاعْلَمِي، هُزْلا<sup>27</sup>

“Ey kınayan!<sup>28</sup> Şüphesiz ki nefis Allah’ın yedi kudretindedir. Bir gün çağırıldığında Rabbi’nin elçisinin davetine icabet eder.

<sup>18</sup> en-Nahl 16/107.

<sup>19</sup> er-Ra’d 13/26.

<sup>20</sup> el-Fussilet 41/33

<sup>21</sup> el-Ankebü 29/57.

<sup>22</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 248.

<sup>23</sup> Uzun yaşamak ancak insanın kötülüğünü çoğaltır. Sükkerî, Şiru'l-Ahtal, 110.

<sup>24</sup> Hişâm b. Abdülmelik (öl. 125/743), el-Ahtal’ın şiirinin bu beytini işittiğinde, “Müslüman mı oldun?” diye el-Ahtal’a sorar. el-Ahtal da, “Kendi dinim üzere ben hâlâ Müslümanım.” karşılığını verir. Cumahî, Tabakâtü fihûli’s-şuarâ, 493-494.

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/78.

<sup>26</sup> er-Rahmân 55/26.

<sup>27</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 563.

*Beni bırak! Ölümümü engelleyecek hiç kimseyi bilemiyorum. İnsan kendisini her nereye gizlerse gizlesin, ne yaparsa yapsın ölmekten kurtulamaz.*

*Malını vermede cimri davranan kişi bu dünyada ebedî kalmayacak cimri kişi de cömert kişi de ölümü tadacaktır. Bil ki! Ölüm acizliktir.”*

**1.4.** “Lütfundan onlara daha da fazlasını versin diye (yaparlar). Allah, dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır”<sup>29</sup> âyetinden iktibasta bulunarak şiirinin şu mısrasını inşâd eder. (Tavîl)

فَلَمَّا أَعْرَضْنَا أَعْنَمَ اللَّهُ، مِنْهُمْ      وَذُو الْعَرْشِ يُعْطِي مِنْ جَزِيلٍ وَيَمْنَحُ<sup>30</sup>

“Biz, baskın yaptığımızda arşın sahibi Allah,

Ganimetlerden bize çokça verip ihsanda bulunuyor.”

**1.5.** Kur'an-ı Kerim insanı, dünya hayatının kendisini aldatmamasına çağırıyor. Çünkü dünya hayatı ebedî değildir. Elde olan elden gittiğinde onun için pişman olunmamalı ve üzüntü duyulmamalıdır. el-Ahtal, “Sakin dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın,”<sup>31</sup> “Elinizden çıkana üzülmeysiniz”<sup>32</sup> âyetlerinden ilham alarak şiirinin şu mısrasını inşâd eder:

أَعْرُ، لَا يَحْسِبُ الدُّنْيَا تُخَلِّدُهُ،      وَلَا يَقُولُ لِشَيْءٍ، فَاتٍ: مَا فَعَلَا<sup>33</sup>

“Ben, gururlanarak dünyanın kendimi ebedî kılacağını zannetmiyorum

Ve bir şey elimden gittiğinde sızlanmıyorum: ‘Olan oldu.’ diyorum.”

**1.6.** İmana, Allah'ın cennetinde güzel makama davet ediyor. Çünkü müminler cennette huzur içinde rahat bir hayat sürecekler, kuş sürüleri de güven içinde her tarafta ötüşecektir. “O gün cennetliklerin kalacakları yer daha hayırlı, dinlenecekleri yer daha güzeldir,”<sup>34</sup> “Onlar o gün korkudan emindirler”<sup>35</sup> âyetlerinden ilham alarak şiirinin şu mısrasını inşâd eder:

فِي جَنَّةٍ، هِيَ أَرْوَاحُ الْإِلَهِ، فَمَا      يُفَرِّغُ الطَّيْرَ، فِي أَغْصَانِهَا، فَرَّغُ<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Bu mısradaki kendisini kınayan kişiye hitap etmiştir. Esmer, *Divânü'l Ahtal*, 391.

<sup>29</sup> en-Nûr 24/38.

<sup>30</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 644.

<sup>31</sup> el-Lokmân 31/33.

<sup>32</sup> el-Hadîd 57/23

<sup>33</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 326.

<sup>34</sup> el-Furkân 24/25.

<sup>35</sup> en-Neml 27/89.

<sup>36</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 208.

“Cennet'te Allah'ın rahmeti vardır.

