

ISSN 1301-1197

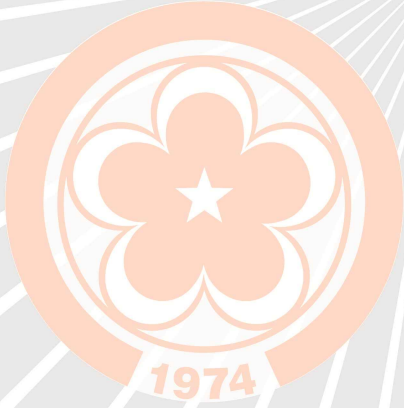


CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CÜİFD
XVII/II
2013



جامعة الجمهورية
مجلة كلية الإلهيات
سيواس / تركيا
XVII/II - 2013

Cumhuriyet University
Journal of Faculty of Theology
(CUJFT)

XVII/II - 2013

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XVII/II • 2013

ISSN 1301 – 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Sayı: XVII/II-2013 ISSN: 1301-1197

Sahibi

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

Yayın Kurulu

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

Yayın Danışma Kurulu

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

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Ali Aksu, Prof. Dr. Alim Yıldız, Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. Ünal Kılıç, Prof. Dr. Galip Yavuz, Prof. Dr. Murat Yıldız, Doç. Dr. Hüseyin Esen, Doç. Dr. Kazım Arıcan, Doç. Dr. Mehmet Ali Şimşek, Doç. Dr. Mehmet Baktır, Doç. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Doç. Dr. Mevlüt Erten, Doç. Dr. Sami Şahin, Doç. Dr. Yusuf Doğan, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Kaya, Yrd. Doç. Dr. Ali Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu, Yrd. Doç. Dr. Muammer Bayraktutar, Yrd. Doç. Dr. Emine Ögüt, Yrd. Doç. Dr. Gökhan Sebati Işkın, Yrd. Doç. Dr. Halis Demir, Yrd. Doç. Dr. Hasan Özalp, Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Yıldırım, Yrd. Doç. Dr. Hakan Yekbaş, Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan, Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakış, Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. İrfan Karaduman, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak, Yrd. Doç. Dr. Ali Ertuğrul.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pakoğlu

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas
ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr
Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

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

Sekreteryaya Burcu Demir

Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:

**Rektörlük Basımevi
Sivas, 2013**

İÇİNDEKİLER INDEX

1. Şemseddin Sivâsî'nin Abdülvehhâb Gâzi Menâkıbı
Semseddin Sivâsî's The Menâkıb of Abdülvehhâb Gâzi
Prof. Dr. Alim YILDIZ _____ **5-10**
2. Düşmanlarına Bile Merhametli Muhammed (sav) (Savaşlar Çerçevesinde)
Muhammad (S), Merciful Even to His Enemies (In the Context of His Wars)
Prof. Dr. Ünal KILIÇ _____ **11-34**
3. Yüz Yıllık Bir Nota Defterinde Giriftzen Asım Bey'in İstiklal Marşı
Turkish National Anthem by Giriftzen Asım Bey in a Hundred Years Old Music Book
Doç. Dr. Erol BAŞARA _____ **35-42**
4. Rivâyetlerde Âlim Portresi
The Portrait of Scholar in the Narratives
Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI _____ **43-70**
5. İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı
The Iddet Time and the Marriage of the Woman Waiting Iddet Time According To Islamic Law
Yrd. Doç. Dr. Suat ERDEM _____ **71-95**
6. Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti
On The Comparison between Semantics and Delâlet and the Content of Concept of Anlambilim
Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim SEBER _____ **97-130**
7. Sad Kelime Geleneği ve Sefîne-i Tebriz İsimli Mecmuada Yer Alan Sad Kelime Örneği
Tradition of Sad Kalimah and Pattern of Sad Kalimah in the Collection of Named Safinah-e Tabriz
Yrd. Doç. Dr. Ali ERTUĞRUL _____ **131-155**

8. Dua Tutumu İle Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler:
Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma
*The Relations Between Prayer Attitudes and Psychological Well-Being: A
Research on University Students*
Yrd. Doç. Dr. Beyazıt Yaşar SEYHAN _____ **157-183**
9. Mantıkçı Ömer Feyzi Tokadî ve *Dürrü'n-Nâcî* İsimli Eseri
Logician Omar Feyzi Tokadî and His Book Which Name is Dürrü'n-Nâcî
Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ _____ **185-208**
10. Güneydoğu Ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe,
Zazaca Mevlidler Ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları
*Around The Southeast and Eastern Arabic, Kurdish, Zaza Mawlid and Mu-
sical Style as Performance Derivation*
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI _____ **209-236**
11. XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih Ve Sûfîlerinin Semâ, Raks ve
Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki
Deliller ve Değerlendirilmesi
*Legal Evidences and Their Evaluation That 16th Centruy Ottoman Fuqaha
and Sufis Used For and Against In Sûfi Dance and Sufi Whirling Discus-
sions*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR _____ **237-269**
12. Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler
*Reasons Which are Caused Separating Baghdad and Basra Schools' of Muta-
zilite*
Dr., Murat AKIN _____ **271-295**
13. دواعي القول بإعراب الجمل وأثر الصناعة النحوية فيها لدى أبي حيان من خلال تفسيره
لسورة البقرة
Ebu Hayyan'a Göre Cümlelerin İrabı ve Gramer Kurallarının An-
lama Etkisi –Bakara Suresi Tefsiri Örneği-
*The reasons of syntax, and the effect of the grammatical profession: Abu
Hayyan Through his interpretation of Sura of Albakara as an example*
Dr. Abdulhalim ABDULLAH _____ **297-326**

14. Azerbaycan`daki Akaid Çalışmaları Üzerine Notlar
Notes on Scholastic Works in Azerbaijan
Dr. Zekiye EBİLOVA _____ 327-333
15. Sermayesi Muhabbet Bir Kitap: *Geleneğin İzinde* –Kitap Tanıtımı-
A Book which its Corpus is Fondness: The Footsteps of Tradition –Book Review-
Arş. Gör. Naciye KAYA _____ 335-338

ŞEMSEDDİN SİVÂSÎ'NİN ABDÛLVEHHÂB GÂZİ MENÂKIBI

Alim YILDIZ*

Özet

Bu makalede Şemseddin Sivâsî'nin Abdülvehhâb-ı Gâzi Menâkıbı ele alınmıştır.

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

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, şiir, Şemseddin Sivâsî, Menâkıbnâme.

Semseddin Sivâsî's The Menâkıb of Abdulvehhâb Gâzi

Abstract

In this article, we studied Menâkıbnâme's Semseddin Sivâsî. The article consist of two chapter. In the first chapter, we studied Menâkıbnâme's Semseddin Sivâsî. In the second chapter, the original text of Semseddin Sivâsî's Manâkıbnâme's Abdulvahhâb Gâzi has been given.

Key Words: Turkish Literature, Poem, Semseddin Sivâsî, Menâkıbnâme.

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

Sivas'ın manevî önderlerinden biri olarak kabul edilen ve Sivaslılar tarafından Hz. Peygamber'in sancaktarı olarak bilinen Abdülvehhâb Gâzi ile ilgili Sivaslı şairler tarafından kaleme alınmış üç menâkıbnâme tespit edilerek yayımlanmıştır. Bu menâkıbnâmeler yaşadıkları döneme göre Ahmed Hamdî (ö. 1730'dan sonra)¹, Numan Sabit (ö. 1768)² ve Ahmed Sûzî (ö. 1830)³ tarafından yazılmışlardır. Şemseddin Sivâsî'nin torunlarından olan Ahmed Sûzî, 89 beyitten oluşan menâkıbnâmesinin ilk beytinde "Nakl idüp Şems-i Sivâsî-yi azîz / İstimâi gelür ihvâna lezîz" ifadeleriyle Abdülvehhâb Gâzi ile ilgili büyük dedesi Şemseddin Sivâsî (ö.1597)'nin de bir menâkıbnâme yazmış olduğunu bildirmektedir. Şemseddin Sivâsî ile ilgili yapılan çalışmalarda, şairin böyle bir eseri olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır⁴.

Ahmed Sûzî'nin bahsettiğimiz beyti bizi yeni bir araştırmaya sevk etmiş, Şemseddin Sivâsî'nin eserleri içerisinde böyle bir menâkıbnâmeyi arama lüzumu hissettirmiştir. Yaptığımız taramalar sonucunda Süleymaniye Kütüphanesi Hüseyin Şemsi Güneren bölümünde⁵ bulunan 2 nolu mecmua içerisinde yk.145b-147a'da Şemseddin Sivâsî'nin Abdülvehhâb Gâzi'yi anlatan bir risalesi tarafımızdan tespit edilmiştir. Söz konusu mecmua şairin çok sayıda kitabını ihtiva eden 334 varaktan müteşekkil bir yazmadır. Şairin, mecmua içerisinde yer alan Nakd-i Hatır isimli eseri yk.145a'da sona ermekte ve 145b'de menâkıbnâme başlamaktadır. Eserin başında herhangi bir başlık yer almamaktadır. Yazar, Sivas'ta medfun bulunan velîlerden bahisle kitabı onların zikriyle sonlandırmak istediğini çünkü salihlerin anılması sırasında rahmetin inceğini

¹ Bkz. Alim Yıldız, "Ahmed Hamdî'nin Manzum Abdülvehhâb-ı Gâzî Menâkıbı", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2012, XVII/II, 73-88.

² Alim Yıldız, "Sarhatipzâde Ailesi Şairleri", Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatipzâdeler (ed. Alim Yıldız), Buruciye Yayınları, Sivas 2011, s. 94-97.

³ Alim Yıldız, Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri, CÜ Yayınları, Sivas 2011, s. 17-31.

⁴ Şemseddin Sivâsî ile ilgili bazı çalışmalar için bkz. Recep Toparlı, Şemseddin Sivâsî Divânı, Gurbet Yayınları Sivas 1984; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî (Hayatı, Eserleri) ve Mevlidi, İstanbul 1980 (Basılmamış Öğretim Üyeliği Tezi); Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî Gülşen-âbâd, İslâm Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul 1990; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikati, Eserleri", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2005, IX/2, s. 1-43; Hüseyin Akkaya, The Propet Solomon in Otoman Turkish Literature and the Suleymâniyye of Şemseddin Sivâsî Part I, Harvard University 1997; Hüseyin Akkaya, "Şemseddin Sivâsî'nin İrşâdü'l-avâm adlı mesnevîsi", Sivas 2003, CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, s. 1-30; Erol Çöm, Şemseddin-i Sivâsî'nin İbret-nümâ Adlı Mesnevîsi (İnceleme-Metin), TDV Yayınları, Ankara 2010; Birgül Toker, Şemseddin-i Sivâsî Mir'âtü'l-Ahlâk, TDV Yayınları, Ankara 2010.

⁵ Hüseyin Şemsi Güneren, Şemseddin Sivâsî'nin torunlarından olup, Sivas Halvetî dergâhının son şeyhidir. Süleymaniye Kütüphanesine bağışlanan kitaplar söz konusu dergâhta bulunan kitaplardır.

söyleyerek Abdülvehhâb Gâzi menâkıbını anlatmaktadır. 147a'da biten Abdülvehhâb Gâzi menâkıbından sonra 147b'de Sivas'ta medfun bulunan velîlerin sadece isimlerine yer verilmektedir. Bu isimler; Hoca İmam, Baba Çevgânî, Şeyh Çoban, Şeyh Erzurûmî, Yûsuf Halîfe, Şeyh Âdil, Ali Baba, Şeyh Şihâbüddîn ve Hacı Şahin'dir. 148a'da dua ile eser sona ermektedir. Burada müstensih olarak İbrahim bin Ugurlu ismi ile h. 1116 (m. 1703-1704) tarihi yer almaktadır.

Eser, Ahmed Sûzî'nin menâkıbnâmesiyle paralel bir anlatıma sahiptir. Gençliğinde Hz. Peygamber'e seferde ve hazerde hizmet eden Abdülvehhâb Gâzi, çeşitli seferlerde sancaktar olarak görevlendirilmiş ve bu hizmetlerinden dolayı Hz. Peygamber'in uzun ömürlü olması duasına mazhar olmuştur. Bir gün Hz. Peygamber ahabıyla otururken "Acâib-i sun'-ı Hudâ'dan gördüklerinizi anlatın" dediğinde Abdülvehhâb Rum diyarının ve ahalisinin güzelliklerinden bahsederek "nolaydı sultânım ol vilâyeti dâr'l-İslâm olaydı" demesi üzerine Hz. Peygamber o diyarın ümmetine nasip olması için dua etmiş ve hemen akabinde bu duasının kabul edildiği Cebrail tarafından kendisine bildirilmiştir. Bu müjdeyi ahabına bildirdiğinde hazır bulunanlar bundan mutlu olmuşlardır. Abdülvehhâb Gâzi'nin mecliste bulunanlardan herhangi birinin o zamana ulaşip ulaşmayacağını sorduğunda yine Cebrail tarafından soru soranın o döneme ulaşacağını bildirmiştir. Hz. Peygamber'den iki yüz yıl sonra Abdülvehhâb Malatya'ya gelerek Cafer isimli komutana Hz. Peygamber'in "umûr-ı dîn"e dair vasiyetini bildirmiş ve onunla birlikte savaflara katılmıştır. Sivas yakınlarında yaptıkları bir savafta Cafer, Ahmer isimli bir Rum komutanını yenmiş, Ahmer'in Müslüman olması üzerine Ahmed Turan⁶ ismini almış Ahmer'de Cafer'e Battal ismini koymuştur. Ahmed Turan ve Abdülvehhâb bir savafta Sivas'ın doğusunda bulunan Soğuk Çermik civarında şehid düşmüşlerdir. Ahmed Turan Soğuk Çermik'in üstünde bulunan bir kaya üzerine defnedilmiş, Abdülvehhâb'ın cenazesi ise nehre düşmüş ve sel vasıtasıyla Sivas civarına sürüklenmiş ve üzeri kumla kapanmıştır. Sivas'tan bir azizin rüyasına giren Abdülvehhâb, bedeninin oradan çıkarılmasını istemiş, o kişi de Abdülvehhâb'ın şehit düştüğü andaki gibi bozulmadan kalan cenazesini, işaret edilen yerden çıkararak nehrin üzerinde bulunan ve bugün Yukarı Tekke olarak bilinen yere defnetmiştir.

⁶ "Turan" kelimesi metinde "Turran" şeklinde şeddeli olarak yazılmıştır.

Bu menâkıbnâme, Abdülvehhâb Gâzi ile ilgili yazılan, tespit edebildiğimiz, ilk metindir. Makalenin girişinde bahsettiğimiz üç menâkıbnâme manzum iken bu mensurdur. Sadece Ahmed Sûzî'nin varlığından söz ettiği ve günümüze kadar bulunamayan bir metin olması yönüyle de önemlidir.

Her ne kadar eserde Şemseddin Sivâsî ismine rastlanmasa da Sivâsî dergâhında bulunan ve Şemseddin Sivâsî'nin Nakd-i Hâtır, Emr-i İlâhî, Gülşen-âbâd, Mevlid, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Menâkıb-ı Çâr-yâr-i Güzîn, Menâsik-i Hâc, Pendnâme, Umdetü'l-Edîb gibi birçok eserini ihtiva eden bir mecmua içinde yer alması ve Ahmed Sûzî'nin menâkıbnâmesi ile anlatım paralelliğine sahip olmasından dolayı bu metnin Şemseddin Sivâsî'ye ait olduğunu düşünüyoruz. Yaptığımız araştırmalarda başka bir nüshasına ulaşamadığımız bu eserin istinsah tarihi de (1703-1704) Şemseddin Sivâsî'ye aidiyeti konusundaki kanaatimizi pekiştirmektedir.

METİN

[145b] Ve bilgil mahrûse-i Sîvâs'ıñ kenârında evvelâ aşhâb-ı Rasûl'den şalla'llâhu 'aleyhi ve 'alâ aşhâbihî ve âlihî ecma'în 'Abdülvehhâb Gâzi ve refîkîhi fi'l-esfâr ve'l-meğâzi medfûndur ve kûbbe-i pür- envârları medâr-ı erbâb-ı hâcât ve mezâr-ı aşhâb-ı münâcât olmuşdur rağıya'llâhu 'anh ve kıddese sırruh ve bilgil ki sa'âdetle Rûm'a gelmelerinüñ sebebi 'alâ mâ vecedtü fi's-siyeri'l-'uhdeti 'ale'r-râvî budur ki cüvânlığı 'âleminde Rasûl-i ekreme şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem seferde ve hâzarda hîdmet idgelmiş idi ve üç def'a [146a] hâzret-i şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem 'ammereke'llâh yâ 'Abdülvehhâb diyü tûl-ı 'ömrle du'â kılmışlardı ve bir seriyye gönderdükde 'âlem-i nuşret-şî'âr ve fırsat-deyyârı kendü yed-i mübârekesiyle 'Abdülvehhâb'ıñ destine şunup du'âlar buyurmuşdı ve bir gün beşeriyet muktezâsıyla Hâzretüñ şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem mir'ât-ı mücellâlarında gubâr-ı gümûm vâkı' olup aşhâbdan huzzâra yarar 'acâib-i şun'-ı Hudâ'dan görmüş var ise söyleñ diyü buyurdıklarında hemân 'Abdülvehhâb kıyâma gelüp Yâ Rasûla'llâh seyâhatim zamânında Rûm'a varmışdum görürem bir iklîmdür ki cibâli pür-eşcâr ve ba'zısı zât-ı esmâr ve tecrî min hilâlühâ'l-enhâr virür mânend-i âb-ı hayât çeşmânı şîrîn ve evdiyelerde eşmeler gûyâ rimâli zerrîndür şahrâlarında murûcı mûrişü'l-ferah ve mezâri'i envâ'-ı zürû'dan dâfi'ül-harac bâğ ve bostânı eşnâf-ı mîveden meşhûn ve gülistânı şükûfe-i şettâdan gûn-â-gûn bahârı cinândan nişân ve harîfi hırmen-i ni'me'l-

elvân kurâları birbirine qarîb ve ma'mûr havâlîsi dürlü menâfî'ile ma'mûr ricâlden ahâlîsi muhibb-i ğurebâ ve nisâsı hüsnde münteha'l-kışsa ol vilâyetüñ şeâmet-i küfrden ğayri 'aybı yoğ diyü vaşf idüb nolaydı sultânım ol vilâyeti dâru'l-İslâm olaydı didüğünde Hazret-i şalla'llâhu 'aleyhi ve selem Yâ Rab ol vilâyeti ümmetime naşîb eyle diyü du'â idicek hemîn Cibrîl-i emîn nâzil olup Yâ Muhammed saña müjde olsun ki ol vilâyetleri senüñ ümmetiñe Hazret-i Hağ [146b] va'de buyurdu ve senden iki yüz yıl soñra Rûm şehirlerinden Malâtiyye şehrinde evlâduñuzdan Ca'fer nâm bir pehlivân zuhûr idüb vilâyet-i Rûm'da çok bilâd feth idicekdür didükde aşhâb şâd olup hemân 'Abdülvehhâb turub Yâ Rasûlallâh 'acabâ bu ğurûhdan ol zamâna irişür var mı ola diyicek Cibrîl-i emîn 'aleyhi's-selâm cevâb buyurdılar ki Yâ Rasûlallah senüñ ümmetüñden işbu sâil tûl-ı 'ömrle buyurduğuñ du'â berekâtında ol zamâna irecekdür ve anlarla ğazâlar kılacakdur ve ol Ca'fer'e bunlar ile vaşiyet irsâlîñüz hikmetdür didükde Hazret de şallallâhu 'aleyhi ve sellem Ca'fer'e umûr-ı dînden vaşiyetler buyurup Hazret-i risâlet-penâh devrinden iki yüz sene geçdükdü 'Abdülvehhâb vaşiyeti teslîm niyyetine şehir-i Malâtiyye'de Ca'fer'i kuvvet-i şebâbında pehlivanlık şadedinde bulup ve emâneti teslîm kılip min ba'd andan mufârağat itmeyüp bilâd-ı Rûm'da ğazâlar iderek maħrûse-i Sîvâs kurbunda vâķi' deyr-i Şemmâs üzerinde 'azîm kıtâl olup be-âħir Ca'fer kâfir pehlivanlarından Aħmer nâm pehlivan ile muşâra'a idüb ve Ca'fer ğâlib olup katl maħallinde iken hidâyet-i Rabbâniyye yâri olup Aħmer pehlivan şeref-i îmân ile müşerref olduğda ol pehlivan Ca'fer'iñ laķabın Bağtal urup Ca'fer de Aħmer'üñ adın Aħmed Turan ğomışlardı şimdi şöhretleri bu nâm ile olmuşdur ve Aħmed Turan ve 'Abdülvehhâb pehlivan ol ma'rekede bu ikisi [147a] şehîd düşüp Aħmed Turan Sîvâs'dan cânib-i şarğda beş mil miğdârı Şovuk Çermik dimekle meşhûr ılıcanuñ üstünde ğaya üzre medfûndur yezâr ve yeteberrek rahîmehu'llâh ve ğaddese sırrah Ammâ 'Abdülvehhâb Ğazî şehîd olduğdan soñra cism-i şerîfleri nehre düşüb ve seyl civâr-ı Sîvâs'a getirüb bir müddet mâşâallâh taht-ı rimâlde mestûr olduğdan soñra erbâb-ı küşûfdan bir 'azîz 'âlem-i mişâlde 'Abdülvehhâb Ğazî'ye mülâķî olup cismimüzi işbu seylde çıkar diyü işâret buyurdıklarında ol 'azîz de a'yânı cem' idüb maħall-i müşârün ileyhe hufr olduğda cism-i şerîfleri dem-i şehâdetde maħlûţ zuhûr itdükde cem'-i müslimîn bu keşfi 'ayn-ı kerâmet bilüp nehrüñ üstündeki ğayanuñ üzerine defn olunmuşdur ve ğubbe-i mübârekesi her ğarafdan müşâhededür

ve türbe-i mübâreklerinde bir mehâbet vardır ki zâ'irinden her kim görürse ihtizâz ve iķşî'râr üzre olur ve sâhalarında icâbât-ı da'avât şöhret bulmağın âvân-ı istiğâşe ve ezmân-ı istikâda 'âmme-i nâs anda çok eşer-i 'azîm müşâhede iderler rağıya'llâhu 'anh ve kıddise sırruh ve evşale ileynâ birreh.

Kaynakça

Akkaya, Hüseyin; "Şemseddin Sivâsî'nin İrşâdü'l-avâm adlı mesnevîsi", Sivas 2003, CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, s. 1-30.

Akkaya, Hüseyin; The Propet Solomon in Otoman Turkish Literature and the Suleymâniyye of Şemseddin Sivâsî Part I, Harvard University 1997.

Aksoy, Hasan; "Şemseddin Sivâsî (Hayatı, Eserleri) ve Mevlidi, İstanbul 1980 (Basılmamış Öğretim Üyeliği Tezi).

Aksoy, Hasan; Şemseddin Sivâsî Gülşen-âbâd, İslâm Medeniyeti Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

Aksoy, Hasan, "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2005, IX/2, s. 1-43

Çöm, Erol; Şemseddîn-i Sivâsî'nin İbret-nümâ Adlı Mesnevîsi (İnceleme-Metin), TDV Yayınları, Ankara 2010.

Toker, Birgül; Şemseddîn-i Sivâsî Mir'âtü'l-Ahlâk, TDV Yayınları, Ankara 2010.

Toparlı, Recep; Şemseddin Sivâsî Dîvânı, Gurbet Yayınları, Sivas 1984.

Yıldız, Alim; "Ahmed Hamdî'nin Manzum Abdülvehhâb-ı Gâzî Menâkıbı", CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas 2012, XVI/II, 73-88.

Yıldız, Alim; "Sarihatipzâde Ailesi Şairleri", Kültür Tarihimizde Sivasslı Bir Aile Sarihatipzâdelere (ed. Alim Yıldız), Buruciye Yayınları, Sivas 2011.

Yıldız, Alim; Ahmed Sûzî Hayatı ve Şiirleri, CÜ Yayınları, Sivas 2011.

DÜŞMANLARINA BİLE MERHAMETLİ MUHAMMED (SAV) (Savaşlar Çerçevesinde)*

Ünal KILIÇ**

Özet

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Resûlullah (sav), savaşlarda dahi 'Rahmet Peygamberi' olduğunu net bir şekilde dosta düşmana göstermiştir. Savaşta bile Rahmet sıfatından uzaklaşmayan, insanı bizatihi varlığı sebebiyle önemseyen Hz. Peygamber, düşmanları da olsa insanî kimliklerinden dolayı onlara karşı merhametini asla esirgememiştir.

Anahtar Kelimeler: Cihat, İslam ve savaş, Barış peygamberi, düşmanlarına karşı Hz. Muhammed'in Merhameti

Muhammad (S), Merciful Even to His Enemies (In the Context of His Wars)

Abstract

Sent as a mercy to the worlds Messenger of Allah (pbuh), even in war 'Prophet of Mercy' is clearly demonstrated on friends and foes. That even in war away from Mercy adjectives, because people care about the very existence Hz. Prophet enemies, albeit mercy towards them because of human identity has never spared.

Key Words: The holy war, Islam and war, The Prophet peace, against the enemies the forgiveness of Muhammad

* Bu makale Nisan 2013 tarihinde Konya'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" sempozyumunda sunulan tebliğden müzakereci Ahmet Önkal'ın müzakeresi dikkate alınarak üretilmiştir.

** Prof. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi.

Müslümanlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâmiyet'in güler ve güzel yüzünü bizzat hayatlarında tatbik etmek suretiyle aslında sertlik ve şiddet yanlısı olmadıklarını lisanı halleriyle ortaya koymaktadırlar. Bununla birlikte artık çağımızda Müslümanların Hz. Muhammed ve tebliğ ettiği dinin şiddet, terör vb. kavramlarla birlikte zikredilmesi karşısında suskunluklarını bozmaları, İslâm'ın gerçekte barış, esenlik, müsamaha, hoşgörü ve rahmet dini olduğunu kitle iletişim araçlarını ve teknolojik imkânları da kullanarak bıkmadan usanmadan en güzel yol ve yöntemlerle tekrar etmeleri gerekmektedir. Böylece İslâmiyet'in kılıç dini olduğu, teröristleri terör eylemlerinde bulunmaya teşvik ettiği yalanlarına dur denilebilecektir. Aksi halde Müslümanlar, kendilerinden -bırakın düşmanlarını- dostlarının bile çekindiği, ürktüğü ve endişelendiği kişiler olarak algılanılmaya başlanacaktır. Bu sebeple de özellikle Hz. Peygamber'in iştirak etmek durumunda kaldığı gazve ve seriyyelerin maksadının işgal ve istilalardan farklı olduğunu ifade etmek, bugün artık eskiye oranla daha fazla önem arz etmektedir. Aslında İslâm'ın barış, hoşgörü ve şiddetten uzak durmayı tercih ettiğini, İslâm Peygamberi'nin de sadece Müslümanlar için değil bütün insanlık için merhamet vesilesi olduğunu ispatlamak zor da değildir. Zira Hz. Peygamber'in 23 yıllık risâlet dönemi boyunca mecbur kalmadıkça asla savaşmayı tasvip etmediğine, kaçınılması mümkün olmayan durumlarda yüz yüze kaldığı fiili mücadele esnasında bile düşmanlarını savaştan vazgeçirmek, teslim zorlamak veya en az zayıyla onları etkisiz hale getirmek için azami derecede gayret sarf ettiğine dair tarihi kaynaklarda pek çok bilgi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in gazvelerini bu yönüyle yeniden incelediğimizde onun düşmanlarının onurlarını incitmeme hususunda ne kadar hassas davrandığına dair pek çok örnekle karşılaşmaktayız.

Özellikle Hz. Peygamber'in iştirak etmek durumunda kaldığı gazve ve seriyyelerin sebep ve sonuçları üzerinde yeniden durmak; söz konusu gazvelerin maksadının öldürerek imha etmek, ganimet kazanmak, toprak elde etmek, şan-şöhret sahibi olmak üzere yapılan işgal ve istilalardan farklı olduğunu ortaya koymak, bu gün artık eskiye oranla daha fazla önem arz etmektedir. Böyle yaparak makalemizin de hedefi olan İslâmiyet'in şiddet karşısındaki tutumunu, on dört asırlık mazisinde olduğu gibi bugün de insan onurunu, gururunu ve saygınlığını zedeleyecek uygulamalardan kaçındığını, kıtaları ve okyanusları aşarken zor kullanmak yerine hikmetli sözleri, güzel öğütleri, canı gönülden yapılan

ikramları, mütebessim çehreleri, karşılık beklemeden yapılan iyilikleri ön planda tuttuğunu ortaya koymak mümkün olacaktır.

İslâm dininin şiddeti emrettiği, bağlılarını sürekli bir biçimde savaştırmaya teşvik ettiği, Hz. Muhammed ve onun izinden giden devlet başkanlarının ellerinden kılıçlarını hiç eksik etmedikleri gibi ithamlarla sık sık karşılaşılmaktadır. Söz konusu türden ithamlar, sadece gayrimüslimler tarafından¹ değil, bazen de müslüman olmakla birlikte İslâmiyet’le ilgili yeterli derecede bilgi sahibi ol(a)mayan müslüman kimselerce de dile getirilmektedir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere müslümanlara yönelik olarak sürekli bir şekilde dile getirilen bu ithamlar, kamuoyu yönlendiricilerinin bilinçli ve planlı gayretleriyle öncelikle şüphelerin oluşmasına, bir süre sonra ise gerçekmiş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Diğer taraftan İslâmiyet’in şiddet yanlısı bir din olduğu tezi, zaman zaman çeşitli bölgelerde değişik isimlerle kendini gösteren ve adlarını bir vesile ile İslâmiyet’le ilişkilendiren grupların veya kişilerin gerçekleştirdikleri ve genellikle de masum insanları hedef olarak seçtikleri eylemler delil gösterilmek suretiyle desteklenmektedir.

Masum insanların kanını akıtmakta hiçbir kural ve sınır tanımayanların kendilerini İslâm ve müslümanlarla ilişkilendirmeleri, İslâm adına söz konusu eylemleri gerçekleştirdiklerini iddia etmeleri, İslâm’ı şiddet dini olarak göstermek isteyenlerin ekmeğine yağ sürmektedir. Basın ve yayın organlarında hemen her gün bu türden haberlere rastlayan insanlar da İslâmiyet’in gerçekten şiddeti teşvik ettiği, savaş, kavga ve çekişmeyi emrettiği zannına kapılmaktadırlar. Öyle ki böylesi bir kanaat, sadece gayrimüslimler arasında değil müslümanlar arasında bile gittikçe yaygınlaşmaktadır.

İslâm’ı şiddet dini olarak gösterenlerin bu görüşlerine delil olarak sundukları bir diğer husus da Hz. Peygamber ve onun izinden gidenlerin savaşmış olmalarıdır. Tarihen de sabittir ki Hz. Peygamber de diğer peygamberler gibi hayatta iken fiili mücadele ve savaşmak durumunda kalmıştır. Yaptığı bu savaşlarda insanlar ölmüş, maddî manevî bir takım kayıplar verilmiş veya verdirilmiştir. İşte bu tarihi realiteden hareketle

¹ Müsteşriklerin İslâmiyet’i savaş dini, Hz. Muhammed’i de kılıç peygamberi olarak kabul ettiklerine dair geniş bilgi için bkz., Karen Armstrong, *İslâm Peygamberinin Biyografisi, Hz. Muhammed*, çev., Selim Yeniçeri, İstanbul 2005, s.27, 47, 49; Uri Avara, “Muhammed’in Kılıcı”, <http://zope.gush-shalom.org/home/en>.