*Ağaçların dallarında tüneyen kuşlara kesinlikle korku yoktur.”*

**1.7.** Kim el-Ahtal'ın divanındaki şiirleri incelerse medih, fahır, hiciv, risâ ve gazel şiirlerinde o'nun Kur'an'dan etkilendiğini görür. Çünkü o, Kur'an'ın kavram ve betimlemelerinden ilham alarak şiirine iktibaslar yapar. Şiirini Kur'an kavramları ve betimlemeleriyle süsler. Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'i (öl. 96/715) methederken onu sağlam güvenilir kaleye benzeterek “Allah'ın vekili” olarak niteler. Çünkü insanlar kendisinden korkarken O, kişiye güven verir, hediyeler dağıtır ve el-Ahtal da meydana gelen panik ve dehşeti güvene dönüştürür, kalbi sükûnet bulur ve ayağı yere sağlam basar. el-Ahtal bu düşüncelerin hepsini Kur'an'ın: “Yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur,”<sup>37</sup> “Kalplerinizi pekiştirmek ve ayaklarınızı sağlam bastırmak için üzerinize gökten yağmur yağdırıyordu,”<sup>38</sup> “Siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı”<sup>39</sup> âyetlerinden ilham alarak şiirin inşâd eder: (Basît)

وَكَانَ حِصْنًا إِلَىٰ مَنَاجِيهِ هَرَبِي	إِنَّ الْوَلِيدَ أَمِينَ اللَّهِ أَنْقَذَنِي
أَخَا الْجِدَارِ طَرِيدَ الْقَتْلِ وَالْحَرْبِ	أَتَيْنُهُ وَهُمُومِي غَيْرُ نَائِمَةٍ
قَدَّمَ الْمَوَاهِبِ مِنْ أَنْوَابِهِ الرُّعْبِ	فَأَمَّنَ النَّفْسَ مَا تَحْشَىٰ وَمَوْلَاهَا
حَتَّىٰ تَخَطِّبْتُهَا مُسْتَرْخِي اللَّبَبِ <sup>40</sup>	وَتَبَّتْ الْوِطَاءَ مِنِّي عِنْدَ مُضْلِعَةٍ

“Velîd, Allah'ın vekili, beni kurtardı ve (beni koruyan) bir kale oldu. Kaçışım onun korumasıdır.

*Sıkıntı göğsümü parçalarken, düşman beni öldürmek için çalışırken malını kaybetmiş olarak ona sığındım.*

*Halife korktuklarından emin eyledi, sanki sağanak yağın yağmur gibi fazlasıyla hediyeler verdi.*

*Eman aldıktan sonra beni tehdit eden sıkıntılardan kurtuldum, güven içinde gönül rahatlığı ile dolaşıyorum.”*

<sup>37</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>38</sup> el-Enfâl 8/11.

<sup>39</sup> el-Âl-i İmrân 3/103.

<sup>40</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 282.

**1.8.** el-Ahtal'ın yeni icat ettiği bir başka betimleme şekli de övdüğü Hemmâm b. Mutarref et-Tağlibî'ye verdiği değer in büyüklüğünü âdeta okuyucunun kalbine yerleştirmesidir. Eğer Hemmâm, cinlerden olsaydı kesinlikle onun önünde eğilir ve ona saygı duyardım. “Göklerde ve yerde kim varsa, ister istemez kendileri de gölgeleri de sabah akşam Allah’a boyun eğer”<sup>41</sup> âyetinden ilham alarak şiirinin şu mısrasını inşâd eder: (Tavîl)

فَلَوْ كَانَ هَمَّامٌ مِنَ الْجِنِّ أَصْبَحْتَ سُجُوداً لَهُ جُنُّ الْبِلَادِ وَغَوْلَهَا<sup>42</sup>

“Hemmâm, insanların lideridir. Eğer cinlerin arasında yaşasaydı

Onu kendilerine lider yapar ve ona secde ederlerdi.”<sup>43</sup>

**1.9.** Hemmâm'ı methederken ona rahmet sıfatının bahşedildiğini hatırlatarak, onun sayesinde yağmur yağdırıldığını, öldüğünde yeryüzünde onun bir benzerinin kalmadığını, onun yerini alacak ve sıkıntıları yüklenecek birisine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek için Kur'an'a yönelerek: “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”<sup>44</sup> ve “Allah ve melekleri, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size salat etmektedir. O, inananlara karşı çok merhametlidir”<sup>45</sup> âyetlerinden ilham aldığını görürüz. Bu âyetlerden ilham aldığı gerçeğini de şiirinin şu beytinde dile getirirken şiirsel hoş bir betimleme ortaya koyarak, Hemmâm'ın sahip olduğu özelliğini âdeta somutlaştırır: (Tavîl)

فَإِنْ عَاشَ هَمَّامٌ، أَنَا، فَهُوَ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ، لَمْ تَنْفَسْ عَلَيْنَا فُضُولَهَا

وَإِنْ مَاتَ لَمْ تَسْتَبْدِلِ الْأَرْضُ مِثْلَهُ لِأَخْذِ نَصِيبٍ أَوْ لِأَمْرِ يَعُولَهَا<sup>46</sup>

“Hemmâm'ın yaşaması bizim için Allah'tan bir rahmettir. Bize yaptığı yardımda, malını harcamada ve iyilik yapmada cimri değildi.

Öldüğünde yardım edecek, sıkıntıları yüklenecek onun bir benzeri yeryüzünde kalmadı.”

**1.10.** Abdullah b. Muâviye'yi (öl. 129/746) methetmeye niyetlendiğinde Abdullah'ın kerem ve şerefinden elde ettikleri zihninde şekillenmeye başladı. Eğer o olmasaydı insanların kendisine olan kin ve nefretinden dolayı saçları bembeyaz olacaktı. Abdullah, kendisine yardım etti ve onu onların şerrinden korudu. el-Ahtal, hemen hemen

<sup>41</sup> er-Ra'd 13/15.

<sup>42</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 358.

<sup>43</sup> Tırâd, Divânü'l-Ahtal, 220.

<sup>44</sup> el-Enbiyâ 21/107.

<sup>45</sup> el-Ahzab 33/43.

<sup>46</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 77.

Kur'an'ın birçok âyetine müracaat ederek betimlemelerinden destek ve ilham aldığında onları şiirinde kullanırken ustalaşır ve şiire yenilik getirir: “*Onunla gücümü pekiştir,*”<sup>47</sup> *İşte bu yüzden bizim şefaathçilerimiz yok*”<sup>48</sup> âyetlerinden iktibas yaparak şiirini inşâd eder: (Kâmil)

لَوْلَا فَوَاضِلُهُ عَدَاةَ لَقِيئُهُ  
بِالْجُدِّ شَابَ مَسَاحِي وَعِذَارِي  
مِنْ مَعْتَسِرٍ حَنِيقِينَ لَوْلَا أَنْتُمْ،  
يَا ابْنَ الْخَلِيفَةِ، مَا شَدَّدْتُ إِزَارِي<sup>49</sup>  
وَالشَّافِعُونَ مُعْتَبُونَ وَجُوهُهُمْ،  
زَرَّمُوا الْمَقَالَةَ نَاكِسُوا، الْأَبْصَارِ<sup>50</sup>

“Eğer ‘Cüddi’ de<sup>51</sup> onun yardımları olmasaydı saçım ön tarafından arka tarafına kadar ağaracaktı.

*Ey halifenin oğlu, eğer bana yardım etmeseydiniz öfkelenen grubun elinden kurtulamazdım!*

*Aracılar, bana yardım etmekten vazgeçtiler ve yüz çevirdiler, imdat çağırma aldırış etmeden, sustular.*”<sup>52</sup>

**1.11.** Abdülmelik b. Mervân'ı (öl. 65/685) methetmek istediğinde apaçık Arapça Kur'an'a yönelerek Kur'an'ın âyetlerinden, kavramlarından ve betimlemelerinden ilham aldı. Abdülmelik, insanların suçlarını affeder, beldelerinde sapıklığa düşenleri sapıklıktan kurtarır ve neredeyse haktan yüz çevirecekleri anda onları nuru ile doğru yola geri çevirir. “*Milletini karanlıklardan aydınlığa çıkar,*”<sup>53</sup> “*Karanlıklardan aydınlığa çıkarıp kendilerini dosdoğru bir yola iletir,*”<sup>54</sup> “*Şüphesiz, iman edip, salih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır*”<sup>55</sup> âyetlerinden iktibas ederek şiirini inşâd eder: (Kâmil)

أَحْيَا الْإِلَهَ لَنَا الْإِمَامَ فَإِنَّهُ  
خَيْرُ الْبَرِيَّةِ لِلذُّنُوبِ عَفْوُ  
نُورٌ أَضَاءَ لَنَا الْبِلَادَ وَقَدْ دَجَّتْ  
ظُلْمٌ تَكَادُ بِهَا الْهُدَاةُ تَجُورُ<sup>56</sup>

“Allah, ‘Abdülmelik b. Mervân’ı’ başımıza halife yaptı. Çünkü o, insanların en hayırlısı, en merhametlisi ve hataları en çok affedenidir.

<sup>47</sup> Tâ-Hâ 20/31.

<sup>48</sup> eş-Şu'arâ, 26/100.

<sup>49</sup> ما شَدَّدْتُ إِزَارِي: Ölümünden kinayedir.

<sup>50</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 111.

<sup>51</sup> Cezirede bir yer ismidir. Tırâd, Divânü'l Ahtal, 54.

<sup>52</sup> el-Esmer, Divânü'l Ahtal, 45.

<sup>53</sup> el-İbrahim 14/5.

<sup>54</sup> el-Maide 5/16.

<sup>55</sup> el-Beyyine 98/7.

<sup>56</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 194.



*Zulüm yayıldığında neredeyse insanlar hak yoldan ayrılıp dalâlete düşecekleri anda zulmü ortadan kaldıran, bizi aydınlatan bir ışık oldun.”*

**1.12.** Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin<sup>57</sup> (öl. 51/671) kavmini methetmek istediğinde neredeyse babanın çocuğundan uzaklaştığı zamanda takva sahibi olmaları, mescitlerde namaz kılmaları, bir, tek ve Samed olan Allah'a iman etmek gibi sahip oldukları yüce değerleri hatırlatır: “Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de biz rızıklandırırız,”<sup>58</sup> “Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler,”<sup>59</sup> “De ki: “O, Allah'tır, bir tektir,” “Allah Samed'dir”<sup>60</sup> Kur'an'ın bu âyetlerinden esinlenerek ve Kur'ânî olayların şeklinden ilham alarak en güzel betimlemesini yaptığı şiirini inşâd eder: (Basît)