Allah Rasûlü'nü savaş peygamberi olarak göstermek isteyenler olmuş; o, elinden kılıcı hiç eksik etmeyen, sürekli olarak cepheden cepheye koşan bir kimse olarak nitelendirilmiştir.²

I- Hz. Peygamber'in Barışı Esas Alıp Savaşı Son Çare Olarak Görmesi

Kur'ân-ı Kerîm³ ve Hz. Peygamber'in hadislerinde İslâm'ın barış, hoşgörü, uzlaşma ve müsamaha dini olduğunu gösteren pek çok örnek mevcuttur. Hz. Peygamber, barış ve hoşgörüyü sadece hadisleriyle tavsiye etmekle yetinmemiş, Kur'ân ahlakı ile ahlaklanan bir kişi olarak bizzat kendi hayatında ve insanlarla muamelelerinde de bu anlayışa göre hareket ederek ümmetine ve insanlığa örnek olmuştur.

Barış, sevgi ve rahmet peygamberi olan Hz. Muhammed (sav), esasında savaştan ve savaşmaktan hoşlanmazdı. Nitekim o, İslâm'ın Mekke döneminde kendisine ve müslümanlara düşmanlık yapan, işkence eden ve şiddet uygulayanlara aynı yolla karşı çıkmamış, onlardan intikam alma yoluna gitmemiştir. Mekke döneminde nazil olan Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde⁴ Hz. Peygamber'e ve inananlara sürekli olarak sabır tavsiye edilmiştir. Müslümanlar, maruz kaldıkları işkencelerden şikâyet ettiklerinde Hz. Peygamber "Sabredin, zira ben savaşla emrolunmadım" buyurarak onlara sabırlı ve metin olmayı öğütlemiştir.⁵

Müslümanca yaşamının ve müslüman zihniyetinin esasını barış oluşturmaktadır. Müslüman barışmayı, barış içerisinde yaşamayı ve barışı yaşatmayı prensip olarak kabullenmiştir. Çünkü mensubu bulunduğu din ve bu dinin kendilerine sunduğu kimlik bunu gerektirir ve bunu ilham eder. Savaş ise ancak bir mecburiyet sonucu, yani başka türlü hareket etme imkânı olmadığında söz konusu olur. İslâm, tek tek şahıslara ve tüm insanlığa ruhî sükûnet ve zihnî saadet vermek üzere ve böylelikle

² Hz. Peygamber'le ilgili daha objektif görüşlere sahip batılı yazarlara da rastlanılmaktadır. Mesela bkz., Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev., Komisyon, İstanbul 1996, I, 140-147; Armstrong, s.57, 238; Uri Avaery, "Muhammed'in Kılıcı", <http://zope.gush-shalom.org/home/en>.

³ Barış ve diyalogu tavsiye eden ayetlerden bazıları için bkz., Nisâ 4/128; Enfâl 8/61-62; Muhammed 47/35.

⁴ Ahkaf 46/35; Müzzemmil 73/10; En'am 6/68; A'râf 7/199; Hicr 15/85; Necm 53/29; Nahl 16/110; Furkân 25/52.

⁵ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004, s.147-148.

de insanlar yeryüzünde barış ve huzur içerisinde yaşayabilsinler diye gelmiştir.⁶

Kur'ân-ı Kerîm başka topluluklarla ilişkilerde hep barışı esas kabul eder ve önceler. Kutsal Kitap'ta müslümanlara hitaben "hep birlikte barışa girmeleri" emredilmektedir.⁷ Bir insan, başkalarının yaşama hakkına saygı gösterdiği sürece, hiç kimseye onu öldürme izni verilmez. Beşer hayatına saygı göstermek doğru ve salih kişilerin özelliklerindedir.⁸ Öyle ki sebepsiz yere bir cana kıyanın tüm insanlığı öldürmüş gibi değerlendirileceği, bir canı kurtaranın da bütün insanlığın yaşamına vesile olmuş gibi değerlendirileceği ifade edilmiştir.⁹ Diğer taraftan Resûl-i Ekrem de insan canının kutsiyetini sık sık dile getirmiştir. Nitekim Veda Hutbesi'nde;

"...Sizin mallarımız ve canlarımız Rabbinize kavuşuncaya kadar tıpkı bu günün ve bu ayın kutsallığı gibi kutsaldır." buyurarak bu husustaki genel ve nihai yaklaşımını ifade etmiştir. Aynı şekilde o, büyük günahlar arasında Allah'a eş koştuktan başka haksız yere insan kanı akıtmayı da zikretmiştir.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şeriflerde cihad emredilmekte, cihada iştirak etmenin gerekliliği ve fazileti üzerinde durulmaktadır.¹⁰ Bir tarafta barışı esas alan, insanın canının kutsal olduğunu savunan bir din, diğer taraftan cihadı emretmektedir. Bu durum İslâm'ı bilmeyen veya dinimize düşmanca tavır takınanların nazarında bir çelişkidir. Bu düşüncelerdeki kimselere göre aslında İslâmiyet şiddeti emreden, kan akıtmayı mubah sayan bir dindir; müslümanların tarihleri savaşlardan ibaret olduğu gibi peygamberleri Hz. Muhammed de elinden kılıcını asla bırakmayan bir savaş peygamberidir.

II- İslâm'da Savaşa İzin Verilmesinin Nedenleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm tarihinde pek çok savaş olmuştur. Bu savaşlardan bir kısmı Hz. Peygamber döneminde, onun emri

⁶ Bunu vaat eden bir ayet için bkz., Mâide 5/ 15-16.

⁷ Bakara 2/208.

⁸ Furkân 25/68.

⁹ Mâide 5/32.

¹⁰ Cihadla ilgili ayet ve hadisler için bkz., M. Fuat Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "c-h-d" md.; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebeviyye*, "c-h-d" md.

ile hatta bizzat iştirakiyle gerçekleşmiştir. Barışı esas alan ve bağlılarına başlangıçta kendilerini korumak için bile olsa savaş izni vermeyen İslâmiyet, daha sonraki zamanlarda hangi sebeplerle savaşa izin vermiştir? İslâmiyet'in esas olarak barışı benimsemekle birlikte savaşa da ruhsat vermesinin sebeplerinin anlaşılması bakımından hangi nedenlerle cihadın meşru kılındığı ve insan kanının akıtılabileceği hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

Cihadın meşru kılınma gerekçelerine geçmeden önce şunu ifade etmekte yarar görüyoruz ki, "İslâm âlimlerine göre Medine'ye hicretten hemen sonraki ilk aylarda nâzil olan ve savaşa izin veren ilk âyet olarak kabul edilen¹¹ Hac Sûresi'nin 39. ayeti, cihad izni ile beraber bunun sebebini de gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yüce Rabbimiz bu âyette şöyle buyurmaktadır: " اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علي نصرهم لقدير = Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter." Görüldüğü üzere bu âyette cihada izin verilme sebebi olarak Müslümanlara savaş açılmış olması ve zulme uğramaları vurgulu bir şekilde ilgili hususun arka arkaya zikredilmesi yoluyla beyan buyurulmuştur."¹² Nitekim İslâm'ın harp politikasını ve cihad mefkûresini ortaya koyan bir âyet olarak değerlendirilebileceğimiz " وقتلوهم حتي لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله = Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!"¹³ âyeti de cihada izin verilmesinin ve cihadın farz kılınmasının asıl nedeni olarak Müslümanlar üzerindeki baskı ve şiddete son vermek ve Allah'ın dininin tüm insanlara ulaştırması yolundaki engelleri ortadan kaldırmak olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm'da cihad, bir saldırganlık, şuursuz bir imha ve istila hareketi olmayıp, prensip ve gaye yolunda son olarak başvurulacak bir çaredir. Zira İslâm, barış, güven, dirlik ve düzen isteyen ve bunları emreden bir dindir. Ancak bu güven, dirlik ve düzen, sulh yoluyla temin edilemezse, bekâ ve devam kanunları, müslümanları mücadeleye davet eder; artık bu

¹¹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ v. dğl., İstanbul 1985, V, 430

¹² Ahmet Önkal, "Prof. Dr. Ünal KILIÇ Tarafından Hazırlanan "Hz. Peygamber'in Düşmanlarının Onurlarını Korumadaki Hassasiyeti (Savaşlar Çerçevesinde)" Başlıklı Tebliği Üzerine Notlar" Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu, Konya 2013, s.1

¹³ Enfâl, 8/39; ayrıca bkz. el-Bakara, 2/193

noktada cihad; körü körüne bir dövüş, bir mukâtele değil, mukaddes bir insanlık vazifesidir.¹⁴

Çağdaş bir batılı yazarın da belirttiği gibi Hz. Peygamber, özellikle Hz. Musa ve Hz. İsa gibi bir devlet ortamında dünyaya gelmediği gibi peygamberlik vazifesini de başlangıçta devlet tarafından ortaya konulan ve teminat altına alınan hukuk kurallarının yürürlükte olduğu bir ortamda ifâ etme imkânına sahip değildi.¹⁵ Bu sebeple kendi can güvenliğinden başka müslümanların ve hatta müslüman olmamakla birlikte Medine vesikasına imza koyarak Medine Şehir Devleti'nin vatandaşlığını benimseyen herkesin can, mal, namus ve din güvenliği için gerektiği durumlarda kılıca müracaat etmek zorunda kalmıştır. Yani cihada izin verilen Medine döneminde, sadece kendi can güvenliği için değil, bütün Medinelilerin güvenliği için zaman zaman savaşmak zorunda kalmıştır.

Haksızlıklara engel olup adaleti temin etmeyi başlıca hedefleri arasına koyan Hz. Peygamber, öncelikle bu hedefini gerçekleştirebilmek için tatlı dille, ikna yöntemiyle ve dostane ilişkilerle hareket etmiş, ancak bütün bu yöntemlerin sonuçsuz kalması durumunda savaşmak zorunda kalmıştır.

İslâmiyet insan hakları ve din hürriyetini güvence altına almak için cihada izin vermiştir. Öyle ki, din hürriyeti ve insan haklarının korunması söz konusu olduğunda din ayrımı dahi yapılmamıştır. Bir başka ifadeyle Müslümanlar, sadece kendileriyle aynı dini yaşayanların hak ve hürriyetlerini korumamışlar, benzer şekilde diğer din müntesiplerinin de haklarına saygı göstermişler ve kendi sınırları içerisinde yaşayan herkesin haklarını korumaya gayret göstermişlerdir. Din, can, mal, namus ve nesil güvenliğini sağlama görevini en aslı vazifeleri arasında gören müslümanlar, bunların emniyeti için gerektiğinde savaşmakla emrolunmuşlardır.¹⁶

Sözleşmeleri yok sayarak taahhütlerini ihlal edenlere karşı ikna ve ikaz yöntemi ile bu tür davranışlara son vermeleri için uğraşılmış, ant-

¹⁴ Mustafa Fayda, *Halid b. Velid*, İstanbul 1990, s.298.

¹⁵ Armstrong, s.239-24, 243.

¹⁶ Bakara 2/190-193; Hacc 22/39-40; Nisâ 4/75.

laşmalarına bağlı kalmaları temin edilmeye çalışılmış, ancak olumlu bir netice alınamaması durumunda son çare olarak da savaşılmıştır.¹⁷

“Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dininize saldırırlarsa, küfrün önderlerine karşı savaşın. Çünkü onlar yeminleri olmayan adamlardır. (Onlara karşı savaşırsanız) umulur ki küfre son verirler.”¹⁸

III- İslâm’da Barışın Esas Oluşuna Dair Bazı Deliller

Yukarıdaki bölümlerde de ifade edildiği üzere İslâm’da asıl olan barıştır, savaş veya şiddet ise istisnadır ve sadece daha önce belirttiğimiz nedenler söz konusu olduğunda gündeme gelir. “Dinde zorlama yoktur”¹⁹ anlayışı Kur’ânî bir prensiptir ve bu ayet herhangi bir tefsir veya tevile ihtiyaç duyulmadan savaş, şiddet veya saldırı yerine barışın esas alınması gerektiğini ifade etmektedir.

Fethedilen yerlerdeki insanlar, müslüman olmak veya cizye ödemek şartıyla eski dinlerinde kalma hürriyetine ve her iki durumda da İslâm devleti hâkimiyet ve himayesi altında yaşama hakkına sahiptirler. Bu esas, Hz. Peygamber’in Tevbe sûresinin 29. ayetine dayanarak Tebuk Gazvesi sırasında uyguladığı cizye usulü örnek alınmak suretiyle ilk fetihlerden itibaren değişmeyen bir prensip halinde benimsenmiştir. Muharip gayrimüslimin (harbî) fiilen savaşı terk ederek İslâm Devleti’nin hükümranlığı kabul etmek anlamına gelen cizye vergisini ödemeyi kabul etmesi durumunda zimmî statüsüne dahil oluyordu. Zimmî olmak suretiyle ‘zarûrât-ı hamse’ denilen mal, can, nesil, namus ve din emniyeti İslâm Devleti, dolayısıyla da Müslümanlar tarafından emniyet altına alınıyordu. İslâm Devleti’ne tabi Müslümanlar gibi zimmîler de cizye vermekle her türlü tehditkarane saldırılardan emin hale geliyorlardı. Cizye ödemek şartıyla zimmî statüsüne girmeyi kabul edenlere din ve vicdan hürriyeti tanınıp mabetlerine dokunulmadığı gibi ibadetlerine de karışılmıyordu.

Müslümanlar fethettikleri yerlerde yaşayan insanları, daha öncekileri pek çok yerde yapıldığı gibi öldürme veya köleleştirme yoluna gitmemiş, müslüman olma veya olmama konusunda herhangi bir dayatmada

¹⁷ Armstrong, s.352.

¹⁸ Tevbe 9/12. Aynı şekilde bkz., Enfâl 8/58; Nahl 16/91-92. Müslim, “Cihâd”, V, 160. Cihada (fiili mücadeleye) hangi durumlarda izin verildiğine dair bkz., Ahmed Önkal, *Resûlullah’ın İslâm’a Davet Metodu*, Konya 1989, s.108-114.

¹⁹ Bakara 2/256; Yunus 10/99; Kehf 18/29.

bulunmaksızın kendilerine İslâm tebliği ulaştıktan sonra ileride ihtida edeceklerini ümid ederek ve bunu can u gönülden isteyerek onları zimmî statüsüne almayı aynı coğrafyada komşuluk ilişkileri içerisinde birlikte yaşamayı daha doğru ve insani bulmuşlardır.²⁰ Aslında bu tavrıyla Müslümanların geleceğe yatırım yaptıklarını da söylemek mümkündür. Zira savaş vaki olduğunda karşı cephede yer alanların öldürülmesi de savaşta kazanmak için belki bir yöntem olarak değerlendirilebilir, ancak şunu unutmamak gerekir ki ölü bir müşrik veya gayrimüslimin ileride Müslüman olması, İslâm saflarına iştirak etmesi ve Müslümanlara kardeş hale gelmesi imkân ve ihtimal dâhilinde değildir. Bu sebeple de müşrik de olsalar, düşmanca tavırlar içerisinde de bulunsalar Müslümanlar, hasımlarını etkisiz hale getirirken imha etmek veya öldürmek yerine ileride onların Müslüman olmaları ihtimalini göz önünde bulundurarak kendilerine zarar veremeyecek duruma getirmekle iktifa etmişlerdir. Bu yaklaşımla mücadeleye katılan Müslümanların hasımlarını etkisiz hale getirirken bile mümkün mertebe cana kıymamaya çalıştıkları söylenebilir.

On dört asırlık İslâm tarihinde zorla İslâm Dini'ne dahil edilen hiçbir milletin var olmaması da müslümanların dinlerini benimsetmek için kesinlikle şiddete başvurmadıklarının en büyük delilidir. İslâm'ın ilk yıllarında müslümanların kontrolüne geçen Kudüs, Mısır ve daha pek çok yerde, bugün hala hıristiyan, müsevî ve daha başka dine inanan insanların yaşamaları²¹, dinimizin barışı esas alması, savaşı, şiddeti ve bir fikri, düşünceyi ve inancı zorla benimsetmekten uzak durmasının en somut göstergesidir. Gerçi Müslümanların hâkim oldukları bölgelerde hiçbir kimseyi Müslüman olmaya zorlamamaları bazı kesimler tarafından "onların asıl maksatları zaten ganimet elde etmektir" şeklinde değerlendirmelere yol açmışsa da tarih böylesi bir iddiayı boşa çıkartacak pek çok uygulama ile doludur. Nitekim Hz. Peygamber'in gazvelerinden bazılarında ya hiç ganimet elde edilmemiş, bazılarında ise ele geçirilen ganimetler, Müslüman olmaları veya daha başka insani gerekçelerle eski sahiplerine iade edilmiştir.

²⁰ Mustafa Fayda, "Fetih", *DİA*, XII, 468.

²¹ Haçlı seferleriyle Kudüs'ü işgal eden Frenkler, şehirde tam anlamıyla bir katliam gerçekleştirmişlerdi, buna karşılık Kudüs'ü Haçlıların elinden kurtaran Selahaddin-i Eyyûbî burada hiç kimsenin kılına dokunmamış, şehir ahalisine tam anlamıyla dinsel özgürlük hakkı tanımıştır.

Pek çok din mensubu ehl-i kitab payesi verilerek onurlandırılmış, belirli haklara sahip toplum üyeleri arasına dâhil edilmişlerdir.²² Öyle ki bu paye ile yahudi, hristiyan ve hatta mecûsîlerle sâbîlerin bile müslümanlarla komşuluk, akrabalık ve vatandaşlık ilişkileri içerisine girebilmelerine zemin hazırlanmıştır. Onların kimlik ve kültürlerini muhafaza ederek yaşayabilmeleri için kendilerine has ibadetlerini yapabilmelerine, bunun için ibadethanelerinin varlıklarını devam ettirebilmelerine izin verilmiş, kimliklerinin devamı bakımından önemli olan kıyafetleri giymelerine ve kültürel faaliyetlerde bulunmalarına asla karşı çıkılmamıştır.

Aslında savaşlar esnasında bile İslâm hâkimiyetinin kabulü yeterli görülmüş, bunun bir göstergesi olan cizyeyi verenlerin can, mal ve din güvenlikleri bizzat devlet tarafından garanti altına alınmıştır. Müslümanlar savaş başlamadan önce düşmanlarına, cizye vermek suretiyle saldırılardan kurtulabilme imkânını sunmuşlardır.

Cihadın gayesi İslâm'a girmeyen veya müsülmanlara düşmanlık besleyenlerin şiddet kullanılarak müsülmanlaştırılmaları, aksi halde öldürülmeleri olsaydı cizye vererek canlarını kurtarmaları asla söz konusu olamazdı. Aynı şekilde İslâm'a karşı çıkan ve gayrimüslim olan herkesin savaş esnasında hedef alınması gerekirdi. Oysa tarihen de sabittir ki müsülman idareciler, dini inançları gereği, savaşlardan önce müsülman olmasalar bile kadınların, çocukların, yaşlıların ve düşmanlık etmek üzere harekete geçmeyenlerin kesinlikle öldürülmemelerini emretmişlerdir. Öyle ki, savaş halindeyken dahi fiilen savaşa katılmayan gayrimüslim kadınlara, din adamlarına, çocuklara, işiyle gücüyle meşgul olanlara, hatta savaş meydanından kaçanlara ve yaralılara dokunulmayacağı hükmü getirilmiş²³ ve İslâm tarihi boyunca bu doğrultuda hareket edilmiştir.

IV- Hz. Peygamber'in Savaşlarında Düşman Onurunu Koruma Yönündeki Hassasiyeti

Resûlullah, Medine'ye hicret ettikten sonra dokuzu fiilî mücadele ile neticelenen yirmi yedi gazveye iştirak etmiş, görevlendirdiği komutanlar vasıtasıyla da altmıştan fazla seriyye düzenlemiştir. Bu dönemde

²² Avnery, *Muhammed'in Kılıcı*, s.3.

²³ Yahya b. Adem, *Kitâbu'l-harâc*, s.48; Afzalu Rahman, s.430. Müslim'in Sahih'inde yer alan Hz. Peygamber'in savaş öncesi komutanlarına düşmanlarının onurlarını gözetmeleri konusundaki talimatı için bkz., "*cihâd*". V, 140.

tertip edilen gazve ve seriyyelerin toplamı takriben yüzü bulmakla birlikte sanılanın aksine bunların hepsinde çatışma olmadığı gibi çatışma olanlarda da öldürülen düşman sayısı 250, şehid düşen müslüman adedi ise yaklaşık olarak 150 civarındadır. Aynı dönemde 3 milyon km²lik bir alan müslümanların idaresine tabi hale gelmiştir. On yıllık bir sürede 3 milyon km²lik bir alan fethedilirken ölen ve şehid edilenlerin toplamı 400'ü geçmemiştir.²⁴ Aslında bu tablo Hz. Peygamber'in savaşlarda bile insan hayatına değer verdiğini, gereksiz yere hiçbir insanın öldürülmesine razı olmadığını, fetihleri savaştan ziyade ikna ederek, güzel sözle, Kur'an'ı Kerim okuyarak, barış ortamından istifade edip insanların gönüllerini kazanarak gerçekleştirdiğinin delilidir.

Resûl-i Ekrem savaşı çözümü için elinden geleni yapmış, düşmanlarını fiili mücadeleden vazgeçirmek için gayret sarf etmiştir. Onun bu doğrultudaki gayretleri neticesinde gerçekleştirdiği 27 gazveden sadece 9 tanesinde savaş olmuş diğerleri herhangi bir çatışma olmaksızın neticelendirilmiştir.

Bilindiği gibi İslâm Tarihi kaynaklarında Benî Kureyza gazvesinin akabinde infaz edilen Yahudi sayısı 400 ilâ 900 arasında değişen rakamlarla verilmiştir.²⁵ Hendek Harbi gibi çok kritik bir durumda Medine'nin içinde bulunan ve esasen Medine Vesikası'na göre savunmaya Müslümanların yanında iştirak etmesi gereken Yahudiler bunu yapmadıkları gibi şer ittifakı ile anlaşarak Hz. Peygamber'e ihanet edip Müslümanları arkadan vurmaya kalkıştıklarından tabir caizse Divan-ı Harb'in verdiği bir kararla hak ettikleri cezayı görmüşler ve hakemliğine başvurulmuş Sa'd b. Muâz tarafından kendi kitapları olan Tevrat'a uygun olarak verilen karar gereğince infaz edilmişlerdir.²⁶ Bu durumun "meskûtün anh" yani suskun kalarak geçştirilmesinin savunma psikozundan kaynaklandığı

²⁴ Geniş bilgi için bkz., Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 1981, s.20-21; Afzalu Rahman'a göre ölenlerin sayısı, 255'i Müslüman, 759'u gayrimüslimlerden olmak üzere toplam 759'dur., *Sîret Ansiklopedisi*, I, 621.

²⁵ Vâkıdî, *kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984, II, 517-518; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğl., Mısır 1955, III-IV, 241; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1988, IV, 122

²⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbahim, Beyrut tsz., II,571-592

akla gelebilirse de²⁷ esasen Hz. Peygamber'in uygulamalarında insan onuru açısından boynumuzu bükecek, başımızı eğecek hiç bir şey bulunmadığını ifade etmek isteriz. Zira bizim söz konusu rakama Benî Kureyza'dan öldürülenleri dahil etmememizin asıl gerekçesi bu hususta Peygamberimiz adına duyacağımız mahcubiyetten kaynaklanmamıştır. Biz savaş ortamında öldürülenlerin rakamları ile makalemizde bir hususa işaret etmek istedik, oysa Benî Kureyza kabilesinden ölenler savaş neticelendikten sonra işlemiş oldukları savaş suçu gereğince ve kendi kutsal kitapları olan Tevratın hükümlerine²⁸ göre verilen cezanın sonucu öldürülmüşlerdir. Dolayısıyla onların öldürülmesi Tevrat'a göre de hak ettikleri bir cezanın infazından ibarettir.

A- Savaş Öncesinde

Hz. Peygamber, savaşı çözümü sonuna kadar denemesine rağmen²⁹ savaş kaçınılmaz bir hal almışsa bu durumda da en az zayıf vererek ve verdirerek savaşı kazanmaya çalışmıştır. Kullandığı savaş teknikleriyle düşmanını teslim zorlamış, teslim olanlara iyi davranarak gönüllerini almıştır.

Özellikle süratli bir şekilde ve çoğu kere düşmanın beklemediği bir anda düşman üzerine varılmış, sefere çıkılmadan önce genellikle hedef gizli tutulmuş, hedefin bilinmemesi için gerekli titizlik gösterilmiştir. Öyle ki, sırf hedefin neresinin olduğunun bilinmemesi için sefer güzergâhı için ters rotalar izlenmiş, seferle ilgili istihbarat çalışmaları titizlikle sürdürülmüş ve elde edilen bilgiler başka kaynaklardan da teyit edilerek değerlendirilmiş ve ona göre yola devam edilmiştir.³⁰ Genellikle savaş için yerleşim alanlarının dışındaki yerler tercih edilmiş, böylece sivil halkın, savaşın yıkımından korunmasına çalışılmıştır. Öyleki mey-

²⁷ Önkal, "Prof. Dr. Ünal KILIÇ Tarafından Hazırlanan "Hz. Peygamber'in Düşmanlarının Onurlarını Korumadaki Hassasiyeti (Savaşlar Çerçevesinde)" Başlıklı Tebliği Üzerine Notlar" s.2-3

²⁸ Tesniye, XX, 13-14

²⁹ Hz. Peygamber, savaş öncesi muhataplarını mutlaka Müslüman olmaya veya anlaşmaya davet etmiştir. Bu konudaki hadis-i şerif için bkz., Müslim, "Cihâd", V, 140. Serahsî'nin de ifade ettiği gibi davet yapılmadan saldırı caiz değildir. Bkz., *Mebûsât*, İstanbul 1983, X, 30-31.

³⁰ Hz. Peygamber'in gazvelerini daha az zayıflıkla sonlandırmak için tatbik ettiği siyaset hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz., Ünal Kılıç, *Psikolojik Taktik Ölümsüz Zafer Mekke'nin Fethi*, İstanbul 2009.

dan savaşı ile sadece asker konumundaki kişilerin zararı söz konusu olmuştur. Meydan savaşı yapılacaksa önceden mevzi alınarak savaş için en uygun mekânda konuşlanılmış, su kuyularına yakın olmaya önem verilmiştir. Meydan savaşını bile adeta bir savunma savaşı haline getirebilecek tarzda müslüman askerlerin buldukları mevzilere taşlarla yığınak yapmaları, böylece saldırıya geçecek düşman askerlerine karşı hem kendilerini savunabilmek için bu taşları siper edinebilmeleri hem de gerektiğinde saldırıya geçen düşmanlarına karşı bu taşları atabilmelerine imkân verilmiştir.³¹

Hz. Peygamber, düşman saflarında gedik oluşturarak, ittifak halindeki müşrik kabileler arasındaki güveni sarsmış, onların birbirlerinden şüpheye düşerek savaş esnasında müslümanlara karşı fazla direnmelerini sağlamıştır.

Savaş kaçınılmaz olduğunda günümüzde psikolojik harp olarak da bilinen metotları kullanan Hz. Peygamber, müslüman mücahitlerin çok ve güçlü oldukları mesajını vererek düşman üzerinde psikolojik baskı kurmaya çalışmıştır. Böylece Resûlullah, düşmanlarına ‘bu kadar güçlü bir orduyla savaşmaya güç yetiremezsiniz, direnmek yerine teslim olun’ demeye çalışmış ve bunda da pek çok kere başarılı olmuştur.

Resûl-i Ekrem, düşmanlarının arasındaki ittifakları sona erdirmek için gerekli çalışmalarda bulunmuş, düşmanlarının üzerlerine onları bölükten sonra gitmiştir. Kuzeydeki Hayber ve diğer kabilelerle savaşmadan önce güneydeki Mekke ile Hudeybiye Antlaşması’nı gerçekleştirerek Hayber-Kureyş ittifakını sona erdirmiş, müttefiksiz kalan Hayber üzerine ancak bundan sonra sefer düzenleyerek onları etkisiz hale getirmeye çalışmıştır.

B- Savaş Esnasında

Aslında Hz. Peygamber’in, savaşlarla ilgili uygulamaları hususunda daha çok şey yazılabilir; Resûl-i Ekrem’in savaş esnasında insan kanı akıtmamak için aldığı tedbirlere, aradaki savaş haline rağmen insan haklarına ne derece dikkat etmeye çalıştığına dair hadis, siyer ve meğâzî kitaplarında pek çok bilgi vardır. Bununla birlikte şunu ifade edebiliriz ki Hz. Peygamber kendi ifadesiyle “hem ‘Rahmet Peygamberi’, hem ‘savaş

³¹ Peygamber (sav)’in savaş stratejisi için bkz., Afzalu Rahman, I, 510-511, 514-516; Ahmet Özel, “Muhammed (Savaş ve Ordu)”, *DİA*, XXX, 436-439.

peygamberi” olarak şartlar savaşmayı kaçınılmaz hale getirmişse devrin harp teknikleri ve materyallerini kullanarak düşmanına galip gelmeye çalışmış, ancak savaş esnasında her türlü gereksiz öldürme³², yaralama, kovalama, kısacası şiddetten azami derecede kaçınmıştır. Savaşı çözümleri sonuna kadar denemiş, savaş boyunca sergilediği şiddetten uzak durma hususundaki tavrıyla düşmanları üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Savaşın hemen akabindeki insani uygulamalarıyla da kısa süre önce kendisine karşı direnen, kılıç çeken binlerce insanın gönlünü kazanarak pek çoğunun birkaç gün içerisinde hidayete ermelerine vesile olmuştur. Nitekim Mekke’nin fethi için on bin kişilik bir kuvvetle şehre giren Hz. Peygamber, fetihten sadece iki hafta sonra gerçekleşen Huneyn Gazvesi’ne on iki bin kişiyle gitmiştir. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber fetihten hemen sonra gerçekleştirdiği icraatlarıyla Mekkelilerin sevgisini, itimadını ve saygısını kazanarak onların Müslüman olmalarını hatta Müslümanlarla birlikte savaşa katılmalarını sağlama başarısını gösterebilmiştir.

Savaşlarda çocuklara, kadınlara, yaşlı kimselere ve müslümanlara karşı mücadele içerisinde bulunmayanlara kesinlikle dokunulmamış, mağlubiyet sonrası kaçan düşman askerlerinin peşine düşülmesine de müsaade edilmemiştir.³³

Araplar, düşmanlarını yakaladıklarında ya bir yere bağlayarak onları oklarına hedef yapar veya kılıç darbeleriyle öldürürlerdi. Arapçada

³² Bedir savaşı münasebetiyle çok dikkat çeken bir savaş usulü vaz edilmiştir: “...ve onların her bir mafsalına vurunuz.” (Enfâl 8/12) Bu tarz savaş düşmanın kati bir ölüme sürüklenmesinden ziyade, onun uzun müddet rahatça savaşmasını önleyici bir tesir yapar, aynı zamanda göğüs göğüse yapılan çarpışmalarda, bu husus harbin maksat ve gayesine halel getirmeksizin mümkün olduğu kadar az kan dökülmesini temin eder. Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, s.83. Elbette savaşta düşmanı teslim etme veya öldürmeden etkisiz hale getirme imkanı kalmadığında, düşmanın müslümanın kendisini öldürmeme hususundaki hassasiyetine rağmen olanca taktik ve gayretiyle saldırganlığı sürdürmesi durumunda söz konusu tavrı değışecek, mümkün olan en kestirme yoldan savaşın galibiyetle neticelenmesi için gerekli tedbirler alınacaktır. Zira ayetin devamında bu doğrultuda bir emir yer almaktadır. Hz. Peygamber, “Öldürme konusunda insanların en affedicisi olanları Müslümanlardır” buyurarak savaşta bile olsa gereksiz yere insan öldürülmemesini tembihlemektedir. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 393; Ebû Dâvud, “*Cihâd*”, 149; Müslim, “*Cihâd*”, 3.

³³ Mevlana Şiblî Numanî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev., Yusuf Karaca, İstanbul 2010, I, 368. Hz. Peygamber’in savaş esnasında öldürülmemesini istediği kimselerle ilgili kati emirleri hakkında bkz., Buhârî, “*Cihâd*”, 147, 148; Müslim, “*Cihâd*”, 3, 7, 25, 26; Ebû Dâvud, “*Cihâd*”, 111.