فَقَدْ أَجَارُوا، بِإِذْنِ اللَّهِ، عُصَبَتْنَا      إِذْ لَا يَكَادُ يُجِبُّ الْوَالِدُ الْوَالِدَا  
قَوْمٌ، يَظْلُونَ خُشْعًا فِي مَسَاجِدِهِمْ،      وَلَا يَدِينُونَ إِلَّا الْوَاحِدَ، الصَّمَدَا<sup>61</sup>

*“Neredeyse babanın çocuğundan kaçtığı zamanda Allah'ın izniyle bizim topluluğumuza yardım ettiler.*

*Kavim huşû içinde mescitlerinde ibadet etmeye devam ediyor ve sadece bir, tek ve Samed olan Allah'a boyun eğiyor.”*

**1.13.** el-Ahtal, Benî Abs Kabilesi'ni kötülük, şer, alçaklık ve cahillikle hicvetmek istediğinde insanların onların ölülerine acımadıklarını ve cenaze namazlarını kılmadıklarını gördü. Ölüleri toprağa gömüldüğünde de toprağın onların cesetlerini kabul etmediğini, Mekke de adak kurbanlarını kesmek istediklerinde de onların cahil olduklarından bedenelerin huysuzluk ettiğini ve onların kurban edilen bedenelerden daha aşağı oldukları gibi özelliklerini vurgularken:

*“Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma,”<sup>62</sup> “İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar”<sup>63</sup> Allah'ın bu âyetlerini tercih ederek şiirini inşâd eder: (Basît)*

وَلَا يُصَلِّي عَلَى مَوْتَاهُمْ أَحَدٌ      وَلَا نَقْبَلُ أَرْضَ اللَّهِ مَا قَبَرُوا  
إِذَا أَنَاخُوا هَدَايَاهُمْ لِمَنَحَرِّهَا      فَهُمْ أَضَلُّ مِنْ الْبُذُنِ الَّتِي نَحَرُوا<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Kumandan sahâbî.

<sup>58</sup> el-İsrâ 17/31.

<sup>59</sup> el-Mü'minûn 23/2.

<sup>60</sup> el-İhlâs 112/1-2.

<sup>61</sup> Hâvî, Şerhu Divâni'l-Ahtal et-Tağlibî, 334.

<sup>62</sup> et-Tevbe 9/84.

<sup>63</sup> el-A'râf 7/179.

*“Kimse onların cenaze namazını kılmayın. Gömüldüklerinde Allah'ın arzı onları kabul etmekte direnir.*

*Kesmek için bedenelerini ihtirdiklerinde onlar, kestikleri develerinden daha aşağıdadırlar.”*

**1.14.** el-Ahtal, ezeli düşmanları Kays Aylân Kabilesi'ni hicvederken geçmişte gözünde canlandırarak belleğinde sakladıklarını ters yüz etmeye başladı. Onlara uygun olan kavram ve yöntemi kullanarak, onların varlıklı kişiler olduklarını fakat şeytanın kendilerine vesvese vererek aldattığını vurgular. Aldanmalarını da ihtiyar ve kılları dökülmüş binilmesi zor olan deveye binmeye benzetir: *“Allah'ın nimetini küfre değişenleri görmedin mi?”*<sup>65</sup> *“Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık, Allah onlara şiddetli açlık ve korku ıstırabını tattırdı”*<sup>66</sup> Allah'ın bu âyetlerini hatırlatarak şiirini inşâd eder: (Basît)

كَانُوا ذَوِي أُمَّةٍ، حَتَّى إِذَا عَلِقَتْ      بِهِمْ حَبَائِلُ، لِلشَّيْطَانِ وَابْتَهَرُوا  
صُنُّوا عَلَى شَارِفٍ صَعْبٍ مَرَاكِبُهَا      حَصَاءَ لَيْسَ لَهَا هُلْبٌ وَلَا وَبْرٌ<sup>67</sup>

*“Bolluk içerisinde yaşarken şeytan onlara vesvese verip onları aldatarak tuzağa düşürdü. Onlar da insanları bâtil üzere olmakla suçlayarak Benî Ümeyye'ye cephe aldılar.”*

*Binilmesi zor olan yaşlı ne sırtında kıl ne de kuyruğunda tüy olmayan deveye bindirildiler.”*

**1.15.** Cerîr'in (öl.110/728) kavmi Küleyb b. Yerbû'yu zillet içinde olmakla suçlayarak onları alaşağı etmiştir. Onlar, kendi işlerini idare edemezler, işlerini başkaları yapar, gaflet içindedirler ne bir şeyi düzeltmeye çalışırlar ne de düzeltmeye güçleri yeter. el-Ahtal:

*“O gün onlara karşı bütün (olumlu) haber kapıları kapanmıştır. Artık birbirlerine de soramazlar”*<sup>68</sup> âyetinden ilham alarak şiirinin şu mısrasını inşâd eder.

مُخَلَّفُونَ وَيَقْضِي النَّاسُ أَمْرَهُمْ      وَهُمْ بِغَيْبٍ وَفِي عَمِيَاءَ مَا تَعَرَّوْا<sup>69</sup>

*“Onlar korkak ve aciz olduklarından kendi işlerini yapamazlar.*

<sup>64</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 466.

<sup>65</sup> el-İbrâhim 14/28.

<sup>66</sup> en-Nahl 16/112.

<sup>67</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 175.

<sup>68</sup> el-Kasas 28/66.

<sup>69</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 177.

*Onlar adına başkaları işlerini yapar onlar gafildirler. Onlar sanki kördür bir şey hissetmezler.”*

**1.16.** el-Ahtal'in şiirinde Kur'ânî etki birbirine karıştığından bir ya da birden fazla âyetin manasını O, bir beyitte ifade eder. el-Ahtal, bunu yaparken de bizzat âyetin kullandığı lafzı alarak anlatım biçimini değiştirir, şiir formatına dönüşmesi için de gerekli ve zorunlu sanatsal değişiklikleri yaparak şiirinde kullanır. Bunun örnekleri: “*Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl*”<sup>70</sup> âyetlerinden iktibas yaparak şiirinin şu mısrasını inşâd eder:

وَأَهْجُرُكَ هِجْرَانًا جَمِيلًا وَيُنْتَجِي      لَنَا مِنْ لِيَالِنَا الْعَوَارِمِ، أَوْلُ<sup>71</sup>

*Kendini kınayanı tehdit ederek: “Senden güzel bir şekilde ayrılıyorum.*

*Eğer olaylarla dolu geceye itiraz etmeye devam edersen sakinliği ve yumuşak huyluluğu bırakarak geçmişe geri dönerim.”*

“*Sen güzel bir şekilde sabret,*”<sup>72</sup> “*Artık bana düşen, güzel bir sabırdır*”<sup>73</sup> âyetlerinden iktibas yaparak şiirinin şu mısrasını inşâd eder: (Tavîl)

عَفَا وَاسِطٌ، مِنْ آلِ رَضْوَى، فَتَبْتَلُّ      فَمَجْتَمَعِ الْحَرِّينِ، فَالْصَّبْرُ أَجْمَلُ<sup>74</sup>

“*Radvâ'nın*”<sup>75</sup> ailesi, iki vadinin birleştiği Hurrân'daki Vâsıt ve Nebtel'e<sup>76</sup> göç etti.

*Yaşadıkları yerlerde onlardan hiçbir eser kalmadı. En güzeli sabır silahını kuşanmaktır.*”<sup>77</sup>

“*Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım*”<sup>78</sup> bu âyetin özeti: (Basît)

وَقَدْ لَبِستُ لِهَذَا الدَّهْرِ أَعْصَرَهُ      حَتَّى تَجَلَّلَ رَأْسِي الشَّيْبُ وَاشْتَعَلَ<sup>79</sup>

“*Günler su gibi akıp geçti ihtiyarladım. Saçlarıma aklar doldu.”*

<sup>70</sup> el-Müzzemmil 73/10.

<sup>71</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 264.

<sup>72</sup> el-Me'âric 70/5.

<sup>73</sup> el-Yûsuf 12/18.

<sup>74</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 259.

<sup>75</sup> el-Ahtal'in kız arkadaşının ismidir.

<sup>76</sup> Vâsıt ve Nebtel, Şam da iki yerin ismidir. Hurrân, iki vadinin ismidir.

<sup>77</sup> el-Esmer, Divânü'l Ahtal, 152.

<sup>78</sup> el-Meryem 19/4.

<sup>79</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 347.

“Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”<sup>80</sup> bu âyetin özeti:  
(Basît)

فَالْيَوْمَ أَجْهَدُ نَفْسِي مَا وَسِعَتْ لَكُمْ      وَهَلْ تُكَلِّفُ نَفْسٌ فَوْقَ مَا تَسَعُ؟<sup>81</sup>

“Bugün, gücümün üstünde size çalışıyorum.

Bir nefse gücünün üstünde yük yüklenir mi?”

“Kalplerine büyük bir korku saldı,”<sup>82</sup> “Kur'an'a karşı bir gaflet içindedir”<sup>83</sup> bu iki âyetin özeti: (Basît)

وَفِي الرِّجَالِ يِرَاحٌ لَا قُلُوبَ لَهُمْ      أَغْمَارُ شَمْطٍ فَمَا ضَرَّوْا وَمَا نَفَعُوا<sup>84</sup>

“Saçlarına ak düşmesine rağmen sözleri dinlenmeyen, fayda ve zarar vermeye gücü yetmeyen,

Korkak, ahmak ve kalpsiz insanlar vardır.”

“Yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi?”<sup>85</sup> “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir”<sup>86</sup> âyetlerinden iktibasta bulunarak şiirinin şu mısrasını inşâ eder: (Basît)

كَأَنَّهُ سَاجِدٌ مِنْ نَضْحِ دَيْمَتِهِ      مُسَبِّحٌ قَامَ بَعْضَ اللَّيْلِ فَابْتَهَلَا<sup>87</sup>

“Sanki o, gök gürültüsü olmadan ve şimşek çakmadan yağın yağmurun altında gece yarısı namaz kılmak ve canı gönülden Allah'ı tesbih etmek için kalktı.”