'seber' denilen bu uygulamayı³⁴ Hz. Peygamber şiddetle menetmiştir. Bir keresinde Abdurrahman b. Hâlid bir savaşta bazı adamları esir almış ve bu şekilde öldürmüştü. Ebû Eyyûb el-Ensârî (ra) bunu işitince: "Hz. Peygamber'in bu şekilde adam öldürmeyi şiddetle menettiğini bizzat kendisinden dinledim. Allah'a yemin ederim ki tavuğu bile bu şekilde öldürmeyi doğru bulmuyorum" dedi. Abdurrahman bunun üzerine günahının bağışlanması için kefarete olarak dört köle âzâd etti.³⁵

Savaşlarda düşmanın ev, bağ, bahçe vb. mallarına genellikle dokunulmamış, sadece bağ-bahçelerin zarara uğratılacağı tehdidiyle düşman teslimine zorlanmıştır. Hz. Peygamber, savaş halindeyken bile düşmanlarının su ihtiyaçlarına karşılamalarına kesinlikle engel olmamıştır.

Hz. Peygamber'in ahlâkî ve bedîî manaları bulunan meşhur bir sözü vardır: "Allah her hususta güzellik ve iyilikle hareket etmenizi emretmektedir. O halde öldürürken bile en iyi ve en güzel tarzda öldürünüz."³⁶ Hz. Peygamberin savaş öncesinde orduda yer alan sahâbîlere bu doğrultuda emirler verdiği söylenebilir. Öldürmenin zalimâne ve lüzumsuz olanı açık ve kesin ifadelerle menedilmiştir. Meselâ, zaruret yokken kadın, çocuk, fiilen savaşa iştirak etmemiş aşçı, uşak ve benzeri kimseleri öldürmek gibi.³⁷

Düşmana merhametli ve insanca davranmaya çalışan Hz. Peygamber, savaşın yıkım ve dehşetini azaltmak ve onu daha insancıl kılmak için bütün gayretini göstermiştir. Savaş gerçeğine medeni ve insancıl kavramlarını kazandırması Hz. Muhammed'in insanlığa yaptığı en büyük katkılardan biridir. O, kadim ulusların kaba, barbar adet ve alışkanlıklarını³⁸ temizleyerek bunların yerine adil, iyiliğe yönlendirici ve evrensel kuralları yerleştirmiştir. Gerçekten o, savaşla ilgili uluslararası genel geçer kurallar koymuş ve savaşa modern uluslararası yaklaşım için gerekli esasları belirlemiştir.³⁹ Kavramsal ifadesiyle 'savaş hukuku' denilen esaslar ortaya konulmak suretiyle savaş esnasında bile savaşçıların gayrı

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, IV, 340; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1414/1994, VI, 490,

³⁵ Ebû Dâvud, "*Cihâd*", 119.

³⁶ Müslim, 34/57

³⁷ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s.83, 88.

³⁸ İslam öncesi savaş vahşet boyutlarında sürdürülen bir faaliyetti. Bu hususta bkz., Şiblî, s.356-357, 368.

³⁹ Afzalu Rahman, I, 420; Şiblî, I, 368-369.

insani tavırlardan, düşmanlarıyla mücadelede her türlü tecavüzkarâne tutumdan kaçınmaları gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁰

C- Savaş Sonrasında

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in öncülüğünde muzaffer çıktıkları savaşların sonrasında hâkim olarak giriş yaptıkları yerlere düşmanlarını yenmiş olmanın gurur ve şımarıklığıyla keyfi tavırlar sergileyerek değil ağırbaşlı, mütebessim ve mütevazı tavırlarla girmeye çalışmışlardır. Böylece fetihler esnasında taşkınlıklar yaşanmamış; ne kadınlara saldırı, ne yağmalama ne de gasp olayı olmuştur. Mesela Mekke'nin fethi esnasında Resûl-i Ekrem, etrafındaki muhacir ve ensârın meydana getirdiği ordu ile muzaffer ve azametli bir kumandan gibi değil; Allah'ın kendisine nasip eylediği bu feth-i mübîne hamd ve şükürler içerisinde, gözleri yaşlı bir halde devesinin boynuna eğilip şükür secdesi yaparcasına mütevazı bir şekilde⁴¹ Mescid-i Haram'a girmiş; Hacerü'l-Esved'i selamlayıp öpmüş, Kâbe'yi tavaf etmiştir.⁴²

Bu hareketi bile Hz. Peygamber'in gerçek maksadının ne olduğunun anlaşılması bakımından yeterli bir örnektir. O, kendisine türlü türlü eza ve cefa eden, ana vatanından zorla çıkmasına neden olan, ailesine, arkadaşlarına ve dindaşlarına zulmeden Kureyşlileri mağlup ederek şehirlerini ele geçirmişken sahâbîlerinin tekbir ve tehlil sedaları arasında kendisine lütuf olunan bu galibiyete şükrederek mütevazı bir şekilde Mescid-i Haram'a yönelmiştir. O, bu esnada yüce Allah'a hamd ve teşekkürden başka bir şey düşünmemiştir. Hatta böylesine bir galibiyet için haklı olarak çok sevinmiş olmasına rağmen Mekkeliler incinebilir endişesiyle ruhunun derinliklerinde hissettiği sevinci yüzüne aksettirmekten bile çekindiğini söyleyebiliriz.

Cahiliye geleneklerinden olan ve öldürülen düşman askerlerinin vücut organlarının kesilerek işkenceye tabi tutulması (müsle) geleneğine Hz. Peygamber aynıyla mukabelede bulunmak için bile olsa kesinlikle

⁴⁰ İslâm'ın savaş hukukuna dair getirdiği yenilikler için bkz., Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, XXXVI, 192-193.

⁴¹ Vâkıdî, *Kitabu'l-meğâzî*, thk., Marsden Jones, Beyrut 1984, II, 824; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980, IV, 24; Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, thk., en-Nümeysi, Beyrut 1420/1999, I, 384.

⁴² Fayda, *Halid b. Velid*, s.180.

izin vermemiştir.⁴³ Uhud Gazvesi'nde müsle uygulanarak ölü bedenleri kesip doğranulan pek çok sahâbî için üzülen Hz. Peygamber bir ara, "Ben de en az 30 kişiye müsle uygulayacağım" demişse de derhal nazil olan ayet⁴⁴ mucibince bundan vaz geçmiş ve bir daha asla böyle bir şeye teşebbüs etmemiş, sahâbîlerini de bu hususta sıkı sıkıya tembihlemiştir.⁴⁵ Böylece Hz. Peygamber tarafından mukabele bi'l-misl için dahi ölümlere müsle yapılması kesin olarak yasaklanmıştır.

Savaş meydanlarında kalan ölü ve yaralı düşman askerleri için gerekli insanî işlemler yapılmış, yaralılar tedavi edilmiş, ölümler ise defnedilmişlerdir.⁴⁶ Öyle ki Bedir Gazvesi'nden hemen sonra şehidlerin defni gerçekleştirilmiş, yorgun ve yaralı olmalarına rağmen sahâbîler Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda müşriklerin savaş meydanında bırakıp kaçtıkları ölümlerinin de defnini gerçekleştirmişlerdir. Böylece bir gayrimüslime ait bile olsa ölü bedenlerin yabancı hayvanlar tarafından parçalanmasına ya da açık alanda bozulmasına imkân verilmemiştir.

Diğer taraftan düşman tarafından öldürülenlerin cesetleri talep olması durumunda sahiplerine iade edilmiştir. İbn Hanbel'in naklettiği bir habere göre Hendek Gazvesi'nde karşı tarafa geçmek üzere taarruzda bulunan ve hendeğe düşen Nevfel b. Abdullah el-Mahzûmî, Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Müşrikler onun cesedi için on bin dirhem verme teklifinde bulunmuşlar, buna mukabil Hz. Peygamber ücret alınmadan iade edilmesini emretmiştir.⁴⁷

İslamiyetten öncek dönemlerde yaşayan Araplarda, savaş sırasında düşmanın malını yağmalamak genel bir alışkanlıktı. Özellikle yiyecek içeceğin bulunmadığı, maddi sıkıntıların çok olduğu durumlarda bu hareket bir hak olarak görülürdü. Hz. Peygamber bunu yasaklamıştır.

⁴³ Buhârî, "Cihâd", 149; Müslim, "Cihâd", 3; Ebû Dâvud, "Cihâd", 110; Hamidullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, s.90.

⁴⁴ Nahl 16/126. Nahl SûresiNin Mekki olmakla birlikte 121 ve sonrasındaki ayetlerin Medeni olduğuhususunda bkz., İbn Kesîr, Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri, çev., B.Karlığa-B. Çetiner, İstanbul 1985, IX, 4594-4595

⁴⁵ İbn Hişâm, III, 47-48.

⁴⁶ Buhârî, "Cihâd", 147, 148; Müslim, "Cihâd", 3; İbn Mâce, "Cihâd", 38. İbn Hişâm, I, 279; Hamidullah, İslâm Peygamberi, I, 71. Müşrik ölü sayısı çok olduğu için teker teker kazılan kabirlere değil toplu şekilde sığacakları bir çukura konulmuştur. Ümeyye b. Halef'in cesedi şiştiği ve yerinden taşınacak durumda olmadığı için olduğu yerde üzeri toprakla kapatılmıştır. İbn Hişâm, I, 279; Taberî, II, 155.

⁴⁷ İbn Hanbel, I, 271; Hamidullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, s.149.

Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde bir sahâbînin şöyle bir rivayeti vardır: "Katıldığımız bir savaşta çok büyük sıkıntılara maruz kaldık. Savaştan dönerken bölgedekilere ait koyun ve keçi sürüleriyle karşılaştık ve hepsini yağmaladık. Hz. Peygamber bunu haber alınca yanımıza geldi. Et pişiyor, kazanlar kaynıyordu. Resûlullah'ın elinde vay vardı. Kazanları devirdi ve bütün etler yere döküldü. Sonra; 'Soygunla elde edilen malın eti, leş etiyle aynıdır' buyurdu."⁴⁸ Böylece Hz. Peygamber, Allah tarafından cihad neticesi Müslümanlara helal olan ganimeti çapul ve yağmadan ayırmıştır.

İslâm öncesi dönemde bir kabile veya bir millet diğer bir millete hücum ettiği zaman bütün yolları keser, gelip geçenleri soyar, askerler her tarafa yayılarak yolları kapatırdı. Bu yüzden evlere gidiş-geliş zorlaşır, kervanların malları soyulurdu. Bu davranış öteden beri sürüp gelmekteydi. Müslümanların katıldığı savaşlarından birinde de buna benzer bir hareket söz konusu olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Böyle davrananların cihâd cihâd değildir" diyerek savaşın savaşanlar arasında gerçekleşmesi, savaşta yer almayanların, evlerinde barklarında kalan veya kendi işleriyle meşgul olan, silahsız insanlara ve onların mallarına zarar verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Cahiliye döneminin en büyük sorunu insanların çapul elde etmek için savaştan savaşa koşmalarıydı. Bu devirdeki savaşların başta gelen sebebi de buydu. İslâm döneminde de bu caizdir sanıldı. Bunu ıslah etmek için Hz. Peygamber büyük bir gayret sarf etti. Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde, bir kişinin Hz. Peygambere şöyle sorduğu anlatılıyor:

"'Bir adam Allah yolunda cihâd etmek istiyor, bir taraftan da bir dünyalık ele geçirmek istiyor, ne buyurursunuz?' deyince, Hz. Peygamber: 'O, hiç bir ecir ve mükâfata nâil olamaz' buyurdu..."⁴⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de, ganimet malı hakkında, "dünya meta" ifadesi kullanılmakta ve ona düşkünlük kötülenmektedir. Nitekim Uhud savaşında, ganimet malına düşkünlükten dolayı bazı insanların düşmanla savaşı bırakıp ganimet peşine düşerek müslümanların yenilgisine sebep olması üzerine şu âyet indi:

⁴⁸ Ebû Dâvud, "*Cihâd*", 20.

⁴⁹ Ebû Dâvud, Ebû Dâvud, "*Cihâd*", 24. Ayrıca bkz., Şiblî, I, 372.

"Sizlerden bazıları dünyayı istiyordu, bazıları da ahireti." (Al-i İmrân, 3/152)

Hz. Peygamber hemen her fırsatta cihadı işgalden, ganimeti yağmadan ayırt etmek üzere tembihlerde bulunuyordu. Adamın biri Hz. Peygamber (sav)'e: "Kimi ganimet elde etmek için, kimi şöret elde etmek için, kimi kahramanlık gösterisi için cihâd etmektedir. Kimin cihâdı Allah yolunda kabul edilecektir?" diye sorunca, Hz. Peygamber (sav):

"Kim, Allah'ın buyruğu her tarafa yayılsın ve O'nun dini her tarafa hakim olsun diye savaşırsa" diye cevap verdi.⁵⁰

Hz. Peygamber'in bu doğrultudaki gayretleri neticesinde, ganimet malına olan düşkünlük gönüllerden silindi ve cihâddan maksat sadece, Allah yolunda savaşmak ve Allah kelâmının yükseltilmesi olarak kaldı (İlâ-yi Kelimetullah). Buna bağlı olarak Hz. Peygamber, gazvelerinde zaman zaman ganimet almışsa da çoğu kere elde edilen ganimetler sahiplerine iade edilmiş veya hakları olduğu halde ganimetten feragat ederek sahâbîlerine ganimetin gaye değil sadece bir netice olduğunu, bunun da ön planda tutulmaması gerektiğini uygulamalı olarak göstermiştir.

Gerek siyer ve meğâzî yazarları gerekse İslam hukukçularının çoğunluğuna göre Hz. Peygamber Mekke'yi savaşarak fethetmiştir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem fethi takiben kutsal şehirde, kesinlikle savaşla fethedilmiş muamelesi uygulamamış, insanların köleleştirmedeği gibi menkul ve gayr-ı menkullerini de ganimet olarak ilgililere paylaşmamıştır.⁵¹ Böylesi bir tasarrufta, onun şahsi yetkisini kullanmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁵²

⁵⁰ Buhârî, "İlim", 45, "Cihâd", 15; Müslim, "İmâret", 150,151; Ebû Dâvud, "Cihâd", 24; İbn Mâce, "Cihâd", 13. Bu olayla ilgili geniş bilgi için bkz., Şiblî, s.372.

⁵¹ Fetihten sonra Mekke'den ganimet almadığı zengin Mekkelilerden borç para alınarak şehirdeki ihtiyaç sahiplerine dağıtılmış, Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetlerin bir kısmıyla da söz konusu borçlar ödenmiştir. Geniş bilgi için bkz., Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk., S.Zekkâr-R.Ziriklî, Beyrut 1417/1996, I, 460; Makrizî, I, 400; Şamî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk., F. M. Şeltut ve ark., Kahire 1413/1992, V, 385.

⁵² Taberî'ye göre anveten yani savaşla fethedildiği için Mekke fey, ahali ise esir statüsünde idi, ancak Hz. Peygamber, Kâbe'nin avlusunda iken yaptığı ilk konuşmasında, "...Gidiniz, hepiniz serbestsiniz..." diyerek mülkiyeti (rakabesi) elinde olan köleleri azâd etmiştir. Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire ty. (de Goege neşrinden), II, 337. Benzer görüşler için bkz., İbn Hanbel, *Müsned*, I, 253; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, Beyrut ty, II, 103-104.

Diğer taraftan Resûlullah Mekke'den ganimet almadığı gibi daha önce bu şehirden hicrete zorlanan ve Medine'ye geçerek muhacir unvanını alan sahâbîlerin Mekke'de bırakmak zorunda kaldıkları mal ve eşyalarını geri almalarına, terk ettikleri evlerine tekrar yerleşmelerine de müsaade etmemiştir.⁵³ Hz. Peygamber'in hakkının olmasına rağmen el konulan evinde kalmamasında, onun böyle bir yol izlemesi durumunda bütün müslümanların Mekke'de terk ettikleri mallarını ele geçirmek için bir gayret içerisine girecekleri, bundan dolayı da fetih sonrası sağlanmak istenilen huzur ve güven ortamının zedeleneceği ve Mekke'de karışıklığa yol açabileceğinden duyduğu endişelerin etkili olduğunu düşünüyoruz.

Ortaçağda hem doğuda, hem de batıda savaş esirleriyle ilgili herhangi bir hukuki düzenleme yoktu. Esirler genellikle muzaffer tarafça köle edinilip kötü muameleye tâbi tutulurlardı. İnsanın gaddarlık tarihi, eğlence için esirleri aslanlar önüne atan Romalılar devrinde ayyuka çıkmıştı. Savaş esirlerinin durumu her yerde acıklı idi. Savaş esirlerinin kıymetini yücelten ve onlara hak ettikleri şekilde insanca muamelede bulunan sevgili Peygamberimizdir.

İnsan onuruna yakışır tarzda muameleyi sadece Müslümanlarla sınırlandırmayan Hz. Peygamber savaş esirlerine de onurlarına uygun tarzda muamelede bulunmuştur. Savaş esirlerini öldürmek yahut herhangi bir tarzda kötü muamelede bulunmak kesinlikle yasaklanmıştır. *"Hakîr düşen topluluğun saygınlığına hürmet gösterin."* Buyurarak esirlerin onurlarını incitecek davranışlardan kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, 'Esir düşen kadının çocuğundan, akrabaların da diğer yakınlarından ayrılması gerektiğini' söylemiştir.⁵⁴

Resûlullah sahâbîlerine devamlı olarak tutsaklara karşı merhametli ve cömert olmalarını öğütlemiştir. Müslümanlara Mekke'de on üç yıl boyunca baskı ve zulüm uygulayan, onları yurtlarından ayrılmaya zorlayan Mekkeliler, Bedir savaşı sonrası esir olarak Medine'ye getirildiğinde, Resûlullah ashabına esirlere karşı müşfik olmalarını ve cömert davranmalarını emretti. Ashabı da onun sözlerine itaat etmişlerdir. Medine'de hapishane yoktu, tutsaklar salınana kadar müminler arasında dağıtıldı. Müminler tutsaklara son derece merhametli ve muhabbetli davrandılar. Onlara kendilerinininkinden daha iyi yiyecekler verdiler; kendilerine ve

⁵³ İbn Sa'd, II, 137; Ezrâkî, I, 161.

⁵⁴ Ebû Dâvud, "Cihâd", 123.

ailelerine sağladıklarından daha fazla rahatlık sağladılar. Kendileri hurma yerken, onları münasip yemeklerle beslediler.

Kur'ân-ı Kerîm'de savaş esirlerinin salıverilmesiyle ilgili açık emirler vardır: "Esirler için bağı sımsıkı tuttuktan sonra da ya bir lütuf olarak (onları bırakın), ya da bir fidye (karşılığı salıverin.). Harp ağırlıklarını bırakıncaya (savaş sona erinceye) kadar (böyle yapın.)"⁵⁵ Bu ayete göre savaş esirleri ya bir lütuf olarak karşılıksız, ya da fidye aldıktan sonra serbest bırakılırlar. Resûlullah hayatı boyunca Kur'ân'ın bu emri doğrultusunda hareket etmiştir. Kendi komutası yahut ashabının komutası altında düzenlenen seferlerin büyük bir kısmında tutsak almaktan kaçınmış ve sadece askerî harekâtı ile ülkede barış ve düzeni teminat altına almak için çalışmıştır. Düşmanın kaçtığı veya mukavemet göstermediği durumlarda, Resûlullah onları esir almak yahut öldürmek amacıyla peşlerinden gitmemiştir.⁵⁶

Bununla beraber, herhangi bir savaşta müslümanlar tarafından savaş esirleri alınacak olsa, Resûlullah payına düşenleri salıverirdi. Diğer müminler de ona uymak için kendi paylarına düşen esirleri serbest bırakırlardı. Mesela Huneyn Savaşı'nda Hevâzin kabilesinden altı bin tutsak alınmış, fakat bunlardan bir heyet merhamet için Peygamber (sav)'e başvurduklarında o, payına düşenleri serbest bırakmış ve bunu halka ilan ettirmiştir. İlanı duyan sahâbiler de hisselerine düşen esirleri karşılıksız salıvermişlerdir.

Kölelik İslâm'ın getirdiği bir sistem olmayıp yürürlükte bulunduğu bir uygulamadır. Dönemin şartları gereği köleliğin ortadan kaldırılması mümkün olmadığı için Hz. Peygamber kölelikle ilgili olarak realist bir tavır takınmış, kaldırması mümkün olmayan bu sistemi ıslah etmek için uğraşmıştır. Resûlullah müminlerden yiyecek, giyecek ve barınak hususlarında kölelerine kendileriyle eşit muamele etmelerini istemiştir. Ebû Zerr (ra)'in rivayetine göre Resûlullah "Allah kardeşlerinizi sizin idareniz altına koymuştur. Öyleyse, kim kardeşlerinin idarecisi kılınırsa onlara kendi yediğinden yedirsin, kendi giydiğinden giydirsin. Onlara güçlerinin yeteceğinden fazlasını teklif etmesin. Eğer ağır bir iş yaptırıcaksa kendisi de yardım etsin." buyurdu.

⁵⁵ Muhammed 47/4.

⁵⁶ Afzalu Rahman, I, 430.

Diğer taraftan Hz. Peygamber savaş öncesinde teslim olanlara, işleriyle güçleriyle meşgul olup Müslümanlara kılıç çekmeyenlere kesinlikle dokunulmayacağı vaadinde bulunmuş, zafer sonrasında da bu sözüne sonuna kadar sadakat göstermiştir. Çoğunlukla mağlup düşmanlarını genel bir afla bağışlamış, onları öldürmek veya köleleştirmek yerine gönüllerini kazanacak adımlar atmıştır. Onun bu adımları kısa zamanda semerelerini vermiş, taş kalpler bir anda yumuşamış ve böylesine affedicilik düşmanlarının hidayete ermesinde etkili olmuştur. Öyle ki galibiyet sonrası mağlup bölge ahalisinin üzerine sayıları yüzleri veya binleri bulan Müslüman askerler bırakılmamış, onların harekete geçerek Müslümanların hâkimiyetine son vermelerinden endişe duyulmaksızın bölgeden uzaklaştırılmıştır. Böylece galibiyet sonrası sergilenen güzelliklerle insanların kalpleri fethedilmiş, onların Müslümanlarla ilişkileri kılıç zoruna dayanan bir bağlılık yerine gönülden olmuştur.

Sonuç

“Ben rahmet peygamberiyim, ben harp peygamberiyim” şeklindeki hadisiyle Hz. Peygamber (sav) savaşın, kendisinden vazgeçilmesi mümkün olmayan bir ‘kötü gerek’ olduğu ve asla kendine menfaat sağlamak gayesiyle harbe tutuşmadığını, olan savaşların ise, tamamen karşı tarafta bulunan hasımlarının arzu ve istekleriyle çıktığını ifade etmektedir. Bu duruma göre onun giriştiği savaşlarda gözetilen gaye, düşmanı itaat altına almak ve onun bozuk mantık ve muhakemesini doğrultup düzeltmekti; asla onun kökünü kazıyıp yok etmek değildi. Resûlullah (sav) kan akıtma maksadına dayanan bir harp değil, psikolojik bir harp yapmayı tercih ediyordu. Tam gerektiği an ve yerde merhametli ve şefkatli davranmasını bilmiş ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan şu ayetteki (Fussilet 41/34) prensibe göre hareket etmiştir: “İyilik (hasenat) ve kötülük (seyyiât) bir düzeyde değildir. Sen kötülüğü en güzel şekilde sav!”⁵⁷ Böylece âlemlere rahmet olarak gönderilen Resûlullah, savaşlarda dahi ‘Rahmet Peygamberi’ olduğunu net bir şekilde dosta düşmana göstermiştir. Savaşta bile Rahmet sıfatından uzaklaşmayan, insanı bizatihi varlığı sebebiyle önemseyen Hz. Peygamber, düşmanları da olsa insanî kimliklerinden dolayı onlara karşı merhametini asla esirgememiştir.

⁵⁷ Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, s.258.

Kaynakça

- Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev., Komisyon, İstanbul 1996.
- Ahmet Önkal, "Prof. Dr. Ünal Kılıç Tarafından Hazırlanan "Hz. Peygamber'in Düşmanlarının Onurlarını Korumadaki Hassasiyeti (Savaşlar Çerçevesinde)" Başlıklı Tebliği Üzerine Notlar" Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu, Konya 2013.
- Ahmet Özel, "Muhammed (Savaş ve Ordu)", *DİA*, XXX, 436-439.
- Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, XXXVI, 192-193.
- Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk., S.Zekkâr-R.Zirikî, Beyrut 1417/1996.
- Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, İbn Hanbel, Ebû Davud: İlgili Hadis Kitapları.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd., Mısır 1955.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk., M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1401/1980.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1988.
- İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, çev., B.Karlığa-B. Çetiner, İstanbul 1985.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ vd., İstanbul 1985.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.
- İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, Beyrut ty .
- İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004.
- Karen Armstrong, *İslâm Peygamberinin Biyografisi*, Hz. Muhammed, çev., Selim Yeniçeri, İstanbul 2005.
- M. Fuat Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, "c-h-d" md.
- Komisyon, *el-Mu'cemü'l-müfehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebeviyye*, "c-h-d" md.
- Makrizî, *İmtâu'l-esmâ*, thk., en-Nümeysî, Beyrut 1420/1999.
- Mevlana Şiblî Numanî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev., Yusuf Karaca, İstanbul 2010.

- Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 1981.
- Mustafa Fayda, "Fetih", *DİA*, XII, 468.
- Mustafa Fayda, *Halid b. Velid*, İstanbul 1990.
- Serahsî, *Mebûât*, İstanbul 1983.
- Şamî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk., F. M. Şeltut ve ark., Kahire 1413/1992.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire ty. (de Goerge neşrinden).
- Tevrat "Tesniye", XX, 13-14.
- Uri Avaery, "Muhammed'in Kılıcı", <http://zope.gush-shalom.org/home/en>.
- Ünal Kılıç, *Psikolojik Taktik Ölümsüz Zafer Mekke'nin Fethi*, İstanbul 2009.
- Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitabu'l-meğâzî*, thk., Marsden Jones, Beyrut 1984.
- ez-ZEBÎDÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (h.1205), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1414/1994.

YÜZ YILLIK BİR NOTA DEFTERİNDE GİRİFTZEN ASIM BEY'İN İSTİKLAL MARŞI

Erol BAŞARA*

Özet

Bu çalışmada, Giriftzen Asım Bey'in İstiklal Marşı ve marşın yer aldığı nota defteri¹, müzik dünyasına tanıtılmıştır. Defterden, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ülkemizdeki bando repertuarının bir kısmı hakkında bilgi edinmek mümkündür. Kime veya hangi kuruma ait olduğunu belirleyemediğimiz yüz yıllık bu nota defteri, içerik itibarıyla bando kurumlarının, araştırmacıların ve bestecilerin ilgisini çekebilir.

Anahtar Kelimeler: Nota defteri, İstiklal Marşı, Giriftzen Asım Bey

Turkish National Anthem by Giriftzen Asım Bey in a Hundred Years Old Music Book

Abstract

In this study, The Turkish National Anthem by Giriftzen Asım Bey and the music book including this anthem is introduced to the world of music. From the book, it is possible to get information about the marching band repertoire of Turkey in the first quarter of 20th century. This one hundred years old book, which is not identified who or which institution it belongs to, can be interesting for the marching bands, researchers and composers, as of its content.

Key Words: Music book, Turkish National Anthem, Giriftzen Asım Bey

* Doç., Cumhuriyet Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı Müdürü

¹ Şahsî kitaplığımızda bulunan defteri:

<http://www.cumhuriyet.edu.tr/fakulte.php?cubid=z8Tg4tTp19Toyemypp6cx9vl0uHZ3Nlnpp8=&Dil=> adresinde araştırmacıların istifadesine sunduk. Defterin taranıp dijital ortama konulmasını sağlayan Şahin Çirkin, Hilmi Özyazıcı, Turan Bulut ve Mustafa Bıçakçı'ya ve bu çalışmada üstün Osmanlıca bilgilerinden yararlandığım İlahiyat Fakültesi memurlarından hattat Cafer Kelkit ve Tarih Bölümü Arş. Gör. Hilmi Arıç'a teşekkür ederim. E.B.

GİRİŞ

Edvar ve güfte mecmualarının yanında geçmişten intikal eden müzik dergileri ve nota defterleri, müzik araştırmalarında önemli kaynaklardandır. Bu çalışmada, önemli olduğuna inandığımız bir kaynak (bir nota defteri) tanıtılıp, bu kaynaktan rastladığımız (bugüne kadar notası bulunamayan) Asım Bey'in İstiklal marşı müzik dünyasına sunulmakta ve bazı tespitler yapılmaktadır. Yazımızın başında, çalışmaya esas olan defterin tanıtımını şöyle özetleyebiliriz:

Şahsî kitaplığımızdaki kapağı olmayan defter², doğrudan bando sazlarının ses sahaları ve nota değerleri ile başlamaktadır. Osmanlıca (son sayfalarda bazı başlıklar Latin harfleri ile) yazılmış büyük boy bu defter, bir bando görevlisinin veya bir bando teşkilatının meşk defteri olmalıdır. Bu düşüncemizi destekleyen verilerden biri de, başlangıç sayfalarındaki bilgilere ilaveten defterde otuz beş adet marşın yer alışıdır.

Tamamı 343 sayfa olan defter (138, 139. sayfalar ile 163-176. sayfalar arası kayıp), dönemin nota şekilleri ve akış işaretleriyle³ yazılmıştır. 266. sayfasına kadar Osmanlıca rakamlarla numaralandırılmış bu nota defteri, Osmanlıca kitap ve defterlerin aksine sağdan sola açılmaktadır.

DEFTERİN TARİH VE İÇERİĞİ

Defterin 6. sayfasında, "Sabâ üzere taksîm, gayet ağır çalınacaktır, fî 9 Teşrîn-i sâni 326, (Kasım 1910-1911). Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih, Alay 28 Mûsikî" ibâresi var. Rastladığımız bir diğer tarih de, defterin 271, 272. sayfalarındaki Asım Bey'in İstiklal Marşı notasında görüleceği gibi 1340 Kânun-i sâni (Ocak-1924).Marşın yazıcısı ise yine Ahmed Salih. Bu

² 1990 kışında Sivas'ın tanınmış kültür simâlarından, bir müddet sahaflıkla da uğraşmış bir zât, Üniversitede ziyaretimize geldi. Biraz sohbetten sonra: "Nereden aldığımı sormaman şartıyla bu nota defterini sana veriyorum" diyerek ziyaretini bitirdi. Defteri 2-3 sayfa karıştırdıktan sonra bir kenara bıraktık. Bu "kenara bırakış"tan 24 yıl sonra, 2014 yılı bahar dönemi son Yüksek Lisans dersinde, aniden zuhur eden bir düşünceyle, öğrencimiz olan Sivas 5.P.Eğt. Tug. Bando Komutanı Ütğm. Ercan Acar'a, yıllar boyu kitaplığımızda duran bu defterden bahsetme gereği duyduk. Defteri incelerken, gördüğümüz bazı marşların bando repertuarında olmadığını Sn. Acar'dan öğrendik. 2008'de yayınlanan bir makalede bahsettiğimiz İsmail Hakkı Bey'in Kur'a Marşı'nın varyantı denilebilecek "çok sesli" hali de (bazı yerleri ve aralıkları çok farklı ve bir ton yukardan yazılmış olarak) defterin 36-37. sayfalarında gözümüze çarptıktan sonra, kendimizi, defteri dikkatlice incelemeye mecbur hissedip çalışmaya başladık.

³ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Toker, Hikmet. Aydemir, Murat, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mâbeyn-i Hümayûn Evrakları Dosya Tasnifinde Bulunan İki Saz Eseri*, Rast Müzikoloji Dergisi, Cilt.1, Sayı 1,s:120.129.130

tarikh, marşın besteleniş değil deftere yazılış tarihidir. Çünkü Zeki Sarıhan'ın bildirdiğine göre, İstiklal Marşı beste yarışmasına müracaat, 1921 Mayıs sonunda bitmektedir⁴ ve Asım Bey aşağıda görüleceği üzere beste yarışması katılımcıları arasındadır. Defterin 297. sayfasında 1 Teşrin-i evvel 27 (defterdeki sıra ve Teşrin-i evvel adının 1945'e kadar kullanıldığı dikkate alındığında bu tarih miladî 1927'dir), 325. sayfasında bugünkü rakamlarla 15.8.33, 329. sayfasında 21.8.933, 337. sayfasında ise yine bugünkü yazılımla 05.02.1934 tarihi var. Bu tarihler defterin 23-24 yıl boyunca yazılıp kullanıldığını net bir şekilde bize bildirmektedir. Tarih itibarıyla ancak bu bilgileri verebileceğimiz defterin büyük kısmının Ahmet Salih tarafından yazıldığı, yazı karakterinden bellidir.

Defterde, TRT ve Türk Müzik Kültürünün Hafızası Nota Arşivi'nde (www.devletkorosu.com) bulunmayan marş (sözlü ve çalgısal), şarkı, türkü, kanto ve taksîm örneklerinin yanında, dönemin anlayışına ışık tutabilecek çok seslendirilmiş türkü, şarkı ve oyun havaları mevcuttur.⁵ Defterdeki taksîmler (Sabâ, Hicaz ve Rast) Türk Müzik tarihinde notaya alınan ender taksim örneklerindedir. Bu örneklerin 4/4'lük ölçü içinde yazılması ayrıca dikkat çeken bir husustur.⁶ Biz, repertuarda bulunmayan eserler ve diğer eserlerle ilgili çalışmalarını başka araştırmacıların bakış açısına bırakıp, yazımızın sonunda, müzik dünyasında bilinmeyen Giriftzen Asım Bey'in İstiklal Marşı'nın notasını vermekle yetineceğiz⁷. Defter hakkındaki bu bilgilerden sonra kısaca İstiklal Marşı besteleden bahsederek:

⁴ Sarıhan, Zeki. Vatan Türküsü (İstiklal Marşı Tarihi ve Anlamı) TC. Kültür Bakanlığı Yayınları no:2524, Kültür Eserleri Dizisi:283, Ankara, 2000.s:64

⁵ Bilinmeyen Marşlardan bazıları: Ordumuzun Şanlı Efradı, El Ele Verelim İslam Askeri ve Avdet Marşı'dır. Diğer kaynaklarda kaydı olduğu halde notasına sadece bu defterde rastladığım bir marş: Ey Annemiz Şanlı Vatan'dır. Çok sesli örneklerden bazıları: Çeçen Kızı, Cezayir Havası, Arap Havası, Arnavut Havası, Karşıyaka da İzmir'in Güllü (Lavtacı Hristo'nun Kürdilihicazkâr şarkısı), Seni Gördükçe Titriyor Yüreğim (Kemanî Salih'in Hicaz şarkısı), Müşkil İmiş Aşıkından Ayrılmak (Klarnetçi İbrahim Efendi'nin Hicaz şarkısı). Düçar-ı Hicr-i Yar Olalı (Şevki Bey'in Uşşak Şarkısı) Çaresazım Sensin Ancak (Klarnetçi İbrahim Efendi'nin Sabâ şarkısı) İnfialim Tali-i Na-sazedir (Etem Efendi'nin Nihavend şarkısı), Layık mı Sana Bu Dil-i Sevdazede Yansın (Şekerci Cemil Bey'in Suzinak Şarkısı). Yeni Çoban Kantosu.v.b.

⁶ Taksimlerin bir usûl dahilinde icrası için bkz: Başara, Erol Danişzade Şevket Gavsî'nin Musikimiz ve Taksimler Hakkında Bir Makalesi. C.Ü. İlahiyat Fak Dergisi, XIV/1,2010

⁷ Giriftzen Asım Bey'in oğlu Sayın Asım Yücesoy, babasına ait İstiklal Marşı notasının bulunmadığını bir telefon konuşmasında bana söylemiştir. Ayrıca Giriftzen Asım Bey

İSTİKLAL MARŞI BESTELERİ

Bugün birçok kaynakta, İstiklal Marşımızın yazılış ve bestelenişi ile ilgili bilgiler bulunabilir. Bu kaynakların en önemlileri arasında Prof. Dr. Turan Sağer'in makalesi⁸ ve Etem Üngör'ün Türk Marşları kitabını⁹ sayabiliriz. Her iki kaynakta da bildirildiğine göre, İstiklal Marşı beste yarışmasına katılan besteciler şunlardır: Ahmet Cemalettin Çinkılıç, Ahmet Yekta Madran, Ali Rifat Çağatay, Giriftzen Asım Bey, Bedri Zabaç¹⁰, Hasan Basri Çantay, Hüseyin Sadettin Arel, İsmail Hakkı Bey, İsmail Zühtü Bey, Kazım Uz, Lemi Atlı, Mehmet Baha Pars, Mustafa Sunar, Rauf Yekta Bey, Sadettin Kaynak, Zâti Arca, Zeki Üngör.

Ekim 2008'de, Tekfen Filarmoni Orkestrası tarafından bu bestecilerin İstiklal Marşlarından **notası tespit edilebilenler** CD'ye kaydedilmiştir. Özgürlük Notaları (Milli Marşın Öyküsü) isimli bu CD'de, sırasıyla Zati Arca, Mustafa Sunar, Kâzım Uz, İsmail Hakkı Bey, Mustafa Sunar, Lemi Atlı, Kâzım Karabekir¹¹, İsmail Zühtü Bey, Ahmet Yekta Madran, Abdülkadir Töre, Ahmet Yekta Madran, Ali Rifat Çağatay, Zeki Üngör'ün eserleri seslendirilmiştir. (Mustafa Sunar ve A.Y. Madran'ın ikişer eseri var).

İsmail Hakkı Bey, Mustafa Sunar, Ali Rifat Çağatay ve Ahmet Yekta Madran'ın besteleri de Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korosu tarafından 12 Mart 2013'te icra edilmiştir.

Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korosu'nun konserinde ve Tekfen Filarmoni Orkestrası CD'sinde Asım Bey'in eseri olmadığı gibi, Prof. Dr. Turan Sağer'in makalesinde de Asım Bey'in İstiklal Marşı notası yoktur. Mezkûr CD'de ikinci sırada seslendirilen ve Mustafa Sunar'a ait olduğu yazılan marş, Prof. Sağer'in makalesinde 4. Ek olarak Rauf Yekta Bey'e ait görünmektedir. Türk Müzik Kültürünün Hafızası nota arşivinde ise, aynı marşın sözleri Osmanlıca yazılmış iki örneği Mustafa Bey, sözleri latin harfleriyle yazılmış bir örneği de Ahmet Yekta Madran adına

müzesi açma hazırlığında olan Amasya Belediyesi'nde de bu notanın olmadığını, Amasya Belediye Konservatuvarı Müdürü Sayın Muammer Palamut'tan öğrendim. E.B.

⁸ Sağer, Turan. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 5, Aralık 2010, s. 214-226

⁹ Üngör, Etem. Türk Marşları, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları No:11, Ankara, 1965

¹⁰ Bu besteciyle ilgili bazı tahminî bilgiler için bkz: Sarıhan, Zeki. a.g.e. s:66

¹¹ CD ekindeki bilgilere göre Kâzım Karabekir Paşa'nın alternatif olarak yazdığı "Türk Yılmaz" marşıdır.

kayıtlıdır. Bana, konserleriyle ilgili bilgi vermek lütfunda bulunan Cumhurbaşkanlığı Klasik Türk Müziği Korosu Şef Yardımcısı Sn. Mehmet Güntekin, aynı marş Ahmet Yekta Madran adına icra ettiklerini söylemiştir. Bu marşın kime ait olduğunun tespiti yazımızın konusu olmadığından, çalışmamıza, Asım Bey'in marşında görebildiğimiz bazı özellikleri vererek devam ediyoruz:

GİRİFTZEN ASIM BEY'İN İSTİKLAL MARŞI

a- Marş 4/4'lük bestelenmiş. (Armürde Si bemol 'den sonra gelen işaret, dönemin yazı anlayışına göre 4/4'lüğü gösterir).

b- Her mısra 4'erölçülük iki müzik cümlesiyle bestelenmiş,

c- Defterde hece taksimatı yapılan üç eserden biri bu marş olup, birinci dörtlükteki hece dağılımı şöyledir:¹²

| 1.Ölçü | | | | 2.Ölçü | | | | 3.Ölçü | | | | 4.ölçü | | | |
|--------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|-----|---|--|
| Kork | ma | sön | mez | bu | şa | fak | lar | da | yü | zen | al | san | cak | | |
| Fe(fâ) | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fa' | lün | ç | |
| | | | | | | | | | | | | | | | |

| 1. Ölçü | | | | 2.Ölçü | | | | 3.Ölçü | | | | 4.ölçü | | | |
|---------|----|-----|-----|--------|-----|----|-----|--------|----|-----|-----|--------|---|-----|--|
| Sön | me | den | yur | du | mun | üs | tün | de | tü | ten | en | son | o | cak | |
| Fe(fâ) | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lün | |
| | | | | | | | | | | | | | | | |

| 1. Ölçü | | | | 2.Ölçü | | | | 3.Ölçü | | | | 4.ölçü | | | |
|---------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|----|-----|--|
| O | be | nim | mil | le | ti | min | yl | dı | zı | dir | par | la | ya | cak | |
| Fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lün | |
| | | | | | | | | | | | | | | | |

| 1. Ölçü | | | | 2.Ölçü | | | | 3.Ölçü | | | | 4.ölçü | | | |
|---------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|----|-----|-----|--------|-----|--|--|
| O | be | nim | dir | o | be | nim | mil | le | ti | min | dir | an | cak | | |
| Fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fe | i | lâ | tün | fa' | lün | | |
| | | | | | | | | | | | | | | | |

Görüldüğü gibi 3. ve 4.mısralarda, Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilâtün kalıbı – 4/4'lük ölçü ve kısa hece- uzun hece oranı açısından örnek gösterilebilecek mükemmel bir simetri ve tef'ile dağılımı var. Ancak Asım Bey'in 1. ve 2. mısralarda bu titizliği niçin göstermediği bir soru

¹² Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilâtün kalıbında, 1.tef'ile Fâilâtün, son tef'ile ise fa'lün olarak değişebilir.

işaretidir. Ritmsel açıdan eserde, Türk Müziği çevrelerinin iyi bildiği Sofyan usulü çok rahat bir şekilde uygulanabilecekken, Asım Bey'in 1.2.1 gibi bir yapıyı tercih etmesi de dikkat çekicidir.

d- Son olarak şunu söyleyip okuyucuyu notayla baş-baş bırakalım: Eser, Acemaşiran seyirle başlamış, 28. ölçüde Do Diyez olarak Nevâ üzeri Bûselik'e geçip Tiz Nevada karar etmiş.(Notaya bakarak "eser Fa majör olup, ilgili re minöre geçki yapmıştır" denilebilirse de, biz marşı, Asım Bey'in Türk Müziği'nin önemli bestecilerinden olması hasebiyle, Acemaşiran- Neva'da Bûselik olarak değerlendirmeyi daha uygun bulduk).

Kaynakça

Başara, Erol. *Danişzade Şevket Gavsî'nin Musikimiz ve Taksimler Hakkında Bir Makalesi*. C.Ü. İlahiyat Fak Dergisi, XIV/1,2010

Sağır, Turan. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 5, Aralık 2010

Sarıhan, Zeki. *Vatan Türküsü (İstiklal Marşı Tarihi ve Anlamı)*, TC. Kültür Bakanlığı Yayınları no:2524, Kültür Eserleri Dizisi:283, Ankara, 2000

Toker, Hikmet. Aydemir, Murat. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mâbeyn-i Hümayûn Evrakları Dosya Tasnifinde Bulunan İki Saz Eseri*, Rast Müzikoloji Dergisi, Cilt.1, Sayı 1

Üngör, Etem. *Türk Marşları*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları No:11, Ankara, 1965

İstiklâl Marşı

Asım Bey'in



Kork ma... sön mez bu şa fak lar... da... yü zen al san... cak



Kork ma... sön mez... bu şa fak lar... da... yü zen al san... cak



Sön me den yur du mun üs tün... de... tü ten en... son o cak...



Sön me den yur... du mun üs tün de... tü ten en... son... o... cak



O be nim mil le ti min yıl... dı zı dir par... la ya cak...



O be nim mil... le ti min yıl... dı zı dir par... la ya cak...



O be nim dir o be nim mil le ti min... dir... an... cak...



O be nim dir o be nim mil le ti min dir an cak...

RİVÂYETLERDE ÂLİM PORTRESİ

Mustafa CANLI*

Özet

İnsanlığa güçlü bir medeniyet sunan İslâm, bilgi ve bilim adamına büyük değer vermiştir. İslâm'ın kendine özgü bir bilgin tanımı vardır ki buna âlim ismi verilmektedir. İslâm'ın ikinci önemli referans kaynağı olan hadislerde ilim ve âlimin fazilet ve üstünlüğüne dair birçok ifade vardır. Konu ile ilgili hadisleri incelediğimizde, adım adım bir âlim tanımının yapıldığını görürüz. Buna göre bir âlimde bulunması gereken en temel üç vasıf; ilim, amel ve ihlâstır. Bunların yanında hadislerde âlimin toplum içerisindeki sorumluluklarından da bahsedildiğini görüyoruz. Bu mânada âlimin en temel sorumluluğu, daima hak ve hakikatin peşinden giderek, Allah'ın dinini tebliğ etmektir. Âlimin topluma karşı sorumluluklarından bir diğeri eğitimidir. İnsanın eğitimi en kutsal görevlerden biridir. Âlim bu konuda da üzerine düşen görevi yerine getirerek, toplumun bireylerine iyi ve hayrı öğretmeli, bunun yanında toplumda fitne oluşturacak her türlü söylem ve davranışlardan da uzak olmalıdır. Bu bağlamda âlimin toplumun birlik ve beraberliğinde de önemli bir yeri vardır. Bugün İslâm toplumlarının en çok ihtiyaç duyduğu hususlardan birisi, bu vasıflara sahip olan âlimlerdir.

Anahtar Kelimeler: İlim, âlim, , amel, ihlas, hadis

The Portrait of Scholar in the Narratives

Abstract

Islam that presents a strong civilisation to the humanity, dignifies knowledge and scholars. Islam has its own unique definition of scholar and that is named as âlim. There are many expressions in

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
canli20@hotmail.com

the hadiths -which is the second important source of Islam- about the virtues and supremacy of the knowledge and the âlim. When we examine the hadiths related to the topic, we see that the description of an âlim has been constituted incrementally. According to this, the three fundamental characteristic that have to be found in an alim are knowledge, deed and sincerity. In addition, we also see that the responsibilities of an alim in the society are mentioned. In this sense, the most essential responsibility of an âlim is to announce the religion by always following the right and the truth. Another responsibility of an âlim towards society is education. Education of a person is one of the most sacred tasks. Âlim on this point too, should fulfil the duties on him and teach the good and beneficial to the individuals of the society. Besides this, alim also should keep away from all kinds of discourses and acts that will generate unrest in the society. In this context, Âlim also has a significant position in the society's unity and solidarity. Today one of the most important points that the Islamic societies need is the alims that have these qualifications.

Key Words: Knowledge, scholar, deed, sincerity, hadith

Giriş

Medeniyetlerin temelini oluşturan unsurlardan biri, ilimdir. "İlim, yalnız ferdin tekâmülünde değil, toplumun ve hayatın şekillenmesinde, medeniyetin, sanatın, tekniğin, kültürün, geleneğin ve ahlâkî değerlerin oluşmasında da oldukça önemli bir rol oynamaktadır."¹ Medeniyetlerin güçlü ve gelişmeye açık olmasında bu ilmi yüklenen âlimlerin çok büyük fonksiyonu vardır. Bu mânada bir medeniyetin güçlü olduğunun göstergelerinden birisi, ilim adamlarına sahip olmasıdır. Medeniyetler ilme değer verdikleri ölçüde, ilim yolunda olan insanlara sahip olurlar. Bu durumu Alman fikir adamı Goethe şöyle dile getirmektedir: "*Bir memlekette ilim adamına takdir sunulmazsa o memlekette ilim adamı yetişmez.*"² İlim ve sanat adamına sahip bir medeniyetin, her gün gücüne güç katarak mevcudiyetini devam ettireceği aşîkârdır.

Şu bir gerçek ki; toplumlar sahip oldukları değerler dünyası çerçevesinde bir bilim ve sanat geliştirirler. Meselâ İslam toplumlarının dışındaki çoğu topluluklarda heykel sanatı, önemli sanat dallarından birisi olarak değer görürken, İslam toplumlarında söz konusu sanata karşı soğuk bir bakış açısı vardır. Aynen bunun gibi toplumların ilme ve bili-

¹ Bilgiz, Musa, *Kur'an'da İlim Kavramı*, Diyanet İlmî Dergi, 2010, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 108.

² Yıldırım, Celal, *İslam Tarihinde Âlimlerin Mevkii*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 1972, cilt: XI, sayı: 6, s. 370.

me bakış açılarında da farklılıkların olduğunu görebiliriz. Aslında bu farklı bakış açısının temelinde “bilginin kaynağı” meselesi vardır. Bu mesele konumuzun dışında ayrı bir araştırma alanı olmakla birlikte şu kadarını söyleyebiliriz ki; İslâm tefekkür sistemine göre bilginin kaynağı, ezeli ilmi kendinde barındıran Allah Teâlâ’dır. Bu bağlamda diyebiliriz ki; “Bilgi sonsuzdur, Çünkü Hak sonsuzdur.”³

Bilginin bu değer ve yüceliğinden dolayı, bilgiyi yüklenen bilginlerin de toplumda yüksek değeri ve yeri vardır. Bilgiye ve bilgine çok değer veren İslâm’ın kendine has bir bilgin tanımı vardır ki buna *âlim* ismi verilir. Âlim kavramı, içinde birçok mânaları barındıran, İslâm’a ait özel bir kavramdır. Bu özel anlamından dolayıdır ki meselâ salt bilgiye sahip olan bir kişiye, İslâm düşüncesine göre “âlim” demek uygun düşmeyecektir. Zira İslâm’a göre âlim olmanın veya bir bilgini âlim olarak nitelendirmenin belli şartları ve taşıması gereken vasıfları vardır.

İslâm Medeniyetinin temellerinden biri olan hadisler, medeniyetin mimarlarından olan âlimin vasıfları ve sorumlulukları hakkında bizlere bir takım bilgiler vermekte ve âlim kavramının anlam dünyasını gözümüzün önüne sermektedir.

İşte bu çalışmada, İslâm’a özgü bir kavram olan âlim kavramının, hadis literatüründe (merfû, mevkuf ve maktû rivâyetlerde) ne şekilde yer aldığını, nasıl bir âlim portresinin çizildiğini, imkânımızın elverdiği ölçüde ortaya koymaya çalışacağız.

A) İLİM VE ÂLİM KAVRAMLARININ ANLAM DÜNYASI

Âlim kavramının rivâyetlerde ne şekilde yer aldığına geçmeden önce bu kelimenin kök mânaları üzerinde durup süreç içerisinde kazandığı anlamlar ve toplum açısından önemine işaret etmek yararlı olacaktır.

Âlim kelimesi (علم) fiilinin ism-i fâilidir ve “bilen” demektir. “Söz- lükte ‘bilmek’ anlamına gelen ilim (ilm), genellikle ‘bilgi’ ve ‘bilim’ karşılığında kullanılır.”⁴ İstilah olarak ilim, bir şeyi hakikatiyle idrak etmektir.⁵ İlim kavramı; Allah ve insan hakkında kullanıldığında farklı manalar

³ Fârûkî, İsmâil Râcî-Fârûkî, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İstanbul, 1999, s. 258.

⁴ Kutluer, İlhan, “İlim” md. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, XXII, 109.

⁵ İsfehânî, Rağîb Ebu’l-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Çaribu’l-Kur’ân*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, trz. s. 343.

içermektedir. Nitekim bu hususta yapılan bir tanım ve değerlendirmeye göre ilim terimi; “Allah hakkında kullanılınca mutlak, şüphesiz, bütün detaylarıyla gizli, aşikâr, ğayb ve şehâdet cihetiyle bilmek anlamına gelmektedir. Oysa insanlar hakkında kullanılınca bilmek, marifet, tefekkür, eğitim, idrak, yakîn, okuma suretiyle elde edilen bilgi, bir şeyin doğrusunu bilme, bilim, genel anlamda bilgi, haber, anlama, şuur, hissetmek, akletmek, nazar, rüyet, tedebbür ve istidlal gibi anlamlara gelmektedir.”⁶ İlim kavramının içerdiği bu manalardan hareketle *âlim* kelimesinin; *bir şeyi hakikatiyle bilen, öğrenen, anlayan, aklını kullanan, tefekkür eden, gerçek bilgi sahibi olan* şeklinde anlamlar taşıdığını ifade etmek mümkündür.

Her kelimenin anlam dairesi içerisinde yer alan akraba terimleri vardır. Böylece merkeze alınan kavram ile ilgili bir anlam dünyası oluşturulmaya çalışılır. İlim kavramının anlam dünyasına; *fıkıh, şuur, fehm, akl, marifet* gibi kavramların dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda; *fakîh, müctehid, din bilgini(din adamı), ârif, bilgin, aydın, münevver, entelektüel, entelijensiya* gibi kelimeler, âlim kavramına yakın anlamlı kelimelerden bazılarıdır. Yine *habr (çoğulu ahbâr), ruhbân, rabbânî, kıssîs* kelimeleri de ilim sahibi anlamına gelen kavramlardan bazılarıdır.⁷ Kur’an’da ilim sahibi anlamında; *âlim*⁸ kelimesinin yanında “*ulü’l-ilm*”⁹ ve “*ehlü’z-zikr*”¹⁰ gibi ifadelerin kullanıldığını görürüz.

Arapça bir kelime olması hasebiyle, âlim kavramının tarihsel sürecini Arap tarihinden takip etmek yerinde olacaktır. Âlim kavramı için kazandığı derin anlam farkı bakımından İslam öncesi ve sonrası dönem büyük önem arz eder. İslam öncesinde *tecrübeyle bir işi bilen* anlamında olan *âlim* kelimesi, İslâm’ın gelmesiyle birlikte çok farklı ve derûnî bir anlam kazanmıştır. Semantik ilmini usta bir şekilde İslâm literatürüne uygulayan Izutsu (ö. 1993), ilim ve dolaylı olarak âlim kavramlarının anlam kayması üzerinde çok değerli bilgiler vermektedir. Ona göre ilim kelimesi, İslâm öncesi şiirde ve Kur’an’da aynı esas mânayı taşıırken, izâfî mânâ sistemden sisteme değişmektedir. “Diğer deyişle ilim kelimesinin semantik yapısında en önemli soru şudur: Bilginizi nereden aldı-

⁶ Bilgiz, s. 117.

⁷ Bu kavramların anlamları için bkz., Tan, Zeki, *Kur’an’a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, İstanbul, 2010, s. 193-205.

⁸ Fâtır, 35/28.

⁹ Âli-İmrân, 3/18.

¹⁰ Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

nız?...Câhiliye çağında ilim, bir kişinin, bir şey hakkında kendi şahsî tecrübesiyle elde ettiği bilgi demektir. Bu anlamda ilim, zannın zıddı idi. Zan, tecrübeden değil, sübjektif düşünceden hâsıl olan, bundan dolayı güvenilmeyen bilgi idi.”¹¹ Daha sonra câhiliye şiiirinden örnekler veren Izutsu, câhiliye döneminde ilmin kaynağının, kabile geleneği olduğunu ifade eder. Bu da tecrübeyle sâbit olmuş şeylerdir. Izutsu, ilmin Kur’ân’daki anlamı üzerinde şunları söyler: “Kur’ân’da ilim kelimesi, ilâhî vahiy düşüncesinden meydana gelen bir alana oturtulmuş ve bu alanda câhiliye çağındakinden başka kelimelerle temasa geçilmiştir. Artık şimdi ilim, başkasından değil, doğrudan doğruya Allah’ın vahyinden alınan bilgidir. Kelimenin tam mânasıyla sağlamdır, haklıdır.”¹²

Izutsu’ya göre, İslâm’da Kur’ân’ın yanında başka bir güvenilir bilgi kaynağı da vardır ki bu hadistir ve Kur’ân’a göre derece farkı olmakla birlikte kesin ilim ifade eder.¹³

Buna göre âlim; İslâm öncesi câhiliye toplumunda kabile geleneğine dayanarak tecrübesiyle bilgi elde eden, bilen kimse iken, İslâm’ın gelmesiyle birlikte bilgisini sağlam ve güvenilir kaynak olan ve kesin bilgi ifade eden Kur’ân ve sünnete dayandıran kimsedir.

B) İSLÂM MEDENİYETİNDE İLMİN ÖNEMİ VE ÂLİMLERİN ROLÜ

Medeniyetler açısından bilginin yüce ve değerli oluşu, ağırlıklı olarak onun dönüştürücü bir güce sahip olması ve uhdesinde faydayı barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu mânada insanlık tarihinde etkisi kıyamete kadar devam edecek olan son büyük değişimi gerçekleştiren İslâm, ilme ve âlime büyük değer veren bir dindir. “Dünya tarihinde Müslümanlardan başka hiçbir milletin ilme ve ilim adamına bunca hürmet beslediğini görmek mümkün değildir.”¹⁴ Yine “hiçbir dinin İslâmiyet kadar ilme, öğrenim ve eğitime tevcih ve teşvik etmediğini rahatlıkla

¹¹ Izutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Arısan Matbaacılık, Ankara, Trs., s. 55-56.

¹² Izutsu, s. 56.

¹³ Izutsu, s. 58. Burada şu hususa işaret etmek uygun olacaktır ki hadislerin tamamı kesin bilgi ifade etmez. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre sadece mütevâtir hadis kesin bilgi ifade eder. Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 2012, s. 145.

¹⁴ Yıldırım, s. 371.

söyleyebiliriz.”¹⁵ İlim, İslâm maneviyatının da temellerindedir. “İslâm maneviyâtı mahiyet itibariyle daima ilmî (sapiential) ve irfânî (gnostic) olmuştur, zira bilgi talebi, ortalama Müslümanlar arasında bile, öteki geleneklerde bu ölçüde pek nâdir rastlanan özel bir dinî mânaya sahiptir.”¹⁶

Bu arada medeniyetlere göre kıymet ifade eden ilim hususunda da farklı yaklaşımlar söz konusudur. İslâm medeniyetinin önem ve değer attığı ilme ilişkin olarak Elmalılı (ö.1942), gerçekte uyum sağlamayan, hak temeli üzerinde yürümeyen, Allah’ın hukukuna aykırı olan, Allah’ın koyduğu kanun ve kurallara karşı öne sürülen kuruntuların ne kadar süslenirse süslen sin ilim ifade etmeyeceğinin altını çizmektedir.¹⁷ Bu mânada Yaratıcı ile ilişkilendirilmeyen, O’na götürmeyen bilgilerin hepsi, ilim diye nitelendirilemeyecektir. Yine İslâm medeniyetinde ilim kavramı; Kur’an ve sünnet temeli üzerine bina edilmiştir. Zira; “İslâm vahyinin, kendisinden hem ilim hem de amelin prensiplerinin çıkarıldığı aslî tecellisi Kur’ân-ı Kerîm’dir, buna Hz. Rasul’ün, Allah’ın Kitabındaki talimatın tefsir ve şerhi demek olan Hadis’i de eklemek gerekmektedir...Bu yüzden bütün bir metafizik ve kozmoloji, Kur’ân ve Hadis’in bağrından çıkmış ve bütün İslâm ilimlerinin üzerinde kurulduğu bir temel olmuştur.”¹⁸

Hakikatte âlimin üstünlüğü, ilmin fazilet ve üstünlüğüne dayanmaktadır. “Kültür ve medeniyetlere bâriz vasıflarını kazandıran ve bu yolla bir kültürü başka birinden ayırmamıza yardımcı olan bir takım temel unsurlar vardır. İslâm kültür ve medeniyeti söz konusu olduğunda bu ayırıcı vasıf, şüphesiz, ilim kavramıdır...İslâm bir ilim dini ve onun vücuda getirdiği medeniyet, bir ilim medeniyetidir.”¹⁹

Her bir bilginin Yüce Allah’ın bir tecellisini yansıttığı ve bu sebeple bilginin İslâm’a göre kutsal kabul edildiği ifade edilir.²⁰ Bunun yanında,

¹⁵ Aydın, Ali Arslan, *İslâm’da İlme ve İlim Adamına Verilen Üstün Değer*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 1971, cilt: X, sayı: 112-113, s. 364.

¹⁶ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Bilim*, İstanbul, 1986, s. 4.

¹⁷ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, (I-X), Eser Neşriyat, İstanbul 1971, IV, 2513.

¹⁸ Nasr, s. 5.

¹⁹ Aydın, Mehmet, *İslam’a Göre İlim*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 3, s. 1.

²⁰ Nasr, s. 13.

“İslâm kendisini bilgiyle özdeşleştirir. Bilgiyi hedefi olduğu kadar gerekli de kılar. Bilginin elde edilmesini ibadetle eş görür ve över. İlim sahiplerini Allah’ın dostları ilan eder; onların mürekkeplerinin şehit kanlarının değerinin de üstüne çıkarır²¹...Gerçekte İslâmî bilgi, anlaşılabilir ve öğrenilebilir olup, hakikati bütün yönleriyle akıl, tecrübe ve sezgi yoluyla bir kavramdır.”²² İlim-Vahiy bağlamında, “*Sana gelen ilimden sonra şayet onların arzularına tabi olursan o takdirde sen, mutlaka zalimlerden olursun.*” (Bakara, 2/145) ayetindeki “ilim” kavramının, Allah’ın bildirdiği vahiy anlamında kullanıldığı, buna göre ilmin, Hz. Peygamber (sav)’e verilen deliller, vahiy olunan gerçek bilgi, ayetler, peygamberlik, alametler ve mucizeler manasına geldiği ifade edilmektedir.²³

Kur’ân-ı Kerîm’de ilmin ve âlimin önemi ve fazileti ile ilgili birçok ayete rastlayabiliriz.²⁴ Bunlardan birinde Cenab-ı Hak, “*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar.*” (Zümer, 39/9) buyurarak bilginin üstünlüğüne işaret etmiştir. Başka bir ayette Allah Teâla; kendisinden başka ilâh olmadığına, meleklerin yanında ilim sahiplerinin (ulü’l-ilm) de şahitlik ettiğini vurgulamaktadır.²⁵ Yine Cenâb-ı Hak, Kur’an’da; iman edip ilim sahibi olanların derecelerini yükselteceğini vadetmekte²⁶, Allah’tan hakkıyla ancak âlim olanların korkacağını bildirmektedir.²⁷

İşte bu övgülere mazhar olan âlimler, tarih boyunca yaşadıkları topluma muhtelif açılardan yön veren ve onu inşa eden bir misyonun öncüleri olmuşlardır. Toplumların manevî gelişmesindeki öncü ve önemli rollerine de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu gerçeği Süfyan b. Uyeyne (198/814); “*Âlim dinin doktorudur.*” şeklindeki

²¹ Burada sözü edilen rivâyet şu şekildedir: “*Kıyâmet günü âlimlerin mürekkebi ile şehidlerin kanı tartılır. Âlimlerin mürekkebi şehidlerin kanından ağır gelir.*” Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu’s-Sağîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrût, trz., II, 763 (Hadis No: 10026); Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Beyrut 1405/1985, II, 262. Aclûnî, hadisin senedinde yer alan Muhammed b. Cafer’in hadis uydurmakla itham edildiğini, bu yüzden Hatîb Bağdâdî’nin hadis hakkında mevzu dediğini nakleder.

²² Fârûkî, s. 257.

²³ Bilgiz, s. 111.

²⁴ Örnek olarak bkz. Hûd, 11/24; Ra’d, 13/16; Mücâdele, 58/11; Fâtır, 35/28.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/18.