**1.17.** el-Ahtal'in Kur'an'dan etkilenme şekillerinden birisi de kıssalarından, kıssadan hisse almak için şiirinde kullanmasıdır. Şiirinin bazı yerlerinde kıssaları kullanması da gerekliydi ve kullanması da akıllıca bir faydalanmaydı. Benî Âmir'i hicvettiğinde yaşadıkları yerde kendilerini ihanetten ve çirkinlikten alıkoyacak bilge kişilerin kalmadığını söyleyerek hicveder. Allah, Semûd Kavmi'ne Sâlih Peygamber'in devesini musallat ettiği gibi Benî Tağlib'i de onlara musallat etti. Rablerinin âyetlerini inkâr edip elçisine isyan ettikleri

<sup>80</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>81</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 210.

<sup>82</sup> el-Ahzâb 33/26.

<sup>83</sup> el-Mü'minûn 23/63.

<sup>84</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 203.

<sup>85</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>86</sup> el-Hac 22/18.

<sup>87</sup> Hâvî, Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî, 344.

zaman Allah, onları helak etmesi için deveyi musallat ettiğini hatırlattı. Allah, onlara delil olarak deveyi gönderdi: “Ey kavim! İşte size mucize olarak Allah’ın dişi bir devesi. Bırakın onu, Allah’ın arzında yayılıp otlasın,”<sup>88</sup> “Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz,”<sup>89</sup> “Nihayet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler”<sup>90</sup> iki âyete yönelerek şiirini inşâd ederek şu şiiri okur:

وَلَمَّا رَأَى الرَّحْمَنُ أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ  
رَشِيدٌ، وَلَا نَاهٍ أَخَاهُ، عَنِ الْغَدْرِ  
أَمَالَ عَلَيْهِمْ تَغْلِبَ بِنْتَهُ وَإِئِلَ  
فَكَانُوا، عَلَيْهِمْ، مِثْلَ رَاغِيَةِ الْبَكْرِ<sup>91</sup>

“Rahman, onlar arasında sâlih kimseler, dostunu<sup>92</sup> arkasından hançerleyeni engelleyen birisinin olmadığını bildi.

Onlara Benî Tağlib’i musallat etti. Allah’ın Semûd’u deve yavrusunun sesiyle helak ettiği gibi onlar da Kays Aylân’ı helak etti.”

**1.18.** el-Ahtal, Benî Tağlib ile yaptıkları savaşlarda Benî Tağlib’e karşı üstün geldikleri için övünen Nüfeyl b. Saffâr el-Muhâribî’yi hicvetmeye karar verdiğinde ona: “Büyüklik taslama, düşmanlarını kuşatıp onları yok eden gücünüzle övünme! Çünkü Benî Tağlib, yardım istediğinde Allah’ın yardımıyla desteklendiği gün, Benî Tağlib’in düşmanlarını yok etme gücü, Hz. Mûsâ’nın yılanının gücüne benzer” dedikten sonra: “Sağ elindeki (değneğini) at ki, onların yaptıklarını yutsun. Şüphesiz yaptıkları bir sihirbaz hilesidir. Sihirbaz ise nereye varsa kurtuluşa eremez,”<sup>93</sup> “Allah, “Onu yere at ey Mûsâ!” dedi,”<sup>94</sup> “Bunun üzerine Mûsâ, asasını attı, bir de ne görsünler, asa açıkça kocaman bir yılan olmuş,”<sup>95</sup> “Mûsâ da asasını attı. Bir de ne görsünler, asa onların düzdükleri sihir takımlarını yutuyor”<sup>96</sup> Kur'an âyetlerinden esinlenerek şiirini inşâd eder:

تَخَلُّ إِبْنِ صَفَّارَ، فَلَا تَذْكُرِ الْعُلَى  
وَلَا تَذْكُرُنَّ حَيَاتِ قَوْمِكَ فِي الذِّكْرِ  
فَقَدْ نَهَضَتْ لِلتَّغْلِبِيِّينَ حَيَّةٌ  
كَحَيَّةِ مُوسَى يَوْمَ أُيُودَ النَّصْرِ

<sup>88</sup> el-Hûd 11/64.

<sup>89</sup> el-Kamer 54/27.

<sup>90</sup> el-A'râf 7/77.

<sup>91</sup> Sükkerî, Şiru'l-Ahtal, 442-443.

<sup>92</sup> Hz. Ömer'i kallesçe sırtından hançerleyen kişiyi kastetmiştir.

<sup>93</sup> et-Tâ-Hâ 20/69.

<sup>94</sup> et-Tâ-Hâ 20/19.

<sup>95</sup> eş-Şu'arâ 26/32.

<sup>96</sup> eş-Şu'arâ 26/45.

“İbn Saffâr,<sup>97</sup> gücünüzle üstün gelip, düşmanlarınıza eziyet edip darmadağınk ettiğiniz günlerle övünmekten vazgeç!

“Hz. Mûsâ'nın zaferle ödüllendirildiği günde, Hz. Mûsâ'nın yılanı gibi Benî Tağlib süvarileri düşmana karşı son sürat yerinden fırladı.”

**1.19.** el-Ahtal, Yezîd b. Muâviye'ye (öl. 64/683) seslenirken Yûsuf, Hârûn, Dâvûd ve Nûh Kıssalarından faydalanmıştır. (Ensarı hicvettikten sonra) Kendisini yurtsuz bırakıp göç etmesini istemeleri sebebiyle o'nun himaye etmesini ima ederek Allah'ın bu peygamberleri ödüllendirdiği gibi Yezîd'i de ödüllendirmesini inşâd ettiği şu şiirin de yüce Allah'tan ümit eder:

أَمَّا يَزِيدُ فَإِنِّي لَسْتُ نَاسِيَهُ	حَتَّى يُعَيِّنِي فِي الرَّمْسِ مَلْحُودُ
جَزَاكَ رَبُّكَ عَن مُسْتَفْرِدٍ وَحَدِّ	نَفَاهُ عَن أَهْلِهِ جُرْمٌ وَتَشْرِيدُ
مُسْتَشْرِفٍ قَدْ رَمَاهُ النَّاسُ كُلُّهُمْ	كَأَنَّهُ مِن سُمُومِ الصَّيْفِ سَقُودُ
جَزَاءِ يَوْسُفَ، إِحْسَانًا، وَمَعْفِرَةً	أَوْ مِثْلَمَا جُزِيَ هَارُونَ، وَدَاوُدُ
أَوْ مِثْلَ مَا نَالَ نُوحٌ، فِي سَفِينَتِهِ	إِذِ اسْتَجَابَ لِنُوحٍ، وَهُوَ مَنجُودُ
أَعْطَاهُ مِن لَدُوِّ الدُّنْيَا وَأَسْكَنَهُ	فِي جَنَّةٍ نَعْمَةً مِنْهَا وَتَخْلِيدُ <sup>98</sup>

“Yezîd'e gelince ölüp mezara defnedilip kaybolursa da onun yaptığı iyiliği unutmadım.

Ehlim beni suçlayıp terk edip tek başıma bıraktığında bana yardım ettiğin gibi Allah da sana yardım etsin.

Ben mazlumum. Bütün insanlar beni itham ediyor. Şiddetli yaz sıcağında kebab şişi gibi oldum.

Allah'ın Yûsuf'u af ve ihsanıyla ödüllendirdiği veya Hârûn'la Dâvûd'u ödüllendirdiği gibi; seni de ödüllendirsin.

Nûh, gemisinde kederliyen duasının kabul edilip ödüllendirildiği gibi Allah seni de ödüllendirsin.

Allah Yûsuf'a dünyada yaşama zevki, onu cennetine yerleştirerek orada ebedî kalmayı nasip etti.”

<sup>97</sup> İbn Saffâr, Nüfeyl b. Saffâr el-Muhâribîdir. Benî Tağlib Kabilesi ile yaptıkları savaşlarda Benî Tağlib Kabilesi'ne karşı övünürdü. Tırâd, *Divânü'l-Ahtal*, 84.

<sup>98</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 97.

Yezîd'in ödüllendirilmesini isterken de: *“Ona denildi ki: Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte bulunanlardan birçok ümmete bizden esenlik ve bereketlerle (gemiden) in,”*<sup>99</sup> *“Ey kendilerini Nûh ile birlikte (gemide) taşıdığımız kimselerin çocukları! Gerçek şu ki, o çok şükreden bir kuldu,”* *“Dâvûd'a da Zebûr'u verdik,”*<sup>100</sup> *“Yûsuf! Ey doğru sözlü! Rüyada yedi semiz ineği yedi zayıf ineğin yemesi, bir de yedi yeşil başakla diğer yedi kuru başak hakkında bize yorum yap,”*<sup>101</sup> *“Andolsun! Biz Dâvûd'a ve Süleyman'a ilim verdik,”* *“Süleyman, Dâvûd'a varis oldu”*<sup>102</sup> gibi birçok âyetten faydalanmıştır.

Sözün özü; el-Ahtal şiirinde Benî Tağlib'in düşmanlarını hicvederken genel, Benî Ümeyye Halifelerini de methederken özel olarak Kur'ânî kıssaları birçok defa kullanmıştır. Halifelerin dinî sıfatları vardı. Onlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Risâlet'ini koruyan Resûlullah'ın (s.a.v.) halifeleriydiler ve Kur'an hükümlerini uygulama görevini üstlenmişlerdi. el-Ahtal'ın Emevîler'i methederken Kur'an'dan destek alması elbette gerekliydi.