²⁶ Mücâdele, 58/11.

²⁷ Fâtır, 35/28.

sözüyle ortaya koymaktadır.²⁸ Gerçekten manevî ve ahlâkî değerlerin toplumda yaygın hale getirilmesi, yerleşmesi ve sürdürülmesinde, âlimin önemli bir yeri vardır. Âlim, içinde yaşadığı toplum ve çağın sorunlarına bigâne kalmaz, onlar üzerinde durup çözümler üretmeye çalışır. Bu mânada âlim, eğitim-öğretim, insanları irşad ve ıslâh, fetvâ gibi faaliyetlerin yanı sıra, toplum bireylerinin olgunlaşmasında (insan-ı kâmil olmasında) önemli bir pay sahibidir. Yani o, ilmek ilmek toplumun inşası için gayret sarf eder. İleride de ele alınacağı gibi ilmin ve âlimin olmadığı toplumlarda fitne ve cehâlet kol gezer. Bu açılardan baktığımızda âlimler, topluma hayat veren insanlardır.

C) RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE ÂLİM PORTRESİ

Hız. Peygamber'in söz ve davranışlarına genel olarak baktığımızda; ilme ve âlime ayrı bir değer verildiğini, bir âlim portresinin tasvir edilmeye çalışıldığını görürüz. Bu aynı zamanda İslâm'a özgü bir tasvirdir. Bu çerçevede meselâ Arapça, Kur'an ilimleri, siyer, fıkıh, hadis vs. gibi ilimleri salt birer bilgi olarak tam anlamıyla bilen bir kişiye âlim denir mi? sorusu aklımıza gelebilir. Araştırma alanımız olan rivâyetler çerçevesinde bunun mümkün olmadığını, bu durumda olan kişiye belki bilgin denebileceğini, bir kişiye âlim diyebilmek için, yukarıda sıraladığımız bilgilerin yanında, birtakım özellik ve vasıflara sahip olunması gerektiğini görmekteyiz.

1) Rivâyetlerde İlim ve Âlimin Fazilet ve Üstünlüğü

İlmin ve âlimin bu yüce değerindedir ki, İslâm'ın geldiği ilk dönemlerden itibaren ilme büyük rağbet gösterilmiş, ilim elde etmek için zorlu yolculuklara katlanılmıştır. Hatta bu ilim yolculukları o kadar yaygınlaşmıştır ki Hatîb Bağdâdî (463/1071) "er-Rihle fî talebi'l-Hadis" adlı bir kitap telif ederek, bunları teferruatlı bir şekilde eserinde derç etmiştir.²⁹ Sahâbe devrinden itibaren başlayan bu ilim yolculukları, başlangıçta hadis almak için söz konusu olmuştur. Zira ilk dönemlerde ilim denilince

²⁸ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-İman*, (I-VII) Tahk. Muhammed Saîd, Beyrut 1410, II, 307.

²⁹ Hatîb Bağdâdî, *er-Rihle fî Talebi'l-Hadis*, Tahkik: Nureddin Itr, Beyrut, 1395. Hatîb Bağdâdî, "Takyîdü'l-İlm" adlı eserini de hadis başta olmak üzere her türlü bilginin kayıt altına alınmasına tahsis etmiştir. Geniş bilgi için bkz., Ateş, Ahmed, "El-Hatîb el-Bağdâdî ve Takyîd al-İlm Adlı Eseri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1952, cilt: I, sayı: 1, s. 91-103.

hadis anlaşılırdı.³⁰ Sonraki zaman dilimlerinde ise bu ilim yolculukları her türlü ilmi almak için yapılmıştır.

Hadislerde en çok üzerinde durulan konulardan biri de ilim ve âlim konusudur. Hadis külliyyatında, ilim ve âlimin fazilet ve üstünlüğü ile ilgili hadislerin biraraya getirildiği “Kitabu’l-İlm” bölümleri geniş bir yer tutmaktadır.³¹

a) Rivâyetlerde İlmin Fazilet ve Üstünlüğü

Rivâyetlerde ilmin fazileti ile ilgili birçok ifade vardır. Bunlar içerisinde öncelikli olarak İlmin talep edilecek, peşinden gidilecek bir değer olduğuna dair rivâyetler dikkat çekmektedir. Örneğin Hz. Peygamber; “İlmi talep etmek her Müslümana farzdır.”³² sözüyle; ilim talep etmenin, bilginin peşinden gitmenin önemini vurgulamıştır. Hadiste geçen ve herkese gerekli olan ilim, teferruatlı ve derinlemesine olan bilgiler olarak algılanmamalıdır. Karşımızda iman, amel, ve ihlasın dâhil olduğu bir bilgi sisteminin söz konusu olduğunu unutmamalıyız. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak; iman, amel ve ihlâsın temel şartı ilimdir.

İlmin fazileti ile ilgili olarak; “İlmin fazileti (nâfile) ibadetten daha üstündür.”³³ rivâyeti, bize çok manalar ifade etmektedir. Yine hadislerde ilim yolunda olmanın faziletli olduğuna dair onlarca ifade vardır. Bun-

³⁰ “Takyîdü’l-İlm, ilmin, yâni o zamanlarda tam ve hakikî mânası ile, *yegâne ilim sayılan hadisin* ve her nevi bilginin, yazı ile kaydedilerek rivâyet edilmesine dâir bir eserdir.” Ateş, s. 100.

³¹ Hadis mecmualarında yer alan “Kitabu’l-ilm” bölümleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Palabıyık, Abdülkadir, “Hadîs Literatüründe ‘Kitâb’ül-İlm’ler”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 14, s. 151-189.

³² Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, tahkik: Hamdî b. Abdu’l-Mecîd, (I-XX), Mektebetü’l-ulûm, 1983, X, 195; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu’z-Zevâid*, (I-X), Beyrut, 1988, I, 119. (Hadisin değerlendirmesinde Heysemî, Osman b. Abdurrahman’ın “meçhûl” olduğunu ifade eder.); Aclûnî, I, 138. (Aclûnî, hadisin zayıf olduğunu, hatta İbn Hibbân’ın bâtil dediğini, İbn Cevzî’nin de bu rivâyeti Mevzûât’ına aldığı zikreder.)

³³ Taberânî, XI, 38; Heysemi, I, 120. İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah, *Câmiu beyâni’l-İlm ve Fadlih*, tahkik: Ebû Abdurrahman Fevvâz Ahmed, Dâru İbn-i Hazm, 1424/2003, I, 54. (2 nolu dipnotta muhakkik; bu rivâyeti İbn Adiy’ın el-Kâmil’de yer verdiğini ve bu isnadla hadisin münker olduğunu söylediğini zikreder. Burada şu hususa da işaret etmek yerinde olacaktır. İlmin ibadetten üstün olduğu veya âlimin âbidten üstün olduğu ile ilgili rivâyetlerde geçen ibadeti nâfile ibadet olarak anlamak, İslam’ın ruhuna daha uygundur. Nitekim İmam Şâfiî; “İlim talep etmek nâfile namazdan daha faziletlidir.” demektedir. İbn Abdilberr, I, 62.

lardan; “İlim elde etmek isteyen kişiye Allah, Cennete giden yolda kolaylık gösterir...”³⁴, “İlim talebi için yola çıkan kimse dönünceye kadar Allah yolundadır”³⁵ gibi rivâyetleri örnek olarak verebiliriz.

Yine rivâyetlerde ilim yolunda olmanın geçmiş günahlara keffaret olacağı ifade edilir.³⁶ İlimin üstünlüğünü Hz. Peygamber’in bazı uygulamalarında da görmek mümkündür. Kur’an öğretmek üzere Mus’ab b. Umeyr’i ve İbn Ümmü Mektûm’u Medine’ye muallim olarak göndermesi³⁷, ensâr çocuklarından on kişiye okuma yazma öğretmeleri karşılığında bazı Bedir gazvesi esirlerini serbest bırakması³⁸, gelen talep üzerine kadınların eğitimi için haftada bir günü tahsis etmesi³⁹, Suffe’de ilim meclisleri kurup ashabını eğitmesi⁴⁰, Hz. Peygamber’in ilme ve insanların eğitimine ne kadar değer verdiğini gösteren örneklerden sadece birkaçıdır.

“Allah kimin için hayır murad ederse, onu dinde derin bir kavrayış sahibi kılar.”⁴¹ hadisi de ilmin fazilet ve üstünlüğünü ifade eden önemli bir hadistir. Ayrıca bu hadiste ilim yolunda olmanın Allah’ın bir lütfu olduğuna işaret vardır.⁴² Rivâyetlere göre kişinin ilimle meşgul olması, geçmiş günahlarına keffarettir. Peygamberimiz (sav) bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Kim ilim talep ederse, bu işi, geçmişteki günahlara keffaret olur.”⁴³

İlim, peygamberlerden tevârüs edilen büyük bir zenginliktir. Zira Hz. Peygamber bir sözünde şöyle buyurmuştur: “...Peygamberler miras

³⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-III, İstanbul, 1981, İlim, 10.

³⁵ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, I-III, İstanbul, 1981, İlim, 2; İbn Mâce, *Mu-kaddime*, 17.

³⁶ Tirmizî, İlim, 2.

³⁷ Buhârî, *Menâkibü’l-ensâr*, 46.

³⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, (I-IX) Beyrût 1405/1985, II, 22.

³⁹ Buhârî, İlim, 35.

⁴⁰ Buhârî, *Ezân*, 18.

⁴¹ Buhârî, İlim, 10; Müslim, *İmâre*, 175; Tirmizî, İlim, 4.

⁴² Bazı ayet-i kerimelerde (Nahl, 16/27; İsrâ, 17/85; Hacc, 22/54) geçen “kendilerine ilim verilenler” ifadesinden de ilmin Allah’ın bir lütfu olduğu anlaşılmaktadır. *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ* “Allah hikmeti dilediğine verir.” (Bakara, 2/269) ayet-i kerimesindeki hikmeti Mücâhid; ilim, Kur’an ve fıkıh olarak tefsir etmiştir. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musanef*, tahkik: Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrût 1426/2006, 7, 231. Buna göre Allah (cc), ilmi dilediğine verir. İlim yolunda olan ve kendisine ilim verilen kişi de, Allah’ın büyük bir lütfuna mazhar olmuştur.

⁴³ Tirmizî, İlim, 2.

olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır. Onların bıraktıkları yeğane miras, ilimdir..."⁴⁴

b) Rivâyetlerde Âlimin Fazilet ve Üstünlüğü

Hadislerde ilme tanınan bu yüce değerın bir sonucu olarak âlim de ulvî bir mevkiye sahiptir. Şehitlerin kanı ne kadar yüceyse, âlimlerin mürekkebi de o derece üstün bir değer arz etmektedir. Nitekim bu gerçeği Hasan Basrî (110/728), "Âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanıyla tartılır ve ağır gelir." sözüyle ifade etmiştir.⁴⁵ İlimin fazilet ve üstünlüğüne dair yukarıda bazılarına işaret etmeye çalıştığımız rivâyetlerin yanında, toplum için âlimin önemi, fazilet ve üstünlüğüne ilişkin belki bir o kadar daha rivayet vardır.

Şunu ifade etmek gerekir ki; öğrenme ve öğretme kutsal bir faaliyetdir. Âlim, hem öğrenme hem de öğretme faaliyeti içerisinde bulunduğu için kutsal bir yoldadır. Öğrenme ve öğretme ile geçen bir ömür gerçekten gıpta edilecek bir ömürdür. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: "Ancak iki kişiye gıpta edilir: Onlardan biri, Allah'ın kendisine mal verdiği ve Hak yolunda o malı harcamasına imkân tanınan kişi, diğeri de Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve onunla hüküm veren ve onu başkalarına öğreten kişidir."⁴⁶ Öğrenen ve öğreten olmanın ne kadar faziletli bir faaliyet olduğunu Hz. Peygamber (sav)'in şu sözlerinden anlamaktayız: "Âlim (Öğreten) ve müteallim (öğrenen), sevapta ortaktır. (Bu ikisinin dışında) Diğer insanlarda hayır yoktur."⁴⁷ "Allah'ı zikir ve onunla ilgili hususlar, âlim ve müteallim dışında dünya lanetlenmiştir."⁴⁸ "Ya âlim ol, ya müteallim ol ya da dinleyen ol! Dördüncüsü olma! Helak olursun."⁴⁹ Ayrıca rivâyetlerde ilim öğretmenin çok sevap olduğu ifade edilir: "Bir ilim öğreten kimseye, - onların sevabında bir eksilme olmaksızın- öğrettiği ilimle amel edenlerin kazandıkları sevap kadar sevap verilir."⁵⁰ Yine Hz. Peygamber, kendisinin de bir

⁴⁴ Tirmizî, İlim, 19; Ebû Dâvûd, İlim, 1.

⁴⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (I-IV), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985, I, 15.

⁴⁶ Buhârî, İlim, 15.

⁴⁷ İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Mukaddime, 17.

⁴⁸ İbn Mâce, Zühd, 3.

⁴⁹ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman, *es-Sünen*, (I-II), İstanbul 1981, Mukaddime, 26; Heysemî, I, 122. (Dârimî, hadisin isnadının zayıf olduğunu, ayrıca hadisin senedinde yer alan Hasan Basrî'nin an'ane yaptığını ifade eder.)

⁵⁰ İbn Mâce, Süne, 20.

öğretici olduğunu şu sözüyle vurgulamıştır: “Şüphe yok ki, ben sadece bir öğretici (muallim) olarak gönderildim.”⁵¹

Rivâyetlerden anlaşıldığına göre; âlimin ölümü âlemin ölümüdür. Âlim o kadar önemli bir yere sahiptir ki onun yokluğu insanlık için bir felakettir. Bir hadis-i şerifte bu husus şöyle ifade edilmektedir: “Allah ilmi kullarından bir anda çekip çıkarmakla almaz, âlimlerin ruhunu alarak alır, sonunda geriye bir tane bile âlim bırakmaz, halk da birtakım cahilleri başkanı edindir. Onlara sorular sorulur, onlar da bilgisizce fetva verirler. Neticede hem kendileri saparlar hem de başkalarını saptırırlar.”⁵² Buradaki felaket, âlimlerin yok olup onların yerini bilgisiz kimselerin alması ve sonuçta bu şekilde toplumun ifsada uğramasıdır. Âlimin ölmesiyle birlikte ilim ortadan kalkar, cehâlet kol gezer ve neticede dinî, ahlâkî, hukûkî, sosyal vb. sapma ve saptırmalarla toplum maddî ve manevî çöküntülere maruz kalır. Yine Hz. Peygamber’in âlimin ölmesiyle birlikte toplumda, fitnelerin zuhur edeceğini ve savaşların çoğalacağını ifade etmesi⁵³, âlimin hayatî önemine vurgu yapmaktadır. Yine şu rivâyette âlimin yokluğunun, boşluğu doldurulamayacak bir kayıp olduğu, edebî bir şekilde ifade edilmiştir:

موت العالم ثلثة في الإسلام لا تسد ما اختلف الليل والنهار

“İslâm’da bir âlimin ölümü, gece ve gündüzün birbiri arkasına geldiği sürece boşluğu doldurulamayacak bir kayıptır.”⁵⁴

Şu halde âlimlerin sunduğu ilim ve irfan insanlık için nasıl huzur ve selamet kaynağı ise, âlimlerin yokluğu da onlar için bir yok oluş ve çöküş sebebidir. Nitekim Saîd b. Cübeyr (95/713)’e insanların helak olmasının alameti nedir? diye sorduklarında; onun “Âlimlerin helak olmasıdır” şeklinde cevap vermesi⁵⁵, bu tespiti doğrulamaktadır.

Aslında âlimin toplum açısından bu hayatî önemi, birçok hadis-i şerifte yer alan, onun peygamber vârisi konumunda bulunmasından kaynaklanmaktadır.

⁵¹ İbn Mâce, Mukaddime, 17; Dârimî, Mukaddime, 32.

⁵² Buhârî, İlim, 34; Dârimî, Mukaddime, 26.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay. İstanbul 1992, II, 539.

⁵⁴ Dârimî, Mukaddime, 32. Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Es-Silsiletü’-d-Daîfe*, Riyâd 1992, X, 170. (Elbânî, rivâyetin mevzu olduğunu söyler.)

⁵⁵ Dârimî, Mukaddime, 26.

Ebû Dâvûd'un (275/889) Sünen adlı eserindeki "Kitâbu'l-İlim" bölümünün ilk hadisi, âlimin faziletini, toplum için önemini açık bir şekilde ortaya koyan hadislerden biridir. Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Kim bir yola ilim aramak üzere giderse Allah onun için cennete giden yollardan bir yolu kolaylaştırır. Şüphesiz melekler, ilim öğrencisinden razı oldukları için kanatlarını indirirler. Yine şüphesiz göktekiler ve yerdekiler, hatta sudaki balıklar bile ilim talibi için istiğfar ederler. Şüphesiz âlimin âbid kişiden üstünlüğü, ayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir. Muhakkak, âlimler peygamberlerin vârisleridir. Şüphesiz peygamberler ne altın ne de gümüş miras bırakırlar. Peygamberler miras olarak ancak ilim bırakırlar. Bu itibarla kim peygamberlerin mirası olan ilmi elde ederse tam bir hisse almış olur."⁵⁶

Bu hadiste âlimin faziletine ilişkin olarak işaret edilen ve vurgulanan hususları şöylece sıralayabiliriz:

- İlim yolunda olana Cennet kapıları ardına kadar açıktır.
- Melekler de dâhil olmak üzere sudaki balıklara varıncaya kadar bütün varlıklar ilim yolunda olan için istiğfar ederler.
- Âlim, (nafile) ibadet eden âbidden üstündür.
- Âlimler Peygamberlerin vârisidirler.
- Âlimler Peygamber mirası olan ilmi alarak büyük bir lutufa nâil olmuşlardır.

Burada altını çizerek söylemek gerekir ki; peygamberlerin vârisi olan âlimler, vasıflarını sonra zikredeceğimiz gerçek âlimlerdir. Bu hadiste işaret edilen hususlardan biri, âlimin, (nafile) ibadet eden âbidden daha üstün olduğudur. Nitekim bu durum, farklı rivayetlerle ortaya konmaya çalışılır. Dârimî'nin naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber; "Âlimin âbide yetmiş derece üstünlüğü vardır. Her iki derece arasında, sema ve yeryüzü arasındaki mesafe kadar bir ara vardır."⁵⁷ buyurmuştur. Yine bir başka rivâyet şöyledir: "Âlimin âbid karşısındaki üstünlüğü, ayın dolunay gecesi diğer yıldızlar karşısındaki üstünlüğü gibidir."⁵⁸ Bu rivâyette Hz. Peygamber, âlimin âbid üzerine olan üstünlüğüne dâir müthiş bir benzetme

⁵⁶ Buhârî, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 19; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, (I-V), 1974, İlim, 1; İbn Mâce, Mukaddime, 17.

⁵⁷ Dârimî, Mukaddime, 32. Aclûnî, II, 86. Suyûtî, II, 213. (Hadis No: 5861) (Muhakkik 6 nolu dipnotta hadisin zayıf olduğunu söylüyor.); Heysemî, I, 22 (Heysemî, hadisin senedindeki Hafîl b. Mürre için *münkeru'l-hadis* ifadesini kullanır.)

⁵⁸ Ebû Dâvûd, İlim, 1; İbn Mâce, Mukaddime, 17; Ahmed b. Hanbel, V, 196.

yapmıştır. Her ne kadar diğer yıldızların ışığı varsa da dolunay halinde ayın vermiş olduğu parlaklığın yanında sönük kalmaktadır. Zira âlim; ilmiyle, öğretmesi ve eğitmesiyle, iyilikleri emretmesi kötülüklerden men etmesiyle, dolunay halindeki ay gibi, yaşadığı toplumu aydınlatmaktadır. Bu sebeple âlimin ilminden hem kendisinin hem de başkalarının yararlanmasına karşın, âbidin yaptığı ibadetten sadece kendisinin faydalanmasından hareketle, âlimin âbiddeden daha üstün olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹

Âlim saygıya layık bir kişidir. Bilindiği gibi, büyüklere saygı, dinimizin önemli emirlerinden biridir. Bu anlamda âlim saygıya layık büyüklerimizdendir. Peygamberimiz (sav) bir sözünde bunu veciz bir şekilde şöyle ifade eder: *“Büyüklerimize saygı duymayan, küçüklerimize merhamet etmeyen ve âlimimizi saymayan benim ümmetimden değildir.”*⁶⁰ Bir rivâyette şöyle buyrulur: *“İlim elde edin ve ilim için sekinet (kararlılık) ve vakâr da öğrenin. Kendisinden ilim öğreneceğiniz kimseye karşı mütevâzi olun.”*⁶¹ Yine *“Âlimlere ikram ediniz. Çünkü onlar, Peygamberlerin mirasçılarıdır. Kim onlara ikram ederse Allah ve Resûlüne ikram etmiş olur.”*⁶² rivâyeti de âlimin saygıya değer bir konumunun olduğunu vurgulamaktadır. Meşhur hadis âlimi Tavûs (106/724), âlim, yaşlı, devlet başkanı ve babaya saygı duymanın sünnet olduğunu ifade eder.⁶³

2) Rivâyetlerde Âlimin Vasıfları

Çalışmamızın başında da ifade edildiği gibi; âlim kavramı, kendine has mânaları olan İslâm’a özgün bir kavramdır. Bu anlamda hadislerin Kur’ân’ın prensiplerini de esas alarak bir âlim inşâsında bulunduğunu görürüz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyetler çerçevesinde âlimde bulunması gereken vasıfları şöylece sıralandırabiliriz.

⁵⁹ Akyüz, Hüseyin, “ ‘Âlimler, Peygamberlerin Varisleridir.’ Hadisinin Yorum ve Metin Tenkidi” , Interpretation and Text Criticism of the Hadith “The Scholars are the Heirs of the Prophets”, The Journal of Academic Social Science Studies, 2013, cilt: VI, sayı: 1, s. 137.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, V, 323; Heysemî, I, 126 (Heysemî, hadisin isnadının hasen olduğunu ifade eder.)

⁶¹ Süyûtî, I, 510 (Hadis no: 3322). Süyûtî, hadisin zayıf olduğunu söyler.

⁶² Süyûtî, I, 212 (Hadis No: 1428). Süyûtî, hadisi Hatîb Bağdadî’nin Târîh adlı eserinde zikrettiğini ve zayıf olduğunu ifade eder.

⁶³ Beyhakî, VI, 198.

a) İlim

İlim elde etmenin faziletine dair rivayetlere daha önce yer vermiş-tik. Tabiatıyla âlim olmak için önce ilim sahibi olmak gerekmektedir. Yâni âlim olmanın ön şartı, diz çöküp ilmi tahsil etmektir. Peygamberimiz (sav), “*Muhakkak ki ilim teallüm/öğrenme ile elde edilir.*”⁶⁴ sözüyle buna işaret etmektedir. Buhârî (256/869), söz konusu hadisi, “İlim, söz ve amelden öncedir.” bab başlığı altında vermiştir. Buna göre ilim yolunda olmak isteyen kişi, herşeyden önce kendini yüceltecek olan o ilmi elde etmek için gayret sarfetmesi gerekmektedir. Bu arada şunu da ifade etmek yerinde olacaktır ki, ilim deyince sadece dini bilgiler akla gelmemelidir. Bir şekilde Yaratıcı ile köprü kuran her bilgi ilim değerindedir. Bu açıdan baktığımızda her bilgi, ilim değerinde olan bir bilgi değildir. Bu sebeple âlim, insanlığın hayrına olacak bilgilerin peşine düşmeli, faydalı ilmi tahsil etmelidir. Hz. Peygamber; “*Allah’ım! Faydasız ilimden Sana sığınırım.*”⁶⁵ buyurmuş, “*Allah’ım! Bana öğrettiklerinle beni faydalandır. Bana fayda verecek ilmi bana öğret ve ilmimi artır.*”⁶⁶ diye de dua etmiştir.

b) Amel

İnsanın güvenilirliği ve inandırıcılığı açısından söz amel bütünlüğünün önemli yeri vardır. Bu bütünlük, özellikle toplumda önder konumunda olan insanlar açısından daha da önem arz eder. Toplumun önünde yer alan âlimde bulunması gereken en önemli vasıflarından biri de söz amel bütünlüğüdür, yâni söylediğini yaşamına yansıtmasıdır. Bilindiği üzere Kur’an-ı Kerim, ilmi olup ilmiyle amel etmeyen insanlar için, “*Kitap yüklü eşekler*” tanımlamasını yapar.⁶⁷ Bu anlamda âlimde bulunması gereken belki de en önemli husus, ilmiyle amel etmesidir. Cenab-ı Hak, “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?*” (Saff, 61/4) ayet-i kerîmesiyle biz müminlerden söz ile eylemimizin birbiriyle uyuşmasını istemektedir. Yine “*Siz insanlara iyiliği (birr) emredip kendinizi unutup musunuz?*” (Bakara, 2/44) ayet-i kerimesinde de sözü ile ameli çelişenlere itâp vardır.

⁶⁴ Buhârî, İlim, 10; Heysemî, I, 128.

⁶⁵ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, (I-III), İstanbul, 1981, Zikir, 73; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981, İstiâze, 21.

⁶⁶ Tirmizî, Deavât, 128; İbn Mâce, Sünnet, 23.

⁶⁷ Cuma, 62/5

Amelsiz ilmin bir değeri olmadığı gibi ilimsiz amelin de fazla kıymeti yoktur. “İlim takvasız olmaz ve âlimin ilmini yaşamaması düşünülemez; yaşamazsa âlim değildir, sadece belki malûmat sahibidir.”⁶⁸

Hız. Peygamber’in “İnsanlara hayrı öğretip (ilmiyle âmil olmayarak) kendini unutan âlim, insanları aydınlatıp kendini yakan lamba gibidir.”⁶⁹ hadisinde belirtildiği üzere; ilmiyle âmil olmayan âlim, kendine hayrı olmayan, ilmi kendisine fayda vermeyen bir kişi konumuna düşmüştür. Âlimin ilmiyle amel etmemesi, aynı zamanda azabı celbeden bir husustur. Bir rivâyette; “İnsanlardan kıyamet gününde azabı en şiddetli olanı, ilmi kendisine fayda vermeyen âlimdir.”⁷⁰ buyurulmaktadır. Yine şu rivâyette, insanlara iyi şeyler söyleyip onları uygulamayan yani ilmiyle amel olmayan bir âlimin kıyamet günü cehennemde şiddetli bir azaba maruz kalacağı dile getirilmektedir: Buna göre bu âlimin etrafında toplanan insanlar; “Ey falan kişi, bu ne hal böyle, sen iyiliği emredip kötülükten men etmiyor muydun?” diye sorarlar. Âlim de şöyle cevap verir: “Evet, iyiliği emreder fakat kendim yapmazdım. Kötülükten de men eder fakat kendim yapardım.”⁷¹ Hadis literatüründe ilmiyle âmil olmayan âlimin karşılaşıacağı azaba dair buna benzer birçok rivâyet vardır.⁷² Burada şu hususa işaret etmeliyiz ki, çok bilen değil ilmi az da olsa ilmiyle amel eden âlimdir. Bu hususa İbrahim Havvâs (291/903); “Çok rivayeti olan âlim değildir. Gerçek âlim; az bir ilmi olsa bile ilmin peşinden gidip onunla amel eden ve sünnete uyanır.”⁷³sözleriyle dikkat çekmiştir. İlmiyle amel etmesi aynı zamanda âlimin sözünün tesirli olması bakımından önemlidir. Tâbîünden Malik b. Dinar (131/748) şöyle der: “Eğer âlim, ilmiyle amel etmezse, damlanın kayada kaybolduğu gibi âlimin öğüdünün kalplerde bir tesiri olmaz.”⁷⁴ Bunun yanında ilmiyle âmil olmamak ile nifak arasında bir ilişki kurulur. Hız. Ömer bir gün minberde “âlim münafık”tan insanların sakınmasını istemiş, insanlar da, “Âlim münafık kimdir?” diye sormuşlardı. Hız. Ömer de şöyle cevap vermişti: “O hakkı söyler ama kötü şeyler yapar.”⁷⁵ Hız. Ali

⁶⁸ Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986, s. 465.

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, XIII, 488; Taberânî, II, 165 (hadis no: 1681).

⁷⁰ Taberânî, IV, 110 (hadis no: 3824). Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 90.

⁷¹ Müslim, Zühd, 51.

⁷² Örnek olarak bkz. Müslim, İman, 80; Ahmed b. Hanbel, III, 231.

⁷³ Beyhakî, II, 294.

⁷⁴ Beyhakî, II, 296.

⁷⁵ Beyhakî, II, 283.

de, konunun arzettiği ehemmiyetten dolayı, ilim sahiplerine bildikleriyle amel etmeleri hususunda çağrıda bulunmuştur.⁷⁶

Ebû Hanîfe (150/767), âlim için ilmin ne kadar önemli olduğunu şu sözleriyle dile getirir: “Bil ki, uzuvların göze tabi olması gibi, amel de ilme tabidir. Az amelle ilim, çok amelle birlikte olan cehâletten daha hayırlıdır.”⁷⁷

Allah’ın emir ve yasaklarına uymak, yani tâat ehli olmak da bir nevi ilmin amele dönüşmesidir. Süfyân b. Uyeyne; “Fukahâ âlimlerin üç kısma ayrıldığını söyler. Birincisi; Allah’ı bilen ve O’ndan korkan ama O’nun emirlerini yerine getirmeyen âlim. İkincisi; Allah’ı bilip O’ndan korkan ve O’nun emirlerini yerine getiren âlim. İşte gerçek ve kâmil âlim budur. Üçüncüsü de Allah’ı bilen ama O’ndan korkmayan âlimdir ki bu da fâcîr âlimdir.”⁷⁸

Bu anlamda amele dönüşmeyen ilim, faydasız bir ilimdir ve Hz. Peygamber de daha önce ifade edildiği gibi fayda vermeyen ilimden Allah’a sığınmıştır.⁷⁹

Keza kişinin ilmiyle âmil olması, hadis rivâyetinde kendisinden hadis alma konusunda da bir kriter olarak ortaya konulmuştur. Buna göre râvinin fâsık olması (fisku’r-râvî) onun sika bir râvî olmasını zedelemekte ve rivâyetlerinin kabûlünü de olumsuz yönde etkilemektedir.

Bu mânada gerçek âlim, başkalarına aktardığı ilmi öncelikle kendisi özümseyen ve yaşayan kişidir. İlmiyle amel etmeyen bilgili kişiye âlim denilmeyeceği açıktır. Bunun yanında toplumda önde olan insanların temsil özelliği vardır. Yani onlar bir yönden rol model insanlardır. İnsanlar söyleyenin değil yaşayanın peşinden gider. Temsil yönü olan insanların belki de en başında âlimler gelir. Temsil, bir bakıma söylediklerini uygulama, yaşama geçirmedir. “İlim sahibinin bilginin ışığıyla etrafını aydınlatırken, onun feyiz ve bereketi ile kendi iç dünyasını da aydınlatması ve davranışlarını bu bilginin gerektirdiği şekilde düzeltmesi âlim olmanın temel şartıdır.”⁸⁰

⁷⁶ Dârimî, Mukaddime, 34. “Ey ilim sahipleri! İlminizle amel edin. Şüphesiz ki âlim, bildikleri ile amel eden ve ilmi ameliyle örtüşen kişidir. ...”

⁷⁷ Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Muteallim”, İmam Azam’ın Beş Eseri, Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 12.

⁷⁸ Dârimî, Mukaddime, 34.

⁷⁹ Müslim, Zikir, 73; Nesâî, İstiâze, 21. “Allah’ım! Faydasız ilimden Sana sığmırım.”