**1.20.** el-Ahtal'ın Kur'an'dan etkilenmesi bu noktada kalmadı. Bilakis şiirinde Kur'an ahkâmına da işaretler vardır. Benî Küleyb Kabilesi'ni hicvetmek istediğinde komşu hakkına ve mukaddes şeylere saygı duyulması gerektiğini inşâd ettiği şiirinde vurgulamıştır: (Basît)

ما زال فينا رباط الخيل، مُعَلِّمَةً،  
وَفِي كُؤَيْبٍ رِبَاطُ الدَّلِّ، وَالْعَارِ  
النَّازِلِينَ، بَدَارِ الدَّلِّ، إِنْ نَزَلُوا  
وَتَسْتَبِيحُ كُؤَيْبٍ مَحْرَمِ الْجَارِ<sup>103</sup>

*“Biz savaşa kendi kavmimizde çiftleştirip yetiştirdiğimiz üzerlerinde savaş alâmeti olan meşhur atlarla gitmeye devam ederken, Benî Küleyb,<sup>104</sup> zillet ve utanç alâmeti olan atlarla savaşa giderler.*

*Konaklamak istediklerinde zillet evinde konaklarlar, komşularının mahremlerine dikkat etmezler ve namuslarını da korumazlar.”*

## SONUÇ

Zikrettiğimiz bu örneklerin yanında el-Ahtal, ister İslâmî Dönem'de tedavüle çıksın isterse daha önceden beri Arapçada kullanılanlar olsun şiirinde bol miktarda İslâmî Dönem'in kelimelerini ve terimlerini de kullandığını görürüz. O, kelimeye ifade ettiği anlamlarından bir

<sup>99</sup> el-Hûd 11/48.

<sup>100</sup> el-İsrâ 17/3-55.

<sup>101</sup> el-Yûsuf 12/46.

<sup>102</sup> en-Neml 27/15-16.

<sup>103</sup> Hâvî, *Şerhu Dîvânî'l-Ahtal et-Tağlibî*, 369.

<sup>104</sup> Cerîr'in kavminin ismidir.

anlam yükleyerek o kelime İslâmî bir karakter sahibi oldu. Hayat, İslâmî hayat olduğunda iki yeni alan toplumda kendini göstermiştir. O iki alandan ilki; siyaset ve yönetim alanı, ikincisi; dinî alanıdır. el-Ahtal'in şiirlerinde gördüğümüz İslâmî söylemlerin çoğu bu iki alanla ilintilidir ve divanı da bu kelimelerle doludur. Göze çarpan bu iki grupta ilgili sayfalarını belirtmeden örnekler vermekle yetinmek istiyoruz. Devlet ve siyasetle ilintili olan kelimeler ve kavramlardan örnekler:

Emîrü'l-Mü'minîn, Halîfetullah, el-Hilafe, Emîn-Allah, el-İmâm, İmâmu'n-Nâs, el-Eimme, Eimmetü'l-Küfri, el-Mazlûm. Yeni dinî hayatla ilintili olan ıstılahlar ve kavramlardan örnekler: el-Hakk, el-Afv, es-Sıdk, el-Hamd, es-Sabr, el-Vefâ, es-Sucûd, el-Mescid, el-İhsan, et-Takva, Tugallah, el-Ahd, zü'l-Emâne, zü'l-Arş, er-Rahmân, el-Cenne, el-İslâm.

Kur'an; Arap'ın düşüncesinde, ifadelerinin yöntemlerinde canlılık meydana getirdi. Ehl-i re'y ve kültür insanları için edebiyat çalışmalarında temel kaynak oldu. Şair el-Ahtal'in ismi, edebiyat çevrelerinde ve ulemâ arasında çok fazla söylenmedi. Edebiyat çevresi ve ulemâ ondan habersiz ve uzaktı. Belki de o'nun bu büyük yolculuğa önem vermesinden, özen göstermesinden ve sanatsal kabiliyeti sebebiyle çağının olaylarında pay alması aşikârdı. Yaşadığı çağda ve yaşadığı toplumda meydana gelen olaylarda Kur'an; hilâfet, siyaset ve din alanlarının hareket merkezi konumundaydı. Bunun yanı sıra yaşadığı çağın siyasi, kabilevî şartları el-Ahtal'i; şöhret, konum ve sanatçı olarak kendisi gibi şair olan Cerîr'e şiddetli düşmanlığa sevk etti. Kendisinden rivâyet edildiğine göre Cerîr, koyun ve eşek çobanlığı yaptığı bilinen aşiretin ve ecdadın yanında yetişip büyüdü. Babası Atiye, fazla mal varlığı olmayan cimri bir kişiydi. el-Ahtal, Cerîr'in bu özelliğini düşmanını hicvetmek için bir malzeme olarak kullanmıştır. el-Ahtal, bütün bu faktörlerin bir araya gelmesi sonucunda Kur'an'ı ölçü alması, şiirlerinde kullanmak üzere müracaat etmesi şiirine bol miktarda malzeme kazandırmıştır. Neredeyse divanındaki kasidelerinin birçoğu Kur'an'ın renginden bir renk taşımaktadır.



## KAYNAKÇA

el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli 'ş-şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1. Basım, 1973.

el-Esmer, Râcî. *Divânü'l Ahtal*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Basım 1415/1994.

el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsi'l-Arabî, 1963.

Hâvî, Selîm İliyyâ. *Şerhu Dîvâni'l-Ahtal et-Tağlibî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1968.

*Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Hatîb Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâidi'l-aşr*. Thk. Abdüsselâm el-Hûfî. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım 1962.

Tırâd, Mecîd. *Divânü'l Ahtal*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

**Dergimizde İSNAD ATIF SİSTEMİ yazım kuralları geçerlidir.**  
**<https://www.isnadsistemi.org/>**