⁸⁰ Hadislerle İslâm, Komisyon, “Bilgi Ahlâkı” md., DİB Yayınları, Ankara 2013, I, 444.

c) İhlâs

Rivâyetler çerçevesinde âlimde bulunması gereken vasıflardan birisi, ihlâstır. İhlâs, İslâm'ın en önemli ahlâk esaslarından biridir. Bu mânada ilim öğrenme ve öğretmede her şeyden önce sadece Allah rızası gözetilmelidir. Ameller niyetlere bağlı olduğundan, kişinin bir sözü ve ameli ne niyetle söylediği ve yaptığı oldukça önemlidir. Hz. Peygamber'in "Allah sizin bedenlerinize ve şekillerinize bakmaz, kalplerinize bakar."⁸¹ sözü, bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yapılan iş ne olursa olsun Allah'ın rızası gözetilerek yapılmalıdır. Peygamberimiz (sav); Yüce Allah'ın sadece kendi rızası gözetilerek yapılan ameli kabul edeceğini haber vermiş⁸² "Amellerinizi ihlasla yapınız. Zira Allah, ancak ihlasla yapılan ameli kabul eder."⁸³ buyurmuştur. Az bile olsa ihlasla yapılan işler, Allah katında makbul olan işlerdir. Allah Rasûlü şu sözüyle buna işaret eder: "Dini yaşantında ihlaslı ol. Az amel sana yeter."⁸⁴ Yine Hz. Peygamber'den gelen şöyle bir rivayet vardır: "Âlimlerle rekabet yapmak, cahillerle tartışmak ve insanlara gösteriş olsun diye ilim öğrenmeyiniz. Kim böyle yaparsa o cehennemdedir."⁸⁵ Lokman Hakîm'in oğluna şöyle tavsiyede bulunduğu nakledilir: "Oğulcuğum! Âlimlerle rekabet etmek, cahillerle tartışmak ve meclislerde kendini beğendirmek için ilim öğrenme."⁸⁶

Allah'ın rızasını gözetmeksizin ilim öğrenmenin cezasını Hz. Peygamber şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "Kim ilmi Allah'ın rızasının dışında bir maksatla öğrenir veya talep ederse cehennemdeki yerini hazırlasın."⁸⁷ "Allah rızasının gözetilmesi gereken bir ilmi, sırf dünya menfaati elde etmek için öğrenen kimse, kıyamet günü cennet kokusunu alamayacaktır."⁸⁸

Âlimin riyadan gösterişten uzak durması da ihlasla alakalıdır. Müslim'de geçen uzunca bir rivâyette; dünyadayken ilim öğrenmiş, öğ-

⁸¹ Müslim, Birr, 33; İbn Mâce, Zühd, 9.

⁸² Ahmed b. Hanbel, IV, 126.

⁸³ Süyûtî, I, 49 (Hadis No: 299). Süyûtî, hadisin sahih olduğunu söyler.

⁸⁴ Süyûtî, I, 49 (Hadis No: 298). Süyûtî, hadisi İbn Ebî'd-Dünya ve Hâkim'in rivayet ettiğini ve sahih olduğunu ifade eder.

⁸⁵ İbn Mâce, Mukaddime, 23; Dârimî, Mukaddime, 34; Heysemî, III, 116. (Heysemî, senedindeki Hammâd ve Ebû Kerib'in zayıf raviler olduklarından dolayı rivâyetin zayıf olduğunu ifade eder.)

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, I, 191; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Tahk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, (I-IV), Beyrut, Trz., III, 103.

⁸⁷ Tirmizî, İlim, 6.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, İlim, 12; İbn Hanbel, II, 338.

retmiş ve Kur'an okumuş bir adam kıyamet günü Allah'ın huzuruna getirilir. Yüce Allah, o kişiye verdiği nimetler karşılığında ne yaptığını sorar. O da; *"Yâ Rabbi! İlim öğrendim, öğrettim ve senin (rızan) için Kur'an okudum."* der. Bunun üzerine Cenab-ı Hakk o kişiye; *"Hayır, yalan söyledin. Sen 'Falan kimse âlimdir.' desinler diye ilim öğrendin ve 'O, kâri'dir (iyi Kur'an okuyandır).' desinler diye Kur'an okudun, nitekim böyle denildi de."* buyurur. Neticede dünyada âlim denilen o kişi, yüz üstü sürüklenerek cehenneme atılır.⁸⁹

Müslim b. Yesâr (100/718), gösterişin âlim için kıyamet anlamına geleceğini, bu gösteriş arzusuyla şeytanın âlimi zillete düşürmek istediğini ifade eder.⁹⁰

İslâm'da ilmi, dünya menfaati için öğrenmek hoş görülmediği gibi, ilmi sırf dünya menfaati için kullanmak da hoş görülmez. Bu bakımdan âlim için ihlâs; hem ilmi tahsil ederken hem de ilmi başkalarına sunarken olmazsa olmaz bir şarttır. Bu da yaptığı işi dünyaya ait hiçbir menfaat beklentisi içinde olmadan yapmak ile yerine getirilmiş olur.

d) Haşyet ve Takvâ

Kur'ân-ı Kerîm'de âlimin en önemli özelliği Allah'tan korkmasıdır. Bu husus ayet-i kerimede şöyle dile getirilir: *"... Kulları arasında ancak âlimler Allah'tan korkar..."* (Fâtır, 35/28) Bu ayet-i kerimede ilim ile iman arasında bir ilişkinin olduğu da vurgulanmıştır. Zira imanın temelinde bilmek vardır. Gerçek bir iman için yakîn gerekir. Yakîn de %100 bilmekle oluşur. Dolayısıyla âlimler, Cenab-ı Hakk'ı hakkıyla tanıyıp bildiklerinden dolayı O'ndan hakkıyla korkarlar. Hz. Peygamber bir sözünde âlimin âbid olandan üstün olduğunu zikrettikten sonra *"... Kulları arasında ancak âlim olanlar/ulemâ Allah'tan korkar..."* (Fâtır, 35/28) ayetini okumuş⁹¹ böylece âlimin üstünlük sebebinin Allah'tan korkması olduğunu vurgulamıştır. Âlim kimdir diye Şa'bi'ye sormuşlar, o da *"Âlim, Allah'tan korkan kimsedir."* diye cevap vermiştir.⁹²

e) Vakâr

Âlim, yüklendiği ilmin gereği olarak vakûr bir duruş sergilemelidir. Bu sebeple âlim bu vakarına hâlel getirecek ve murûetini zedeleyecek

⁸⁹ Müslim, İmâre, 152.

⁹⁰ Dârimî, Mukaddime, 35.

⁹¹ Dârimî, Mukaddime, 29.

⁹² Dârimî, Mukaddime, 27.

her türlü düşük, bayağı söz ve davranışlardan kendini uzak tutmalıdır. Bir seferinde Hz. Peygamber; *"Benden sonra ümmetim hakkında üç şeyden korkuyorum."* dedi. Ashab *"Onlar nedir ya Rasûlallah?"* diye sordu. Peygamberimiz; *"Onlar; âlimin zillete düşmesi, zâlim (hükümdarın) hükümünü ve peşine düşülen hevâ."*⁹³ şeklinde cevap verdi.

f) Tevâzû

Tevâzû, güzel ahlâk esaslarından biri olup, kibir ile zillet arasında bir dengedir. Yüce Allah mütevazî kullarını övmektedir. (Furkân, 25/63) Buna karşılık kibirlenenleri sevmediğini(Lokman, 31/18-19) ve onların cehenneme gireceklerini beyan etmektedir. (Mümin, 40/60) Hz. Peygamber'in şu sözü tevazunun önemini vurgulaması bakımından önemlidir: *"Allah bana sizin mütevazî olmanızı emretti. Hiçbir kimse diğerine karşı böbürlenmesin..."*⁹⁴ Bu bakımdan âlim, özellikle kendinde olan ilim sebebiyle mütevazî olmak durumundadır. Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın mütevazî olanın değerini yücelteceğini bildirmektedir.⁹⁵ Gerçekte kişinin ilmiyle büyüklenmesi, şeytanın ve iblisin bir vasfıdır. Neticede âlim olana ilmi, Allah lutfetmiştir. Bu bakımdan âlim, büyüklenmekten ziyade bu ilmi lütfettiği için tevâzu içerisinde Rabbine şükretmelidir.

g) Güvenilir Olmak

Yukarıdaki vasıflara sahip olan bir âlim, aynı zamanda güvenilir bir insandır. Güvenilir insan olmak, İslam ahlakını yansıtmak bakımından önemlidir. Hz. Peygamber'in ilk kazandığı sıfat "emîn" sıfatı idi. Yani güvenilir olması. Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hakk, Rasûlünün güvenilir bir elçi olduğunu ifade etmektedir. (Duhân, 44/18) Bu bakımdan güvenilir olmak, peygamber vârisi olan âlimde bulunması gereken en önemli vasıflardan biridir. *"Toplumun yeniden inşa ve yapılanmasında adeta can damarını oluşturan esaslardan biri de âlimde emniyetin olmasıdır."*⁹⁶

⁹³ Taberânî, XVII, 17 (Hadis No:14) Elbânî, hadisin senesinde yer alan Kesîr b. Abdillâh el-Müzenî'nin zayıf ve metrûk bir râvî olduğunu ifade eder. Elbânî, XXIV, 1013. Hadis âlimleri, fezâil-i amâl, terğîb ve terhîb gibi konularda zayıf hadislerle amel edilebileceği görüşünde oldukları için bu tür zayıf hadislere kitaplarında yer vermişlerdir.

⁹⁴ Müslim, Cennet, 64; İbn Mâce, Zühd, 16.

⁹⁵ Müslim, Birr, 69. *"Sadaka malı eksiltmez. Allah affeden kişinin ancak izzet ve şerefini artırır. Tevâzu ile hareket eden kulunu da Allah ancak derecesini yükseltir."*

⁹⁶ Tan, s. 330.

3) Rivâyetlerde Âlimin Sorumlulukları

Âlim topluma önderlik eden ve yön veren şahsiyetlerden biridir. Onun için âlim, toplumdaki söz konusu etkisini pozitif yönden kullanmak durumundadır. Aksi halde insanların en şerlisi olmak gibi bir konum ile karşı karşıya kalabilir. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "...İnsanların en şerlileri en şerli âlimler, en hayırlıları da en hayırlı âlimlerdir."⁹⁷ "Ümmetim hakkında en korktuğu şey, saptırıcı liderlerdir."⁹⁸ Topluma önderlik eden bu konumundan dolayı âlimin birtakım toplumsal sorumlulukları vardır. Peygamber varisi olmaları onların ne büyük bir sorumluluk yüklediklerini ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan âlim, öncelikli olarak *tebliğ görevini yerine getirmek* durumundadır. Bu aynı zamanda Peygamber vârisi olmanın da getirdiği bir sorumluluktur. Çünkü Peygamberlerin en önemli görevlerinden birisi tebliğdir. Yüce Allah, bu sorumluluğu peygamberine şu şekilde hatırlatmaktadır: "*Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...*" (Mâide, 5/67) Buna göre âlim, eğer tebliğ görevini yerine getiremediği takdirde, hem Peygamber vârisi olmanın hem de ilminin gereğini yerine getirmemiş olur. Tebliğ, iyilikleri emretmek, kötülüklerden sakındırmaktır. Bu bakımdan âlim, sahip olduğu ilmin gereği *daima hakkı söylemeli ve hakkın peşinden gitmelidir*. Âlimin doğruları söylemek, yeri geldiğinde haykırmak gibi bir sorumluluğu vardır. Kur'an, bu sorumluluğu yerine getirmeyen âlimleri zemmeder. "*Din adamları ve âlimleri onları, günah olan sözleri söylemekten ve haram yemekten men etmeleri gerekmez miydi? Yaptıkları şey ne kötüdür!*" (Mâide, 5/63) Onun için Elmalılı merhumun ifadesiyle, "âlim bilgi sahibi olması bakımından hiçbir şeyin değil, ancak hakkın kuludur...Hakka bağlı olduğu müddetçe ilme ve âlime uymamak, ilim ve ulemâ düşmanlığıdır."⁹⁹

Bu sebeple âlim, yaşadığı toplumda bulunduğu makamın yüceliğine uygun hal ve hareketlerde bulunmak durumundadır. Yine Elmalılı, "*Allah'a, Resûle ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz.*" (Nisâ, 4/59) ayeti kerimesindeki "*أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ*" ifadesinin umera ve ulemâyı kapsadığını, bunun için bunlara itaatın Allah'ın bir emri olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Bu

⁹⁷ Dârimî, Mukaddime, 34.

⁹⁸ İbn Mâce, Fiten, 9; Ahmed b. Hanbel, VI, 441.

⁹⁹ Yazır, IV, 2513.

¹⁰⁰ Yazır, IV, 2512.

mânada âlimin devlet başkanı gibi toplumda bir söz sahipliği vardır. Tabiatıyla bu durum, beraberinde ağır bir sorumluluğu da getirmektedir.

“Âlimler Peygamberlerin Vârisleridir”¹⁰¹ rivâyeti üzerinde bir çalışma yapan Akyüz; bu hadisle Hz. Peygamber’den sonra insanları hakka ve doğruya çağırma misyonunun, onun vârisleri konumunda olan âlimlere bırakıldığını ve insanların her iki dünyada kurtuluşa ermelerinin ancak âlimlerin bu görevi hakkıyla ifa etmeleriyle mümkün olacağını ifade etmiştir.¹⁰²

*Âlim ilmini başkalarından esirgememeli, bilgisini paylaşmalı, etrafına faydalı olmak için çırpınmalıdır. Bilgiyi paylaşmak, âlimin geri duramayacağı en önemli toplumsal sorumluluklarından birisidir. Aksi durumda cezası ağır olacaktır. Hz. Peygamber (sav); “Kim kendisine bir bilgi sorulur da onu gizlerse, kıyamet günü ona ateşten bir gem vurulur.”*¹⁰³ buyurmuştur. Yine bir sözünde O, bu ümmetin iki tür âlime sahip olduğunu, birincisinin Allah’ın verdiği ilmi hiçbir karşılık beklemeden insanlar için yaydığını, ikincisinin ise Allah’ın verdiği ilmi Allah’ın kullarından esirgediğini ifade etmektedir. Aynı rivâyetin devamında Hz. Peygamber, birincisine denizdeki balığa varıncaya kadar bütün varlıkların onun için istiğfar ettiklerini, ikincisine de kıyamet günü ateşten gem vurulacağını söylemektedir.¹⁰⁴ Allah bildiklerini gizleyen kişiyi, Kur’an-ı Kerim’de zâlim¹⁰⁵ olarak niteliyor ve lanetliyor.¹⁰⁶ Hz. Peygamber; “Sadakanın en faziletlisi, Müslüman kişinin bir bilgi öğrenmesi sonra da öğrendiklerini Müslüman kardeşine öğretmesidir.”¹⁰⁷ buyurmakta, bilgiyi paylaşan kişiye dua etmektedir.¹⁰⁸ Öğrendiğini öğretmek ve insanlara aktarmak her Müslüman için övülen bir husus iken, toplumda önder konumunda olan âlimin bildiklerini paylaşmaktan geri durması, izah edilemeyecek bir durumdur. “Bilgiyi gizlemek ve insanlardan esirgemek ilim adamının gösterebileceği en büyük sorumsuzluklardan biridir. Hata ihtimaline rağmen bilgi üretmek,

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, İlim, 1.

¹⁰² Akyüz, s. 138.

¹⁰³ Tirmizî, İlim, 2; Ebû Dâvûd, İlim, 9.

¹⁰⁴ Heysemî, I, 124.

¹⁰⁵ Bakara, 2/140.

¹⁰⁶ Bakara, 2/159.

¹⁰⁷ İbn Mâce, Sünnet, 20.

¹⁰⁸ Tirmizî, İlim, 7; Dârimî, Mukaddime, 24. “Allah, bizden bir şey işitip, işittiği gibi başkasına ulaştırın kişinin yüzünü ak etsin. Kendisine (bilgi) ulaştırılan nice kimseler vardır ki onu işiten (ve kendisine aktaran kimse)den daha kavrayışlıdır...”

bilgiyi paylaşmak, aktarmak ve yaymak âlimin geri duramayacağı bir iştir...Bilgiyi paylaşmak ve yaymak aslında âlimin varlık sebebidir. Bu, bazen var olma ve var kalma mücadelesi hâline gelebilir. Özellikle kritik zamanlarda toplumsal duyarlılıkların sesi olmak, toplumun rehberleri konumundaki âlimlerin sorumluluğudur.”¹⁰⁹

Âlim, bir yandan toplumdaki *bidat, hurafe gibi tüm yanlışlıklarla mücadele ederken* bir yandan da toplumda *fitneye sebep olacak şeylerden de kaçınır*. Elmalılı, toplumda fitneye sebep olan âlimlerin; doğruyu yanlış, hakkı batılı ayırmaksızın hak ilminin gereği olmayan fikirlerinin, hakkın emrine dayanmayan, ondan kaynaklanmayan şahsî görüşlerinin, istek ve arzuya dayanan keyfî fetvalarının ne tür zararlar açacağına işaret etmektedir.¹¹⁰ Âlim, insanlar arasında fitneye sebep olacak söz ve davranışlardan kendini uzak tutmalı, bu bağlamda insanların akıllarının alamayacağı hususları ön plana çıkarmamalıdır.

Bir insanın her konuda bilgi sahibi olması mümkün değildir. Bu bakımdan toplum içinde saygın bir yeri olan âlimlerin, *bilmedikleri konularda kesinkes hüküm ve fetvâ verme gibi bir cürete kalkışmaları uygun değildir*. Bunun aynı zamanda bir vebal olduğunu Hz. Peygamber (sav) şöyle dile getirmektedir: “*Kim bilgisi olmadan fetva verirse, onun günahı fetva veren üzerinedir.*”¹¹¹

Âlim ile devlet yöneticileri arasında olabildiğince mesafeli bir duruş söz konusudur. Geçmişten günümüze “*ulemâ mümkün olduğunca devletten uzak durmaya, kendisine verilen resmî görevleri almamaya özen göstermiş, politize olmaktan kaçınmıştır.*”¹¹² Zirâ ilim her zaman yücedir, onu bir takım makam, para, herhangi bir dünyalık şeye değişmemelidir. Bir başka ifadeyle dünyevileşmeye karşı daha bilinçli bir duruş sergilemelidir. Bunun için *âlim, dünyaya tama' etmemelidir*. Abdullah b. Mübarek (181/797), insanları; zâhid, âlim, idareci, tüccâr ve gâzi olmak üzere beş tabakaya ayırır. Âlimlerin Peygamber vârisi olduklarına işaret eden İbn Mübârek, âlimin dünyaya temayül etmesiyle ilgili; “*Âlim, eğer*

¹⁰⁹ Hadislerle İslâm, Komisyon, “Bilgi Ahlakı” md., DİB Yayınları, Ankara 2013, I, 445-447.

¹¹⁰ Yazır, IV, 2514.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, İlim, 8.

¹¹² Çetin, Ensar, *Türk Halkının Aydın Din Âlimi Algısı*, Toplum Bilimleri Dergisi, 2012, cilt: VI, sayı: 11, s. 195.

dünyaya tama eden biri olursa insanlara kim yol gösterecek?" diye sorar.¹¹³

Toplumda kötülüklerin ortadan kaldırılması, günahların işlenmesi noktasında âlimin bir misyonunun olduğunu şu rivayet bize işaret eder. "İlmin kaldırılıp cehaletin kökleşmesi, zinanın ortaya çıkması, şarabın içilmesi, kıyametin belirtilerindendir."¹¹⁴

Âlim, toplumda ayrışmaya sebep olacak karmaşık konulara girmemeli, kafalarda soru işareti bırakan hususlardan kaçınmalıdır. "Allah Rasûlü (sav), ihtilaflı ve müşkil meselelerden yasakladı."¹¹⁵

Âlimin asıl sorumluluklarından birisi *insanları eğitmektir*. İslâm dininde insanın eğitilmesi büyük önem arz eder. Bu bakımdan âlimin toplumun eğitilmesinde önemli bir yeri vardır. Ümmetin ilk öğretmeni Hz. Peygamber (sav)'dir. Bunu o, "Ben bir muallim (öğretmen) olarak gönderildim."¹¹⁶ sözüyle ortaya koymuştur. Âlimler Peygamber vârisi olduklarından, eğitim görevini de Hz. Peygamber'den devralmışlar ve insanın eğitilmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Hz. Peygamber, insanlara hayrı öğreten âlimlerin büyük sevaplara erişeceğini¹¹⁷, hatta vefatından sonra da sevap kazanmaya devam edeceğini ifade eder.¹¹⁸

Sonuç

Medeniyetlerin inşasında bilginin ve bilgiyi yüklenen bilginlerin önemli yeri vardır. Bilgi, insanı diğer insanlardan farklı kılan yüce bir değerdir. Bilgiyi yüklenen insan da tazime layık bir insandır. Bilgiyi yüklenen insanlara İslâm'da âlim denilmektedir. Âlim kavramı, İslâm'a özgü, kendine has anlamı olan bir kavramdır. Bu özgün âlim tanımına ri-

¹¹³ Beyhakî, II, 312.

¹¹⁴ Buhârî, İlim, 21.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd, İlim, 8. " نهي عن الغلطات " Ebû Davûd, bu rivâyeti "Fitnelerden Sakınma Babı" adı altında zikretmiştir. Hattâbî, الغلطات kelimesinin 'ğalûta' kelimesinin çoğulu olduğunu ifade edip "ihtilaflı konular" anlamında olduğunu zikrettikten sonra hadisin şu manaya geldiğini ifade eder: "Hz. Peygamber, hataya düşme ihtimali yüksek olan zor meseleleri ulemaya sormaktan yasakladı." Hattâbî, Ebû Süleymân, Meâlimü's-Sünen, talik: İzzet Ubeyd-Âdil Seyyid, Suriye 1393/1973, IV, 66.

¹¹⁶ İbn Mâce, Mukaddime, 17; Dârimî, Mukaddime, 32. Elbânî, rivâyetin zayıf olduğunu ifade eder. Elbânî, I, 66.

¹¹⁷ Tirmizî, İlim, 14.

¹¹⁸ Müslim, Vasiyyet, 13.

vâyetler de katkı sağlamış ve bir âlim portresi ortaya çıkarmıştır. İlimin ve âlimin faziletine dair birçok rivâyetin oluşu, Hz. Peygamber'in bu konuya ne kadar önem verdiğini gösteren hususlardan biridir. Rivâyetlere göre âlime Peygamber vârisi gibi bir pâyeye verilmiş olması, âlimin toplum açısından değerini ve önemini gözler önüne sermektedir. Rivâyetler çerçevesinde âlim bu yüce pâyenin sahibi olmanın yanında; ilim, amel, ihlâs gibi vasıfları uhdesinde barındırmak durumundadır. Bu anlamda ilim, amel, ihlâs gibi şartları yerine getirmediği sürece meselâ salt bilgi sahibi bir kişiye âlim denilemeyeceği ortadadır. Bu kişiye belki bilgin denebilir. Ama bunun yanında az da olsa bilgi sahibi olup onu samimiyetle uygulayan bir kişi veya fen ilimleriyle meşgul olup kâinatın yaratıcısı olan Allah ile o ilimleri irtibatlandıran bir bilim adamı, âlim denmeye daha layıktır. Az bilgiye de sahip olsa, amel ve ihlas ile o bilgisini taçlandıran, gerçek âlimdir. Âlim, toplumda saygın bir yeri olan, ilminin verdiği bir tevazu içerisinde insanlara hep hayrı söyleyen ve onları hayra yönlendiren bir kişidir. Bu anlamda âlimin sahip olduğu ilmin gereği yerine getirmesi gereken toplumsal sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklarının başında tebliğ gelir. Âlim, her ne şartta olursa olsun, insanlara iyiliği emretmeli, kötülüklerden de alıkoymalıdır. Yine yüklendiği sorumluluk gereği âlim; hem bilgisini insanlardan esirgememe yönünden hem de gerektiği durumlarda gerçekleri haykırma bakımından ketûm olmamalıdır.

Bütün bu söylenenlerden sonra Kur'ân-ı Kerîm'in genel prensiplerini de ihtiva edecek şekilde hadisler çerçevesinde bir âlim tanımı denemesi yapabiliriz.

Buna göre âlim; gerek ilâhî gerekse beşerî olsun ilmiyle âmil olup Allah'ın rızasını gözeten, daima hakkı söyleyip hakkın peşinden giden, ilmiyle kibirlenmeden tevâzu kanadına bürünüp Allah'tan korkan, aynı zamanda toplumun önünde olup onları doğru yola yönlendiren, eğiten, bilgisini şerde değil hayırda değerlendiren ve sorumluluklarının bilincinde olup sürekli kendini yenileyen kısacası bağlı olduğu medeniyeti inşa etmeye çalışan, bütün bu vasıflarıyla Cenab-ı Hakk'ın ilim sıfatından nasibini alan ve Peygamber vârisi olan, takva ve vakar sahibi bir şahsiyettir.

İslâm toplumlarının bugün belki de en büyük problemlerinden biri, yeterli sayıda bu evsafa âlimlere sahip olamamasıdır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1405/1985
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- Akyüz, Hüseyin, "Âlimler, Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin Yorum ve Metin Tenkidi = Interpretation and Text Criticism of the Hadith "The Scholars are the Heirs of the Prophets", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: VI, sayı: 1, s. 121-142.
- Ateş, Ahmed, "El-Hatîb el-Bağdadî ve Takyîd al-İlm Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, cilt: I, sayı: 1, s. 91-103.
- Aydın, Ali Arslan, *İslâm'da İlme ve İlim Adamına Verilen Üstün Değer*, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1971, cilt: X, sayı: 112-113, s. 363-367
- Aydın, Mehmet, *İslâm'a Göre İlim*, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 3, s. 1-18.
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da İlim Kavramı*, *Diyanet İlmi Dergi*, 2010, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 107-118.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-İman*,(I-VII)Tahk. Muhammed Saîd, Beyrut, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, İstanbul, 1981.
- Çetin, Ensar, *Türk Halkının Aydın Din Alimi Algısı*, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, cilt: VI, sayı: 11, s. 189-204
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, (I-II) İstanbul 1981.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, I-V, *es-Sünen*, 1974.
- Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Muteallim", İmam Azam'ın Beş Eseri, Çev. Mustafa ÖZ, İstanbul, 1981.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Es-Silsiletü'd-Dâife*, Riyâd, trz.
- Fârûkî, İsmâil Râcî-Fârûkî, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, Çev. Mustafa Okan Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu, İstanbul, 1999.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (I-IV), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985.
- Hadislerle İslâm, Komisyon, "Bilgi Ahlâkı" md., DİB Yayınları, Ankara 2013

- Hatîb Bağdâdî, *er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs*, Tahkîk: Nureddîn Itr, Beyrut, 1395.
- Hattâbî, Ebû Süleymân, *Meâlimü's-Sünen*, talîk: İzzet Ubeyd-Âdil Seyyid, Suriye 1393/1973.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid*, (I-X), Beyrut, 1988.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Arısan Matbaacılık, Ankara, Trs.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah, *Câmiu beyâni'l-İlm ve Fadlih*, tahkik: Ebû Abdurrahman Fevvâz Ahmed, Dâru İbn-i Hazm, 1424/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, tahkîk: Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrût 1426/2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Tahk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, (I-IV), Beyrut, Trz., c. III, s. 103.
- İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, tahkik: Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrût 1426/2006.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrût 1405/1985İbn Sa'd, *Tabakât*,
- İsfehânî, Rağîb Ebu'l-Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbu'l-Kur'ân*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trz.
- Kutluer, İlhan, " İlim " md. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, c. 22, s. 109-114.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, İstanbul, 1981.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Bilim*, İstanbul, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Palabıyık, Abdülkadir, *Hadîs Literatüründe "Kitâb'ül-İlm"ler*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 14, s. 151-189.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, trz.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahk. Hamdî b. Abdü'l-Mecîd, (I-XX), Mektebetü'l-ulûm, 1983.

Tan, Zeki, *Kur'ân'a Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, İstanbul, 2010.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, I-III, İstanbul, 1981.

Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), Eser Neşriyat, İstanbul, 1971.

Yıldırım, Celal, *İslam Tarihinde Alimlerin Mevkii*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 1972, cilt: XI, sayı: 6, s. 370-373.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 2012.

İSLAM HUKUKUNA GÖRE İDDET ve İDDET BEKLEYEN KADININ NİKÂHI

Suat Erdem*

Özet

İslam hukukunda iddet, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda nikâh hükümlerinin tamamen ortadan kalkması ve kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemesi gereken süreyi ifade eder.

İddet, kendisine sebebiyet veren olaya göre boşanma veya ölüm iddeti olarak ikiye ayrılarak incelendiği gibi iddet süresine göre hayız, hamilelik ve süreli iddet şeklinde de ayırma tabi tutulabilir.

Racî talaktan dolayı iddet bekleyen kadına açık veya gizli evlilik teklifi, bâin talaktan dolayı iddet bekleyen kadına ise açık evlilik teklifinin yapılamayacağına ittifak söz konusudur. Yine vefat iddetini bekleyen bir kadına, açık evlilik teklifi yapılamazken üstü kapalı evlilik teklifi yapılabileceğinde ittifak edilmiştir.

Yasak olmasına rağmen iddet halinde yapılmış olan evliliğin, fark edildiği anda iptal edilmesi ve tarafların tefrik edilmesinde İslam hukukçuları arasında ittifak, tefrik edilen tarafların iddet bittikten sonra yeniden evlenip evlenemeyeceklerinde ise ihtilaf söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Talak, İddet, Nikâh, Cinsel Beraberlik

The Iddet Time and the Marriage of the Woman Waiting Iddet Time According To Islamic Law

Abstract

In the Islamic Law, Iddet means the disappearance of the marriage principles with the ending of the marriage because of any rea-

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Temel İslam Bilimleri Bölümü
(İslam Hukuku Anabilim Dalı)

sons and the time must be waited for another marriage by the woman.

Iddet can be classified in two with regard of the causes of the action giving rise the divorce as the iddet of divorce and death, and it also can be subjected to a classification for the time of iddet as menstruation, pregnancy and periodical iddet.

As it is impossible to make a marriage proposal to a woman who is waiting the time of iddet directly or indirectly, there is an agreement on the subject of the impossibility of making a marriage proposal to a woman directly. As it is not possible to make a marriage proposal to a woman waiting iddet of death directly, an indirect proposal is possible only with an agreement.

There is an agreement among the Islamic Lawyers on the subject of canceling the marriage which has taken place notwithstanding the ban, but the agreement isn't available about the marriage of the same couple after the time of iddet.

Key Words: Talaq, Iddet, Marriage, Intimate Encounter

Giriş

Talak, sözlükte boşa çıkarmak, aradaki bağı gidermek ve serbest bırakmak anlamında olup terim anlamıyla nikâh ile oluşan hukukî bağın çözülmesi demektir.¹

Boşanmalar, İslam dini tarafından hoş görülmemiş fakat haklı bir gerekçenin varlığı halinde helal kabul edilmiştir.² Hz. Peygamber'in "Allah katında en sevilmeyen helal, boşanmadır"³ hadisi bu hakikati dile getirmiştir. Nikâhın saygınlığını yok edecek ve suiistimallere sebebiyet verecek şekilde boşanıp tekrar evlenmelere, azami bir sınır getirilmiştir. Üç

¹ en- Nesefî, Ömer b. Muhammed, *Tilbetü't-Talebe fi'l-İstılâhâtî'l-Fıkhıyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995, s. 144, 145; el-Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâ'us-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, s. 210-213; el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, III, s. 121; ez-Zeyle'î, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, s. 20, 21; el-Babertî, Muhammed b. Muhammed, *el-'Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, II, s. 376; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul t.y., I, s. 318, 319; es-Seyyîd Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 2007, II, s. 327.

² es-Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, VI, s. 4, 5; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005, XVIII, s. 186-188; ez-Zeyle'î, III, s. 22, 23; el-Babertî, II, s. 377.

³ Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, Kitâbu't-Talâk, 3.

defa karısını boşayan kişinin, boşadığı karısı başka bir koca ile hileli olmayan bir evlilik yapıp ondan da ayrılmadıkça tekrar eski karısı ile evlenmesine cevaz verilmemiştir. Dinî bir anlayış ve terbiye içinde şekillenen toplumun da sebepsiz boşamaları hoş karşılamaması müslümanlar arasında boşanmaların sınırlı olması sonucunu doğurmuş, hukuken var olan boşama kolaylığı uygulamaya aynı oranda yansımamıştır.⁴

İslam dini, aile birliğini son derece önemsemekte ve ailenin devamına gereken hassasiyeti göstermektedir. Bundan dolayı da İslam dininde sebepsiz boşama hoş karşılanmamış ancak başka çarenin kalmadığı hallerde de insanlar sünnî boşamaya teşvik edilmek suretiyle koca ve karıya yeniden düşünme ve aile kurumunu devam ettirme fırsatı verilerek aile birliğinin devamı hedeflenmiştir.

Boşama hoş görülmemesine rağmen gerçekleşmesi halinde, ailenin devamını sağlama maslahatı da dâhil olmak üzere birçok maslahat gözetilerek iddet süresi içerisinde ekstra yükümlülükler getirilmekte ve kadının evliliği yasaklanmaktadır.

Bu yasağa rağmen kadının iddet halinde evlenmesi halinde ise bu evlilik öğrenildiği anda cebrî olarak sonlandırılmakta ve devamına müsaade edilmemektedir.

Biz bu makalemizde iddeti ve iddet halinde bulunan kadının evliliğini ve cinsel beraberliğini ayrıntılı bir şekilde; iddete sebebiyet vermesi bakımından ise talak kısmını kısaca ele alarak ve mezhepler arası mukayese yaparak incelemeye çalıştık.

I. TALAK VE ÇEŞİTLERİ

Boşama, Kur'an'a ve sünnete uygun olup olmaması açısından sünnî ve bid'î; kocanın yeni bir nikâh yapmadan karısına geri dönüp dönememesi açısından ise rac'î ve bâin kısımlara ayrılmakta ve her biri farklı hukukî değerlendirmelere tabi tutulmaktadır.

*"Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur..."*⁵ ayetinde boşamanın zamanı veya sayısı belirtilmediği için hiç cinsel ilişkinin gerçekleşmediği evliliklerdeki boşamalarda bid'î ve sünnî ayrımı söz konusu değildir. Dolayısıyla koca

⁴ Heyet, *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000, II, s. 225.

⁵ Ahzab 33/49.

karısını, temizlik döneminde veya hayız halinde bir, iki veya üç kere boşayabilir.⁶

Hanefî, Malikî ve Hanbelî hukukçulara göre sünnî talak, cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik döneminde veya hamileliğin net olarak belli olduğu bir dönemde kocanın karısını bir kere boşamasıdır.⁷ Bid'î talak ise sünnete aykırı olarak gerçekleştirilen boşama olup hayız veya cinsel ilişkinin bulunduğu temizlik döneminde boşamak ya da cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik döneminde kocanın karısını gerek tek bir cümle ile üç kere veya iki kere boşaması veya farklı cümleler halinde üç kere boşamasıdır.⁸ Ancak Hanbelî hukukçulara göre, koca iki kere boşayıp öylece bıraksa bu da sünnete uygun bir talaktır. Çünkü kocanın, pişman olması halinde karısına dönme imkânı bulunmaktadır.⁹

Şafiî hukukçular ve İbn Hazm'e (h.456) göre talak sayısı açısından sünnî ve bid'î ayırımı yapılmazken sadece vakit itibariyle bu ayırım yapılmaktadır. Yani cinsel ilişkinin bulunmadığı temizlik dönemindeki boşama sünnî; hayız halindeki boşama bid'î kabul edilirken ayetlerde boşamanın kaç kere olması gerektiği belirtilmediği için bir anda yapılan üç boşama sünnî talaka aykırı görülmeyip mübâh kabul edilmektedir.

⁶ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, IV, s. 267, 268, 309, 310; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, s. 364, 365; İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh, *el-Kâfi fi Fikhi Ehlî'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, II, s. 571, 572; eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2003, III, s. 25, 26; el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fi Fikhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 284, 285; en-Nevevî, XVIII, s. 204-209; eş-Şîrbînî, Muhammed b. Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rîfeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Feyhâi, Şam 2009, IV, s. 525, 526, 530-533; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, II, s. 119.

⁷ et-Tenûhî, Sahnûn b. Sa'id, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, s. 3, 4; İbn Abdilberr, II, s. 571, 572; es-Serahsî, VI, s. 3-5; es-Semerkandî, Alauddîn Muhammed, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II, s. 171, 172; el-Kâsânî, IV, s. 186-193; İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîdu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2003, III, s. 339, 340; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd 1997, X, s. 325-327; el-Mevsilî, III, s. 121, 122; ez-Zeyle'î III, s. 21-23; el-Babertî, II, s. 376-378; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed, *Multeka'l-Ebhur*, Dâru'l-Beyrûtî, Şam 2005, s. 243-246.

⁸ es-Serahsî, VI, s. 3-5, 19; es-Semerkandî, II, s. 171, 172; el-Kâsânî, IV, s. 186-193, 201, 202; İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, s. 52; İbn Mâze, III, s. 340, 341; İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, s. 327, 335; el-Mevsilî, III, s. 121, 122; ez-Zeyle'î III, s. 30-33; el-Babertî, II, s. 378-380; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 349.

⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, X, s. 327, 335.

Ancak pişmanlık ihtimaline karşılık üç boşamanın bir anda değil de ayrı ayrı yapılması Şafîî hukukçular tarafından da tavsiye edilmektedir.¹⁰

Bid'î talak mekruh olmakla beraber cumhura göre geçerlidir.¹¹ Hz. Peygamberin, bid'î talakla karısını boşayan Abdullah b. Ömer'in (h.ö.73) karısına geri dönmesini ve boşayacaksa sünnete uygun boşamasını emretmesinden¹² dolayı, bid'î talaktan sonra kocanın karısına geri dönmesi ve sonra sünnete uygun boşaması müstehap kabul edilmiştir.¹³

Ancak İbn Hazm "Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik halinde) boşayın ve iddetini sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının..."¹⁴ ayetini delil kabul ederek bid'î talakın geçerliliğini kabul etmemektedir. Çünkü ayet, kadının iddeti gözetilerek talakın yapılmasını emretmektedir. İddet ise sadece cinsel ilişkinin bulunduğu evliliklerdeki boşanmalarda söz konusudur. Ayet boşamanın nasıl yapılacağını belirttikten sonra bunların Allah'ın hududu olduğunu vurgulamakta ve bu hudutların çiğnenmemesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu hudutların çiğnenmesi batıl bir iş olduğu için bu şekildeki boşamalar yani hayız halindeki boşamalar geçersizdir.¹⁵

Ancak İbn Hazm'ın, kadının hayız halinde veya cinsel ilişkinin bulunduğu temizlik döneminde bir veya iki kere kocası tarafından boşanmasını geçerli kabul etmezken üç kere boşanmasını kabul etmesi¹⁶ çelişkili bir durumdur. Çünkü ayete göre hayız halinde boşamak Allah'ın sınırlarını çiğnemek anlamına geliyorsa ve bundan dolayı da yapılan boşama

¹⁰ eş-Şâfiî, IV, s. 267, 268, 305; İbn Hazm, IX, s. 363, 364; eş-Şîrâzî, III, s. 25, 26; el-Gazâlî, s. 284, 285; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 53; en-Nevevî, XVIII, s. 204-213; eş-Şîrbînî, IV, s. 530-533; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 119-121.

¹¹ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 3, 4; eş-Şîrâzî, III, s. 25, 26; es-Serahsî, VI, s. 3-9, 19, 66; el-Gazâlî, s. 284, 285; es-Semerkindî, II, s. 171, 172; el-Kâsânî, IV, s. 186-193, 201, 202; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 52, 53; İbn Mâze, III, s. 340, 341; İbn Kudâme, X, s. 327, 335; en-Nevevî, XVIII, s. 204-213; el-Mevsîfî, III, s. 121, 122; ez-Zeyle'î, III, s. 30-33; el-Babertî, II, s. 378-380, 385, 386; eş-Şîrbînî, IV, s. 530-533; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 119-121; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 349.

¹² Buhârî, Muhammed İbn İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, Kitâbu't-Talâk, 1.

¹³ eş-Şâfiî, IV, s. 267, 268, 305; eş-Şîrâzî, III, s. 25, 26; el-Gazâlî, s. 284, 285; es-Semerkindî, II, s. 172; el-Kâsânî, IV, s. 202; en-Nevevî, XVIII, s. 204-213; el-Babertî, II, s. 378-380; eş-Şîrbînî, IV, s. 530-533; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 119-121.

¹⁴ Talak 65/1

¹⁵ İbn Hazm, IX, s. 366-371.

¹⁶ İbn Hazm, IX, s. 363, 364.

geçersiz kabul ediliyorsa bu boşama bir kerede olsa üç kerede olsa Allah'ın sınırlarını çiğnemek anlamına gelmektedir ve geçerli olmaması gerekmektedir.

Rac'î talak,¹⁷ kendisi ile evlilik içinde cinsel ilişkide bulunulmuş bir bayamı bedel karşılığı olmaksızın bir veya iki kere boşama anlamına gelmekte olup koca, iddeti içinde yeni bir nikâh akdi yapmadan ve rızasını almadan tekrar boşadığı hanımı ile aile hayatına geri dönebilmektedir.¹⁸ Bâin talak ise yeni bir nikâh yapmadan dönüş olmayacak şekilde, kocanın şiddet ve aşırılığı ifade eden kelimelerle yaptığı ve kocaya boşadığı eşine ancak yeni bir nikâhla dönme imkânı veren boşanma şeklidir.¹⁹

II. İDDET

İslam hukukunda iddet, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda nikâh hükümlerinin tamamen ortadan kalkması ve kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder.²⁰

*"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler."*²¹, *"İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."*²², *"Kadırlarımızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer."*²³, *"Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini*

¹⁷ Türkçe fıkıh kitaplarında Rac'î Talak şeklinde kullanılmakla beraber Arapça fıkıh kitaplarında Rac'î Talak şeklindeki kullanım tercih edilmektedir. (en-Neseî, s. 151; el-Babertî, II, s. 231, 232) Biz de bu kullanımı tercih ettik.

¹⁸ İbn Abdilberr, II, s. 617; es-Serahsî, VI, s. 21, 22; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 50; el-Mevsîlî, III, s. 147; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 356; es-Sâğırî, Esad Muhammed Saîd, *Delilleriyle Hanefî Fıkhu* (trc. Heyet), Karınca ve Polen Yayınları, İstanbul 2009, s. 661; ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi* (trc. Heyet), Risale Yayınları, İstanbul 1992, IX, s. 341; es-Sâbûnî, I, s. 332.

¹⁹ İbn Hazm, X, s. 18-25; es-Serahsî, VI, s. 29; es-Semerkindî, II, s. 185; el-Kâsânî, IV, s. 403; el-Mevsîlî, III, s. 130; el-Babertî, II, s. 422-424; ez-Zuhaylî, IX, s. 341, 347; es-Sâğırî, s. 664; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 360, 361.

²⁰ el-Mevsîlî, III, s. 172; en-Nevevî, XIX, s. 208; ez-Zeyle'î, III, s. 247, 248; el-Babertî, II, s. 578; el-Halebî, s. 272; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; eş-Şevkânî, IV, s. 438; ez-Zuhaylî, IX, s. 488, 489; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 401; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 151; Acar, H. İbrahim, *"İddet"*, DİA, XXI, İstanbul 2000, s. 466-471.

²¹ Bakara 2/228.

²² Bakara 2/234.

²³ Talak 65/4.

dikkate alarak (temizlik halinde) boşayım ve iddetini saym."²⁴ ayetleri iddetin gerekli olduğuna Kur'an'dan delillerdir.

"Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmaym"²⁵ ayetinde iddet ecet olarak isimlendirilmiştir. Ecet ise bir durumun sona ermesi için belirlenmiş nihai bir zaman anlamına gelmektedir. Burada ecet nikâhın etkilerinin tamamen sona ermesi için belirlenmiş bir vakit olarak kullanılmaktadır.²⁶

Hanefî, Malikî ve Şafîî hukukçulara göre, iddetin başlangıcı talakın veya vefatın gerçekleştiği andır. Fasit nikâhta ise iddetin başlangıcı tefrikin yapıldığı veya cinsel ilişkinin terkine karar verildiği andır.²⁷

A. İddetin Hikmetleri

İddetin amaçlarından birisi kadının hamile olup olmadığının anlaşılması ve böylece nesebin karışmasının önlenmesidir.²⁸ Bundan dolayıdır ki, cinsel beraberlikten önceki boşamada hamilelik ihtimali söz konusu olmadığı ve buna bağlı neseplerin karışma endişesi bulunmadığı için iddet gerekmemektedir.²⁹ Ancak amaç sadece hamileliğin anlaşılması değildir. Mesela cinsel ilişkiden önce kocanın ölmesi halinde hamilelik ihtimali bulunmamasına rağmen vefat iddeti gerekmektedir. Yine bir kere hayız olmakla kadının hamile olmadığı anlaşıldığı halde iddet üç hayız süresince devam etmektedir.³⁰

Vefat iddetinde amaç, kocayı kaybetmenin üzüntü ve kederini yas tutarak ve süslenmeyerek ızhâr etmek ve kocaya olan vefa duygularını ortaya koymaktır.³¹ Malikî hukukçulara göre, boşanma durumunda iddet beklemesi gerekmeyen kadınlar, kocasının ölümü durumunda vefat id-

²⁴ Talak 65/1.

²⁵ Bakara 2/235.

²⁶ el-Kâsâni, IV, s. 414, 415.

²⁷ eş-Şâfiî, IV, s. 312; Sahnûn b. Sa'id, II, s. 12; İbn Abdilberr, II, s. 619-622; el-Mevsîlî, III, s. 174, 175; ez-Zeyle'î, III, s. 260-262; el-Babertî, II, s. 590, 591; el-Halebî, s. 274.

²⁸ es-Serahsî, VI, s. 9, 10, 23; eş-Şirâzî, III, s. 197; el-Gazâlî, s. 321; el-Kâsâni, IV, s. 416; İbn Kudâme, XI, s. 196; en-Nevevî, XVII, s. 414, XIX, s. 208, 209; el-Mevsîlî, III, s. 172; İbn Kayyim el-Cevzî, Muhammed Ebû Bekir b. Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemin*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 287; el-Babertî, II, s. 578, 579; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 151. ez-Zuhaylî, IX, s. 491; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 401; es-Sâğircî, s. 664; Acar, s. 466-471.

²⁹ el-Kâsâni, IV, s. 416.

³⁰ en-Nevevî, XIX, s. 208; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287; Acar, s. 466-471.

³¹ el-Kâsâni, IV, s. 418; en-Nevevî, XIX, s. 208; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287; el-Babertî, II, s. 585; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; Acar, s. 466-471.

deti beklerler. Mesela koca hadım edilmiş ise veya karı cinsel ilişki yapılamayacak kadar küçük ise boşama durumunda iddet gerekmezken kocasının ölümü halinde iddet gerekir.³²

İddet, kadının geçim, nafaka ve mesken gibi ihtiyaçlarının görülmesinin vesilesi olan evlilik nimetinin elden gitmesine üzülmemesinin bir göstergesi olarak da gerekli görülmüştür. Bu gerekçe ise bâin talakla boşanmış ve kocası vefat etmiş kadında söz konusudur.³³

İddetin hikmetlerinden birisi de, evlilik akdinin saygınlığının, şerefinin ve değerinin yüksekliğini sağlamaktır.³⁴

Rac'î talakta iddetin amacı, boşayan kocaya boşadığı hanımına tekrar geri dönme; üçten az boşama ile gerçekleşen bâin talakta ise iki tarafa birden düşünme fırsatı vererek sona eren evliliğin yeniden canlanmasına zemin hazırlamaktır.³⁵

Hangi iddet olursa olsun iddet süresince evliliğin etkisi ve kocanın hukuku kısmen devam ettiği için iddetin amaçlarından birisi de kocanın hakkına riayet etmektir.³⁶ Hul' yoluyla boşanan kadının iddeti bir hayız dönemi olup amaç sadece kadının hamile olup olmadığının anlaşılmasıdır. Bunun dışında kocasının kendisi üzerinde hiçbir hakkı kalmamıştır.³⁷

İddetin ibadet yönü de vardır.³⁸ Şafii hukukçulara göre iddet, beklenmesi gereken sürenin kadın tarafından Allah rızasını gözetmek amacıyla bizzat beklenmesi anlamına gelmektedir.³⁹ İbn Hazm'e göre iddet sadece kadının hamileliğinin anlaşılması için değil aynı zamanda Allah'ın emri olduğu için gerekmektedir. Bundan dolayı da hayız görmeyen küçük kız ve hayızdan kesilmiş yaşlı kadınların boşanması duru-

³² Sahnûn b. Sa'id, II, s. 37.

³³ es-Sâğircî, s. 691.

³⁴ es-Serahsî, VI, s. 49; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 401; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 151, 152; Acar, s. 466-471.

³⁵ İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287-289; ez-Zuhaylî, IX, s. 362, 491; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 401; Acar, s. 466-471.

³⁶ es-Serahsî, VI, s. 18; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287-290; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; ez-Zuhaylî, IX, s. 118, 490, 491; Acar, s. 466-471.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevzî, s. 288, 289.

³⁸ en-Nevevî, XIX, s. 208; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 151, 152.

³⁹ en-Nevevî, XIX, s. 208; ez-Zeyle'î, III, s. 259, 260; eş-Şirbînî, IV, s. 717, 718; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 151.

munda veya kocalarının vefatı durumunda hamilelik söz konusu olmadığı halde iddet gerekir.⁴⁰

B. İddetin Çeşitleri

Kur'an'da da belirtildiği üzere iddet, kendisine sebebiyet veren olaya göre boşanma veya ölüm iddeti olarak ikiye ayrılarak incelendiği gibi iddet süresine göre hayız, hamilelik ve süreli iddet şeklinde de ayırma tabi tutulabilir.⁴¹

I. Boşanma İddeti

Ahzab suresi 49. ayeti gereği iddet için cinsel ilişki şart olup cinsel birleşmeden önceki boşamalarda iddet gerekmez.⁴²

Bazı İslam hukukçularına göre, cinsel birleşmeden önce fakat sahih olsun fasit olsun her türlü halvetten sonraki boşamada iddet gerekirken⁴³ Hanefî hukukçulara göre cinsel ilişki gibi kabul edildiği için sadece sahih halvetten⁴⁴ sonraki boşamalarda iddet gerekmektedir.⁴⁵ Hanbelî hukukçular, her türlü halvet sonrasındaki boşamada iddetin gerekliliğine yönelik sahabenin icmâsı bulunduğunu ileri sürmekte ve iddetin gerekmeyeceği şeklindeki rivayetleri ise zayıf kabul etmektedirler. Bu görüşü benimserlerken bilfiil cinsel ilişkinin bulunmasını değil böyle bir ortamın oluşmuş olmasını göz önünde bulundurmakta ve cinsel ilişkiye engel durumun bulunması halinde bile halvetin iddeti gerektirdiğini ileri sürmektedirler.⁴⁶

⁴⁰ İbn Hazm, X, s. 26-28.

⁴¹ el-Kâsânî, IV, s. 415, 416; İbn Kudâme, XI, s. 194, 195; el-Mevsîlî, III, s. 172.

⁴² eş-Şâfiî, IV, s. 311; İbn Hazm, IX, s. 403, 404, X, s.45, 46, 26-28, X, s. 26-28; eş-Şîrâzî, III, s. 197; es-Serahsî, VI, s. 19; es-Semerkandî, II, s. 244; el-Kâsânî, IV, s. 416; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 73, 77; İbn Kudâme, IX, s. 479, XI, s. 194-197; en-Nevevî, XIX, s. 208, 209; el-Mevsîlî, III, s.172, 173; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 289, 290; el-Halebî, s. 274; eş-Şîrbînî, IV, s. 719, 720; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 356, 357; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 155; es-Sâğırî, s. 689; es-Sâbûnî, I, s. 379.

⁴³ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 230; İbn Kudâme, XI, s. 197, 198.

⁴⁴ Sahih halvet, cinsî münâsebetin olmasına engel olucu hastalık gibi tabii bir engelin veya hayız, ihramlı olma, ramazan orucunu tutuyor olma gibi şeri bir engelin bulunmadığı bir ortamda birbirlerine nikâhı düşen bir kadınla erkeğin yalnız kalması demektir. (el-Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi'*, IV, s. 416; el-Mevsîlî, III, s. 103).

⁴⁵ es-Serahsî, VI, s. 19; es-Semerkandî, II, s. 244; el-Kâsânî, IV, s. 416; İbn Mâze, IV, s. 30; el-Mevsîlî, III, s. 103, 104, 172, 173.

⁴⁶ İbn Kudâme, XI, s. 197, 198.

Şafiî hukukçulara göre ise, sahih halvetten sonraki boşamada iddetin gerekip gerekmediği hususunda iki görüş mevcuttur. Kavli kadîme göre halvet cinsel beraberlik gibi kabul edildiği için halvetten sonra iddetin gerekliliği uygun görülürdü. Kavli cedide göre zifafın gerçekleşmediği ancak sahih halvetin gerçekleştiği boşamalarda Ahzab suresi 49. ayeti gereği iddet gerekmez. Ayet cinsel ilişki öncesi boşamada iddetin olmadığını belirtmektedir. Halvet ise cinsel ilişki değildir.⁴⁷

Bakara suresi 228. ayeti gereği cinsel münasebetin gerçekleştiği bir evlilikteki boşamada ittifakla iddet gerekmektedir. Bu ayette geçen “فُؤُوء” kelimesinin sözlükte hem temizlik ve hem de hayız anlamında kullanılmasına⁴⁸ bağlı olarak iddetin başlama ve bitiş vaktinde ihtilaf söz konusudur. “Kar” kelimesinin, temizlik anlamına geldiğini ileri sürenler olduğu gibi hayız hali anlamına geldiğini veya her iki anlama geldiğini kabul edenler de vardır.⁴⁹ Bu ihtilafın faydası iddetin bitme anının tespitinde ortaya çıkmaktadır. Kar’ kelimesini hayız anlamında kabul edenlere göre iddet üçüncü hayızın bitmesi ile sona ererken Kar’ kelimesini temizlik anlamında kabul edenlere göre iddet üçüncü hayızın başlaması ile biter.⁵⁰

Hanefî ve Hanbelî hukukçular, “Kar” kelimesini hayız anlamıyla kabul ederek iddetin üç hayız olduğunu benimsemektedirler. Üçüncü hayızdan temizlenme ile iddet sona erer.⁵¹ Hanbeli mezhebine göre, hayız görmeyenlerin iddet hesabının aylarla olması, burada dikkat edilmesi gereken durumun hayız hali olduğunu ortaya koymaktadır. “Kar” kelimesi temizlik hali olarak kabul edildiği takdirde sünnî talak temizlik döneminde gerçekleşeceği için kadın iki tam bir yarım temizlik beklediği için ayetin belirttiği üç kur’ bekleme gerçekleşmeyecektir. Ancak “Kar” kelimesi hayız hali olarak kabul edilirse, temizlik döneminde boşama olduğu için tam olarak üç hayız hali iddet gerçekleşmekte ve ayetin zâhîrine daha uygun olmaktadır. İddet istibra amaçlıdır. İstibra ise en net

⁴⁷ eş-Şâfiî, IV, s. 310, 311; eş-Şîrâzî, III, s. 197; en-Nevevî, XIX, s. 208, 209; eş-Şîrbînî, IV, s. 719, 720; es-Sâbûnî, I, s. 292, 293; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 133, 134.

⁴⁸ Sahnûn b. Sa’id, II, s. 4, 5; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 74, 75; İbn Kudâme, XI, s. 199-202.

⁴⁹ el-Kâsânî, IV, s. 425-427; eş-Şevkânî, IV, s. 443, 444.

⁵⁰ eş-Şevkânî, IV, s. 444.

⁵¹ es-Serahsî, VI, s. 14, 15; es-Semerkindî, II, s. 244; İbn Kudâme, XI, s. 199-202; el-Kâsânî, IV, s. 425-427; İbn Mâze, IV, s. 27; el-Mevsîlî, III, s.172, 173; ez-Zeyle’î, III, s. 247-251; el-Babertî, II, s. 278-280; el-Halebî, s. 272, 273.

şekilde hayız hali ile anlaşılmaktadır. "...onları iddetlerini dikkate alarak boşayın..."⁵² ayeti iddetlerinden önce demektir. Çünkü boşama iddetin sebebi olduğuna göre sebep olmadan müsebbeb olmaz. Dolayısıyla boşama yokken iddet olamaz.⁵³

H.z. Ebû Bekir (h.13), H.z. Ömer (h.23), H.z. Ali (h.40), İbn Mes'ûd (h.32), İbn Abbas (h.68), Ebû'd-Derda (h.32), Ubade b. Samit (h.34), Ebû Musa (h.42), Hasan el-Basrî (h.110), Evzaî, Übeyy b. Kab (h.30), Muaz b. Cebel (h.18) ve Süfyân es-Sevrî'ye (h.161) göre ayetteki Kar' kelimesi hayız anlamına gelmektedir.⁵⁴

Malikî ve Şafîî hukukçular ve İbn Hazm ise "Kar'" kelimesini kadının temizlik hali olarak anlayarak boşanmada iddetin üç temizlik dönemi olduğu görüşündedirler. Buna göre kadının iddeti, boşandığı temizlik döneminin kalan kısmı ile ikinci ve üçüncü temizlik döneminin bitip hayzın başlamasına kadar devam eder.⁵⁵ İbn Ömer (h.ö.73), Zeyd b. Sabit (h.ö.45), H.z. Aişe ve Zuhri'ye (h.ö.124) göre de "Kar'" kelimesi temizlik anlamında kullanılmıştır.⁵⁶

Boşanmış kadın adet görmüyorsa iddeti, Talak suresi 4. ayeti hükmünce boşamanın gerçekleştiği andan itibaren ittifakla üç aydır.⁵⁷

Hanefî, Şafîî ve Hanbelî hukukçulara göre, nikâh şüphesine bağlı cinsel ilişkiden sonraki boşamalarda iddet gerekmektedir.⁵⁸

Hanefî ve Şafîî hukukçulara göre, zina sebebiyle iddet gerekmez. İddet nesebin korunmasına yönelik olup zina durumunda nesep sabit

⁵² Talak 65/1.

⁵³ İbn Kudâme, XI, s. 199-202.

⁵⁴ es-Serahsî, VI, s. 14, 15; el-Mevsîlî, III, s. 174; ez-Zeyle'î, III, s. 250; eş-Şevkânî, IV, s. 444; es-Sâbûnî, I, s. 327-330.

⁵⁵ eş-Şafîî, IV, s. 269, 302-309; İbn Hazm, X, s. 28-36; İbn Abdilberr, II, s. 619-622; eş-Şîrâzî, III, s. 198-200; el-Gazâlî, s. 321; en-Nevevî, XIX, s. 214-219; eş-Şîrbînî, IV, s. 720-724.

⁵⁶ eş-Şafîî, IV, s. 302-305; el-Gazâlî, s. 321; es-Serahsî, VI, s.15; eş-Şîrbînî, IV, s. 721, 722; eş-Şevkânî, IV, s. 444; es-Sâbûnî, I, s. 327-330.

⁵⁷ eş-Şafîî, IV, s. 305; İbn Hazm, IX, s. 403, 404, X, s. 45, 46; İbn Abdilberr, II, s. 619-622; eş-Şîrâzî, III, s. 202, 203; el-Gazâlî, s. 322; es-Serahsî, VI, s. 14, 15; es-Semerkandî, II, s. 244; el-Kâsânî, IV, s. 425-428; İbn Mâze, IV, s. 27; İbn Kudâme, XI, s. 207, 208; en-Nevevî, XIX, s. 223-226; el-Mevsîlî, III, s. 172, 173; ez-Zeyle'î, III, s. 247-251; el-Babertî, II, s. 278-280; el-Halebî, s. 272,273; eş-Şîrbînî, IV, s. 726, 727; ez-Zuhaylî, IX, s. 502; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 154; es-Sâğircî, s. 687.

⁵⁸ eş-Şîrâzî, III, s. 205; el-Kâsânî, III, s. 615, 616, IV, s. 417; İbn Mâze, IV, s. 27; İbn Kudâme, IX, s. 479, XI, s. 194-197; ez-Zeyle'î, II, s. 569-571, III, s. 256, 257; el-Babertî, II, s. 588; eş-Şîrbînî, IV, s. 731.

olmadığı için korunacak bir nesep te yoktur.⁵⁹ Hanbelî hukukçulara ve İbn Hazm'e göre ise zina sebebiyle iddet gereklidir.⁶⁰

II. Hamile Kadınların İddeti

Hamile kadının iddetinin her halükarda doğum ile sona ereceğini benimseyen cumhura göre Talak suresi 4. ayeti, vefat iddetini belirten Bakara suresi 234. ayetinden sonra geldiği için onu neshetmiş, bu konuda umumi hükmü ortaya koyarak hamile kadınların iddetinin her halükarda doğum ile sona ereceğini netleştirmiştir.⁶¹

Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, Ebû Hureyre (h.57), İbn Mes'ud ve İbn Ömer'in de bulunduğu Selefin cumhuru kocası vefat eden hamile kadının iddetinin doğumla biteceğini belirtmektedir.⁶²

Hz. Ali ise her iki ayeti de göz önünde bulundurarak kocası ölen hamile kadının ihtiyat gereği hangisi uzun ise onunla amel etmesi ve ona göre iddet beklemesi gerektiğini söylemektedir.⁶³ Bu görüşte olanlar Bakara suresi 234. ayeti ile talak suresi 4. ayetinden birini tercih etmek yerine ikisini cem ederek ikinci ayeti boşanmış hamile kadınlara hasretmektedirler. Kurtubî (h.671) ise ayetleri cem etmenin birini diğerine tercih etmeye göre daha evla olduğunu belirterek bu görüşü uygun bulmuştur.⁶⁴

III. Kocası Kaybolmuş Kadının İddeti

Malikî ve Hanbelî hukukçulara göre, mefkûdun⁶⁵ hanımı dört yıl bekledikten sonra vefat iddeti bekler.⁶⁶ Malikîlere göre, mefkûdun karısı hâkimin karar vermesinden sonra dört yıl bekledikten sonra vefat iddeti bekler. Hâkimin kararından önce ne kadar zaman geçerse geçsin dört yıl

⁵⁹ eş-Şîrâzî, III, s. 205; el-Kâsânî, IV, s. 423; en-Nevevî, XIX, s. 231-234; eş-Şîrbînî, IV, s. 731.

⁶⁰ İbn Hazm, X, s. 40-43; İbn Kudâme, IX, s. 479, XI, s. 194-197.

⁶¹ eş-Şâfî, IV, s. 318-321; İbn Abdilberr el-Mâlikî, II, s. 619-622; eş-Şîrâzî, III, s. 197, 198; es-Serahsî, VI, s. 17, 18, 35, 36; el-Gazâlî, s. 300; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 77; en-Nesefî, s. 148, 149; es-Semerkindî, II, s. 243-245; el-Kâsânî, IV, s. 419-423, 431-433; İbn Mâze, IV, s. 27; el-Mevsîlî, III, s.172, 173; en-Nevevî, XIX, s. 210; ez-Zeyle'î, III, s. 253, 254; el-Babertî, II, s. 581; el-Halebî, s. 273; eş-Şîrbînî, IV, s. 730, 731; eş-Şevkânî, IV, s. 441.

⁶² el-Kâsânî, IV, s. 431; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287; eş-Şevkânî, IV, s. 440.

⁶³ es-Serahsî, VI, s. 36; el-Kâsânî, IV, s. 431; ez-Zeyle'î, III, s. 253, 254; el-Babertî, II, s.581; eş-Şevkânî, IV, s. 440.

⁶⁴ eş-Şevkânî, IV, s. 440, 441.

⁶⁵ İslam hukukunda mefkûd, evinden ayrılarak kendisi ve bulunduğu yer hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı kişi demektir. (es-Sâğircî, s. 979).

⁶⁶ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 29-31; İbn Abdilberr, II, s. 566-568; İbn Kudâme, XI, s. 246-248.

başlamaz.⁶⁷ Ancak mefkûdun esir olduğu biliniyor ve sonra kendisinden haber alınamıyorsa bu durumda hanımı kesin haber gelinceye kadar bekler.⁶⁸ Hanbeli mezhebine göre, kaybolmuş fakat kendisinden haber alınan kocanın karısı boşanamaz. Nafaka sıkıntısı varsa boşanma davası açabilir. Tehlikede olmadığı bilinen ancak kendisinden haber alınamayan kocanın karısının karlılığı, koca doksan yaşına girinceye kadar devam eder. Ancak kocanın tehlikede olduğu biliniyor ve haber de alınamıyorsa karısı dört yıl bekledikten sonra vefat iddeti bekler ve ayrılır.⁶⁹

İmam Şafî'nin bu hususta eski ve yeni olmak üzere iki görüşü vardır. Eski görüşüne göre, kadın dört yıl bekledikten sonra vefat iddeti bekler ve başkası ile evlenebilir.⁷⁰ Yeni görüşüne göre ise ölümü kesin değilse hanımı, kocasından ayrı kabul edilmediğinden, iddet beklemez. Bu hüküm kocanın önceki hayat halinin yani canlılığının devam ettiği ilkesine dayanır. Kocanın öldüğü kesinleşinceye kadar evlilik devam ediyor kabul edilir.⁷¹

İbn Hazm'e göre, kocası kaybolmuş kadın kocasının ölümüne kesin hükmedilinceye kadar kocasından ayrılmış sayılmaz.⁷²

IV. Vefat İddeti

Cinsel ilişki olsun veya olmasın kadın ay hali görsün veya görmesin Bakara suresi 234. ayeti ve "*Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının ölmüş bir kimse için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Yalnız kocası bundan müstesnadır. Onun iddeti dört ay on gündür.*"⁷³ hadisi gereği sahih bir evlilikte kocanın vefatı halinde iddet, bütün mezheplerin ittifakı ile hamilelik hariç dört ay on gündür.⁷⁴

⁶⁷ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 29-31; İbn Abdilberr, II, s. 566-568.

⁶⁸ İbn Abdilberr, II, s. 568.

⁶⁹ İbn Kudâme, XI, s. 246-248.

⁷⁰ en-Nevevî, XIX, s. 236-243; eş-Şirbînî, IV, s. 750, 751.

⁷¹ eş-Şirâzî, III, s. 207, 208; en-Nevevî, XIX, s. 236-243; eş-Şirbînî, IV, s. 750, 751.

⁷² İbn Hazm, IX, s.316-323.

⁷³ Buhârî, Kitâbu'l-Cenaiz, 30.

⁷⁴ eş-Şâfiî, IV, s. 322-328; İbnü'l-Münzir, s. 87; İbn Hazm, X, s. 26-28; eş-Şirâzî, III, s. 205, 206; el-Gazâlî, s. 325, 326; es-Serahsî, VI, s. 34, 35; es-Semerkindî, II, s. 243, 244; el-Kâsânî, IV, s. 419; İbn Mâze, IV, s. 31-33; İbn Kudâme, XI, s. 223, 224; en-Nevevî, XIX, s. 231-234; el-Mevsîlî, III, s.172; ez-Zeyle'i, III, s. 251, 252; İbn Kayyim el-Cevzî, s. 287; el-Halebî, s. 272; eş-Şirbînî, IV, s. 746-748; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 153, 154.

V. Cariyenin İddeti

Cariyenin iddeti, talakının iki iddetinin ise iki hayız olduğunu belirten hadisten⁷⁵ dolayı talak durumunda iki hayız, küçük cariye ile adetten kesilmiş yaşlı cariyenin iddeti bir buçuk ay, kocası vefat etmiş cariyenin iddeti ise iki ay beş gündür. Hamile cariyenin iddeti ise ayetin genelliği dolayısı ile doğumuna kadardır.⁷⁶

Ancak Malikî hukukçular hayız görmeyen cariyenin iddetinde farklı bir görüş benimsemiş ve çocuğun oluşumu ancak üç ayda net bir şekilde belli olduğu için iddeti üç ay olarak kabul etmiştir.⁷⁷ İbn Hazm ise cariyenin iddeti konusunda tamamen farklı düşünmekte ve iddet sürelerini açıklayan ayetlerde cariyenin iddeti ile ilgili bir ayırım bulunmamasından dolayı cariyenin aynen hür kadın gibi iddet bekleyeceğini ileri sürmektedir.⁷⁸

C. Rac'at

Rac'at, karısını rac'î talakla boşanmış bir kocanın, yeni bir nikâh yapmadan ve karısının rızasını almadan iddet süresi içerisinde karısına yani evlilik hayatına geri dönmesi demektir.⁷⁹ Rac'at ve ric'at kelimelerinin her ikisi de kullanılmaktadır. Ancak rac'at kelimesinin kullanılması daha fasihtir.⁸⁰

Rac'atın olabilmesi için boşamanın üç kere olmaması, sarih lafızlarla olması, mal karşılığında olmaması, boşanan kadının iddeti içerisinde olması ve evlilikte kadınla cinsel ilişkinin bulunması şartları gerekmektedir.⁸¹

⁷⁵ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, Kitâbu't-Talâk, 18.

⁷⁶ eş-Şâfiî, IV, s. 322-328; İbnü'l-Münzir, s. 89; eş-Şîrâzî, III, s. 204-206; es-Serahsî, VI, s. 18; el-Gazâlî, s. 322, 325, 326; İbn Kudâme, XI, s. 223, 224; en-Nevevî, XIX, s. 227-234; el-Mevsîlî, III, s. 172; ez-Zeyle'î, III, s. 252; el-Babertî, II, s. 580, 581; eş-Şîrbînî, IV, s. 725-727, 746-748; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 153, 154; es-Sâğırçî, s. 687.

⁷⁷ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 8, 9; İbn Abdilberr el-Mâlikî, II, s. 619-622; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 77.

⁷⁸ İbn Hazm, X, s. 115-121.

⁷⁹ en-Neseffî, s. 148; en-Nevevî, XVIII, s. 364-366; el-Mevsîlî, III, s. 147; İbn Manzur, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Neşru Edebi'l-Havze, İnan h.1405, VIII, s. 115; el-Babertî, II, s. 487; eş-Şîrbînî, IV, s. 594; ez-Zuhaylî, IX, s. 362, 364, 369; es-Sâğırçî, s. 661; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 356.

⁸⁰ en-Nevevî, XVIII, s. 364-366; el-Babertî, II, s. 487.

⁸¹ eş-Şîrâzî, III, s. 90-93; el-Gazâlî, s. 300; es-Semerkindî, II, s. 178; en-Nevevî, XVIII, s. 371, 372; İbn Kudâme, X, s. 548, 549, 553; ez-Zeyle'î, III, s. 149, 150; el-Babertî, II, s. 488; el-Halebî, s. 258.

“...Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...”⁸² ve “...maruf bir şekilde onu tutmak...”⁸³ ayetleri rac’î talakla yapılan boşamada iddet boyunca hem evlilik hukukunun devam ettiğine ve hem de rac’atta kadınların rızasının alınmasının gerekli olmadığına delildir. Çünkü ayet, iddet bekleyen kadının eski kocasını “koca” diye isimlendirmektedir. Bundan dolayı da rac’î talakta kadının iddeti bitinceye kadar karısı istemese bile kocanın dönüş hakkı vardır.⁸⁴

Rac’ata şahit tutmak, ihtilaf bulunmakla beraber şart değil, müstehaptır.⁸⁵ Hanefî hukukçular, talakın şahitler huzurunda yapılmasının vacip olmadığı üzerinde İcmâ’ etmiş olup şahit tutma bakımından rac’atı da talak gibi gördükleri için “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki adil kimseyi şahit tutun. Şahitliği Allah için dosdoğru yapın...”⁸⁶ ayetindeki şahit tutma ifadesini gereklilik olarak değil tavsiye niteliğinde anlamaktadır.⁸⁷

Rac’atta şahit bulundurmanın tavsiye niteliğinde olduğunu ileri süren fıkıhçılar aşağıdaki gerekçeleri ileri sürmektedirler.

Rac’at, evliliğe yeniden başlama olmayıp var olan evliliğin devam ettirilmesi mahiyetinde olduğu için şahit gerekmez. Şahitlik evliliğin devam halinin şartlarından değildir.⁸⁸

Ayetteki şahit bulundurma ifadesi, rac’atın gerçekleşmediği şeklindeki kadının inkârını ortadan kaldırmak amacıyla müstehaplığa yorumlanmıştır.⁸⁹

⁸² Bakara 2/228.

⁸³ Bakara 2/229.

⁸⁴ eş-Şâfiî, IV, s. 351, 352; İbn Hazm, X, s.15-25; İbn Abdilberr, II, s. 617; eş-Şîrâzî, III, s. 90-93; es-Serahsî, VI, s. 22-24; ez-Zamahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Ruûsu'l-Mesâil (el-Mesâilü'l-Hilâfi beyne'l-Hanefî ve's-Şafîi)*, el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y, y.y., s. 421, 422; es-Semerkandî, II, s. 177; el-Kâsânî, IV, s. 391, 392, 403; İbn Mâze, III, s. 605; İbn Kudâme, X, s. 553, 554; en-Nevevî, XVIII, s. 364-366, 371, 372; el-Mevsilî, III, s. 147; el-Babertî, II, s. 501; ez-Zeyle'î, III, s. 149-153, 161; el-Halebî, s. 258-261; eş-Şîrbînî, IV, s. 596; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylû'l-Evtâr Şerhu min Esrâri Münteka'l-Ahbâr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib*, Beyrut 2009, IV, s. 387; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 357, 358; es-Sâğircî, s. 661.

⁸⁵ İbn Mâze, III, s. 605; el-Mevsilî, III, s. 147; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 358; es-Sâğircî, s. 661.

⁸⁶ Talak 65/2.

⁸⁷ el-Kâsânî, IV, s. 391, 392; el-Mevsilî, III, s. 149; ez-Zeyle'î, III, s. 150, 151; el-Babertî, II, s. 489-491; eş-Şevkânî, IV, s. 388; ez-Zuhaylî, IX, s. 370; es-Sâğircî, s. 362, 363.

⁸⁸ es-Serahsî, VI, s. 22; ez-Zamahşerî, s. 421, 422; es-Semerkandî, II, s. 177; el-Kâsânî, IV, s. 391, 392; el-Mevsilî, III, s. 147-149; ez-Zeyle'î, III, s. 7; el-Babertî, II, s. 488, 489; el-Halebî, s. 258, 259; eş-Şevkânî, IV, s. 388.

Talak suresinin 2. ayetinde kocanın evliliğe devam etmesi anlamına gelen rac'at "...onları güzelce tutun..." ifadesi ile kocanın karısına dönmeyerek boşamanın kesinleşmesi anlamındaki "...yahut onlardan güzelce ayrılın..." ifadesi bir arada kullanılmakta ve her iki durum için şahit tutma isteği belirtilmektedir. İddet bitiminde kocanın karısına geri dönmemesine şahit tutmak tavsiye mahiyetinde kabul edildiğine göre rac'ata da şahit tutmak mecburi değildir.⁹⁰

İbn Rüşd (h.ö.595), rac'atın kocanın hakkı olmasının, ayetteki ifadeyi gereklilik olarak değil tavsiye niteliğinde anlamayı gerekli kıldığını ileri sürerek rac'atta şahidin bulunmasını müstehap kabul etmektedir.⁹¹

Malikî ve Zâhîrî hukukçular ise, Talak suresi 2. ayeti ve "*her kim bizim işimize aykırı amel işlerse o merduddur*"⁹² hadisi gereği rac'atta şahit bulundurmanın gerekli olduğunu kabul etmektedirler. Buradaki emir vucub içindir. Şahitlik nikâh anında şart olduğuna göre rac'at ile bu nikâhın devamı için de şarttır.⁹³

Şafiî ve Hanbelî hukukçulara göre rac'atta şahidin gerekli olup olmaması konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre, nikâhta olduğu gibi rac'atta da şahit gerekirken diğer görüşe göre ise rac'atta veli gerekmediği gibi şahit de gerekmemektedir.⁹⁴ İmam Şafiî'nin (h.204) eski görüşüne göre nikâhın yeni başlamasına göre değil ayetteki ifadenin zahirine nispetle şahitsiz rac'at gerçekleşmezken⁹⁵ yeni görüşüne göre ise nikâhta şahit, kadının karılığının ispatı için vacip olduğu halde rac'atta zaten karılık vasfı bulunduğu, bunun ispatına ihtiyaç bulunmadığı ve rac'at, var olan nikâhın devam ettirilmesi anlamına geldiği için veli ve kadının rızası aranmayıp şahit bulundurulması da sünnet olarak kabul edilmektedir.⁹⁶

⁸⁹ es-Serahsî, VI, s. 22, ez-Zemaşerî, s. 421, 422; es-Semerkandî, II, s. 177; el-Kâsânî, IV, s. 391, 392; el-Mevsilî, III, s. 147-149; ez-Zeyle'î, III, s. 7; el-Babertî, II, s. 488, 489; el-Halebî, s. 258, 259; eş-Şevkânî, IV, s. 388.

⁹⁰ es-Serahsî, VI, s. 22.

⁹¹ İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 70.

⁹² Buhârî, Kitâbu's-Sulh, 5.

⁹³ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 232-234; İbn Hazm, X, s. 17; İbn Abdilberr, II, s. 617, 618.

⁹⁴ eş-Şafiî, IV, s. 354; eş-Şîrâzî, III, s. 90-93; el-Gazâlî, s. 301; ez-Zemaşerî, s. 421, 422; İbn Kudâme, X, s. 558, 559; en-Nevevî, XVIII, s. 371, 372.

⁹⁵ eş-Şîrbînî, IV, s. 599.

⁹⁶ eş-Şîrbînî, IV, s. 599; Heyet, el-Fikhu'l-Menhecî, II, s. 135.

Rac'atın amacı kadına zarar vermek değil, evliliği güzelce devam ettirmektir. Dolayısıyla dönüşün kadına zarar vermek amacıyla olmaması gerekir. Çünkü "Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur. Sakın Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın..."⁹⁷ ayeti ve Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadis⁹⁸ rac'atın zarar vermek amaçlı olmasını yasaklamakta ve islah amaçlı olmayan rac'atın şer'i olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslam'ın ilk yıllarında hadiste geçtiği üzere bir kocanın boşama hakkı sınırlaması yoktu. Bu hak kötüye kullanılıncaya Allah bunu üç boşama ile sınırlandırmıştır.⁹⁹

Hanefî hukukçular ile İmam Evzâ'î'ye (h.157) göre, rac'at sözlü olabildiği gibi fiilî de olabilir.¹⁰⁰ Buna göre kocanın karısına şehvetle dokunması veya fercine şehvetle bakması da rac'at olarak kabul edilmektedir. Ancak Ebû Yusuf'a (h.183) göre bu tür davranışlarla rac'at gerçekleşmez.¹⁰¹

Şevkânî (h.1250) de iddeti, kocanın tercihini kullanma süreci olarak kabul ederek kocanın tercihini sözle belirtebileceği gibi fiille de belirtebileceğini ifade etmekte ve rac'atın fiilî veya sözlü olabileceğini ileri sürmektedir. O'na göre, Bakara suresi 228. ayeti sadece sözlü rac'ata hasredilemez ve rac'atın fiilî olarak da yapılabileceğinin delilidir.¹⁰²

İmam Mâlik'e (h.179) göre rac'at, sözlü olabildiği gibi rac'at niyeti varsa fiilî de olabilir. Fiil ancak niyetle beraber rac'at olarak kabul edile-

⁹⁷ Bakara 2/231.

⁹⁸ حدثنا قتيبة حدثنا يعلى بن شبيب عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : كان الناس والرجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها وهي امرأته إذا أرجعها وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر حتى قال رجل لامرأته والله ! لا أطلقك فتبينني مني ولا أويك أبدا قالت وكيف ذلك ؟ قال أطلقك فكلما همت عدتك أن تنقضني راجعتك وذهبت المرأة حتى دخلت على عائشة فأخبرتها فسكتت عائشة حتى جاء النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزل القرآن { الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان } (Tirmizi, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, et-Talâk ve'l-Li'ân, 16)

⁹⁹ eş-Şevkânî, IV, s. 387, 388; es-Sâbûnî, I, s. 321.

¹⁰⁰ ez-Zemahşerî, s. 422; es-Semerkindî, II, s. 177, 178; el-Kâsânî, IV, s. 392; İbn Mâze, III, s. 603; el-Mevsîlî, III, s. 147; ez-Zeyle'î, III, s. 149, 150; el-Babertî, II, s. 488, 489; el-Halebî, s. 258; eş-Şevkânî, IV, s. 387.

¹⁰¹ es-Serahsî, VI, s. 24, 25; es-Semerkindî, II, s. 177, 178; el-Kâsânî, IV, s. 393, 394; İbn Mâze, III, s. 603; ez-Zeyle'î, III, s. 150; el-Babertî, II, s. 488, 489.

¹⁰² eş-Şevkânî, IV, s. 387.

bilir.¹⁰³ Koca, rac'at etmediği sürece iddet halindeki karısından faydalanamaz ve zevk alacak şekilde ona bakamaz.¹⁰⁴

Şafîî hukukçulara ve İbn Hazm'e göre rac'at fiilî değil sadece sözlü olabilir.¹⁰⁵ Bakara suresi 228. ayetini, rac'atın fiilî olarak değil ancak sözlü olabileceğine delil olarak kabul etmektedirler.¹⁰⁶

Ahmed b. Hanbel (h.241), rac'atın sözlü olabildiği gibi fiilî de olabileceğini kabul ederken Hanbelî mezhebi hukukçularına göre ise rac'at sadece sözlü olur. Fiilî rac'atın olup olmayacağı hususunda ihtilaf söz konusudur. Ancak şehvetle bakmak ve dokunmakla rac'atın gerçekleşmeyeceği hususunda mezhep içinde ittifak vardır.¹⁰⁷

III. İDDET BEKLEYEN KADINLA EVLİLİK YASAĞI

A. İddet Bekleyen Kadına Tâlîp Olma

Evlilik teklifi açık veya ima yolu ile yapılabilir. Açık nikâh teklifi "*Seninle nikâhlanacağım, evleneceğim*" gibi sadece nikâhın anlaşılacağı ifadelerin kullanılmasıdır. Tariz (İma) bir şeyi üstü kapalı söylemek demektir. Tariz yoluyla evlilik teklifi ise, boşanmış kadına "*benim sana meylim var*", "*seninle evlenmeyi arzuluyorum*", "*sen güzelsin*", "*sen salih bir kadımsın*" gibi erkeğin kadına rağbeti olduğunu hissettiren ancak kesin evlilik teklifi anlamına gelmeyen ifadelerin söylenmesidir.¹⁰⁸

Rac'î talaktan dolayı iddet bekleyen kadına açık veya gizli evlilik teklifinin, geri dönüşü olan veya olmayan bâin talaktan dolayı iddet bekleyen kadına ise açık evlilik teklifinin yapılamayacağına ittifak söz konusudur. Rac'î talakta kadın halen kocasının nikâhında sayılmakta ve evlilik devam etmektedir. Evlilik teklifinin, kadının bir an önce evlenme isteğinden dolayı bitmeyen iddetini bitti diye ilan etmesine sebebiyet verme ihtimali vardır. Bu ise eski kocanın hakkının ihlaline ve kadının hamile olma ihtimaline binaen neseplerin karışmasına sebebiyet verebi-

¹⁰³ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 232-234; İbn Abdilberr, II, s. 617, 618; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 70.

¹⁰⁴ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 7, 8.

¹⁰⁵ eş-Şâfiî, IV, s. 352, 353; İbn Hazm, X, s. 17, 18; eş-Şîrâzî, III, s. 90-93; el-Gazâlî, s. 300; ez-Zemahşerî, s. 422; en-Nevevî, XVIII, s.367-372; eş-Şîrbînî, IV, s. 601.

¹⁰⁶ eş-Şâfiî, IV, s. 352, 353; İbn Hazm, X, s. 18-25.

¹⁰⁷ İbn Kudâme, X, s. 559, 560.

¹⁰⁸ eş-Şâfiî, IV, s. 58, 59, 236; İbn Hazm, IX, s. 167; eş-Şîrâzî, II, s. 715; İbn Kudâme, IX, s. 572-574; el-Mevsîlî, III, s. 176, 177; ez-Zeyle'î, III, s. 269; eş-Şîrbînî, IV, s. 57-59; es-Sâğircî, s. 690; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 46, 47.

lir.¹⁰⁹ (Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur... ”¹¹⁰ ayeti bir taraftan üstü kapalı evlilik teklifinin günah olmadığını belirtirken diğer taraftan da açık evlilik teklifinin günah olduğunu zımnen ortaya koymaktadır.¹¹¹

Şafîî hukukçulara göre, geri dönüşü olan veya olmayan bâin talaktan dolayı iddet bekleyen kadına üstü kapalı evlilik teklifinde bulunulabilir. Çünkü ilk kocanın karısına dönmesi ancak hanımının onayı ile olabileceği bundan dolayı da kendi başına dönme şansı bulunmadığı için başkasının üstü kapalı şekilde kadına evlilik teklifinde bulunması boşayan kocanın hakkının ihlali anlamında görülmemektedir. Ancak İmam Şafîî tariz yolu ile olan evlilik teklifinin yapılmasını hoş karşılamamaktadır.¹¹²

Hanbelî hukukçulara göre geri dönüşü olmayan bâin talaktan iddet bekleyen kadınlara tariz yolu ile evlilik teklifinin yapılması mümkün görülürken¹¹³ geri dönüşün olabileceği bâin talakla boşanan ve iddet bekleyen kadına ise tariz yolu ile evlilik teklifinin yapılmasında ise iki farklı görüş söz konusudur.¹¹⁴

Vefat iddetini bekleyen bir kadına Bakara suresi 235. ayeti gereği açık evlilik teklifi yapılamazken ölen koca ile kadına evlilik teklifinde bulunan kişi veya karısı arasında düşmanlık oluşması ve vefat eden kocanın karısına geri dönüşü mümkün olmadığı için tariz yolu ile evlilik teklifi yapılması ittifakla mümkündür. Ancak açık evlilik teklifinde, iddeti bitmediği halde bir an önce evlenmek amacı ile kadının iddetinin bittiğini iddia etmesi mümkündür. Kocanın vefat etmesi halinde bile evliliğin bazı etkileri devam ettiği için iddetin erken bitirilmesi vefat eden kocanın

¹⁰⁹ eş-Şafîî, IV, s. 58, 59; İbn Abdilberr, II, s. 531; el-Gazâlî, s. 246; eş-Şîrâzî, II, s.715, 716; el-Kâsânî, IV, s. 446-449; en-Nevevî, XVII, s. 430-432; İbn Kudâme, IX, s. 572, 573; el-Makdîsî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed, eş-Şerhu'l-Kebîr, Hicr, 1995, XX, s. 68-70; el-Mevsîlî, III, s. 177; ez-Zeyle'î, III, s. 269, 270; eş-Şevkânî, IV, s. 172,173; eş-Şîrbînî, IV, s. 57-59; Heyet, el-Fikhu'l-Menhecî, II, s. 46, 47,154-159; ez-Zuhaylî, IX, s. 512; es-Sâğırçî, s. 690.

¹¹⁰ Bakara, 2/235.

¹¹¹ es-Sâbûnî, I, s. 377.

¹¹² eş-Şafîî, IV, s. 58, 59; eş-Şîrâzî, II, s.715, 716; en-Nevevî, XVII, s. 430-432; eş-Şîrbînî, IV, s. 57-59; Heyet, el-Fikhu'l-Menhecî, II, s. 46, 47,154-159.

¹¹³ İbn Kudâme, IX, s. 572, 573.

¹¹⁴ İbn Kudâme, IX, s. 572, 573; el-Makdîsî, XX, s. 69, 70.

hakkının gaspına ve kadının hamile olma ihtimaline binaen neseplerin karışmasına sebebiyet verebilir.¹¹⁵

İbn Hazm'e göre Bakara suresi 235. ayeti gereği iddet halindeki bir kadına açık evlilik teklifi haram, fakat tariz yollu teklif ise helaldir.¹¹⁶

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Her ne şekilde olursa olsun iddet bekleyen bir kadına açık evlilik teklifinde bulunmak yasaktır. Üstü kapalı evlilik teklifi ise kocasının dönme ihtimali bulunduğu için ve kadının evliliği halen devam ediyor kabul edildiği için rac'î talak iddetinde yapılamazken bâin talak iddetinde ve vefat iddetinde mümkün olabilmektedir.

B. İddet Bekleyen Kadınlı Evlilik ve Cinsel İlişki

İddetin taraflara ve topluma yüklediği en belirgin sorumluluk iddet süresince kadının evlenmemesi ve cinsel ilişkiye girmemesidir. "...Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin. Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın..."¹¹⁷ ayeti ile "...Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler..."¹¹⁸ ayeti ve "Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa başkasının suladığını sulamasın"¹¹⁹ hadisi iddeti içinde olan kadınlarla evliliği ve cinsel ilişkiyi yasakladığı için¹²⁰ iddet bekleyen kadınla nikâh yapmak veya cinsel ilişkiye girmek, nikâh veya nikâhın etkilerinin kısmen devam etmesine bağlı olarak eski kocanın hakkını gasp anlamına geleceği için ittifakla haramdır.¹²¹

¹¹⁵ eş-Şâfiî, IV, s. 58, 59; eş-Şîrâzî, II, s.715, 716; el-Gazâlî, s. 246; el-Kâsânî, IV, s. 446-449; en-Nevevî, XVII, s. 430-432; el-Makdisî, XX, s. 69, 70; el-Mevsîlî, III, s. 176, 177; ez-Zeyle'î, III, s. 270; eş-Şîrbînî, IV, s. 57-59; eş-Şevkânî, IV, s. 172,173; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 46, 47,154-159; ez-Zuhaylî, IX, s. 512; es-Sâğircî, s. 690.

¹¹⁶ İbn Hazm, IX, s. 167.

¹¹⁷ Bakara 2/235.

¹¹⁸ Bakara 2/228.

¹¹⁹ Tirmizi, en-Nikâh, 34.

¹²⁰ eş-Şâfiî, IV, s. 59; ez-Zeyle'î, III, s. 270; ez-Zuhaylî, IX, s. 118; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 201; Acar, s. 466-471.

¹²¹ eş-Şâfiî, IV, s. 58, 59; İbn Hazm, IX, s. 68, 69, 222; İbn Abdilberr, II, s. 531; eş-Şîrâzî, II, s. 711; es-Semerkindî, II, s. 128; el-Kâsânî, III, s. 416, 445, 446, 453-457, IV, s. 423, 445, 446; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 39; İbn Kudâme, XI, s. 236-239; en-Nevevî, XVII, s. 430-432, XIX, s. 277, 278; el-Mevsîlî, III, s. 87, 150; ez-Zeyle'î, III, s. 162, 485; el-Babertî, II, s. 241, 501, 502; el-Halebî, s. 226; ez-Zuhaylî, IX, s. 96; es-Sâğircî, s. 608; es-Sâbûnî, I, s. 377; Heyet, *el-Fikhu'l-Menhecî*, II, s. 29.

Buna göre meşrû bir evlilikte hamile kalan boşanmış bir kadınla hamile iken evlenmek ittifakla yasak iken, zinadan hamile kalan bir kadınla hamileliği esnasında evlenmenin hükmünde ise ihtilaf söz konusudur.

Zinanın ve zinadan kaynaklanan hamileliğin saygıya değer tarafı bulunmadığı gerekçesiyle Ebû Hanife (h.ö.150), İmam Muhammed (h.ö.189), İmam Şafî ve İbn Hazm'e göre, "...bunların dışındakiler size helal kılındı..."¹²² ayeti ve "Çocuk yatak sahibine aittir."¹²³ hadisi gereği zinadan hamile kalan bir kadınla hamileliği devam ediyor olsa bile nikâh yapılabilirken¹²⁴ İmam Malik, Ebû Yusuf ve İmam Züfer'e (h.ö.150) göre zinadan hamile kadınla doğum yapıncaya kadar evlenilemez.¹²⁵ Ancak "Her kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa başkasının suladığını sulamasın"¹²⁶ hadisi ve benzeri hadisleri gereği doğum yapmadıkça Şafîi hukukçular hariç cumhura göre kocası cinsel ilişkide bulunamaz.¹²⁷

Üç boşama hakkı bitmediği sürece kendisi için bâin veya rac'î olsun iddet beklenen eski kocanın iddet bekleyen kadın ile iddet süresince evlenmesinde ve bu evlilik içinde cinsel ilişkiye girmesinde ise herhangi bir sakınca söz konusu değildir.¹²⁸

Haram olmasına rağmen iddet halinde yapılmış olan evliliğin, fark edildiği anda iptal edilmesi ve tarafların tefrik edilmesinde İslam hukukçuları arasında ittifak,¹²⁹ tefrik edilen tarafların iddet bittikten sonra yeniden evlenip evlenemeyeceklerinde ise ihtilaf söz konusudur.

¹²² Nisâ, 4/24.

¹²³ Buhârî, Kitâbu'l-Hudûd, 9.

¹²⁴ İbn Hazm, IX, s. 157; eş-Şîrâzî, II, s. 711; es-Semerkandî, II, s. 128, 129; el-Kâsânî, s. 453-457, IV, s. 423, III; el-Mevsîlî, III, s. 87; ez-Zeyle'î, II, s. 485-487; el-Babertî, II, s. 241, 242; el-Halebî, s. 225.

¹²⁵ es-Semerkandî, II, s. 128, 129; el-Kâsânî, IV, s. 423, III, s. 453-457; el-Mevsîlî, III, s. 87; ez-Zeyle'î, II, s. 485; el-Babertî, II, s. 241, 242; el-Halebî, s. 225; ez-Zuhaylî, IX, s. 497.

¹²⁶ Tirmizî, en-Nikâh, 34.

¹²⁷ eş-Şîrâzî, II, s. 711; es-Semerkandî, II, s. 128, 129; el-Kâsânî, IV, s. 423, III, s. 453-457; el-Mevsîlî, III, s. 87; ez-Zeyle'î, II, s. 485-487; el-Babertî, II, s. 241, 242; el-Halebî, s. 225; ez-Zuhaylî, IX, s. 497.

¹²⁸ İbn Hazm, IX, s. 68, 69; el-Kâsânî, IV, s. 445, 446; İbn Kudâme, XI, s. 243; el-Mevsîlî, III, s. 150; ez-Zeyle'î, III, s. 162; el-Babertî, II, s. 501, 502; ez-Zuhaylî, IX, s. 513; es-Sâğırî, s. 664.

¹²⁹ Sahnûn b. Sa'id, II, s. 21, 23; İbn Hazm, IX, s. 68-73; İbn Abdilberr el-Mâlikî, II, s. 531; İbn Rüşd el-Hafîd, II, s. 39; İbn Kudâme, XI, s. 236-239; en-Nevevî, XIX, s. 275-278; el-Babertî, II, s. 588, 589; eş-Şevkânî, IV, s. 172, 173; es-Seyyîd Sâbık, II, s. 140; es-Sâğırî, s. 691; es-Sâbûnî, I, s. 377, 378.

İddet halinde yapılan nikâhın, cinsel ilişkiden önce veya sonra iptali ve tarafların tefriki ve iddetin bitiminden sonra Cumhur'a göre taraflar isterlerse evlenebilirler.¹³⁰ Ancak iddet halinde yapılan nikâhın cinsel ilişkiden sonra iptali halinde Hz. Ömer, Said b. Müseyyeb (h.ö.91), Rabia (h.ö.136), İmam Malik, Leys bin Sa'd (h.ö.175), Evzaî ve İbn Hanbel'in ikinci görüşü ile İmam Şafîî'nin kavli kadimine göre artık taraflar ebediyen evlenemezler.¹³¹ Hz. Ömer'in sonradan kendi görüşünden vazgeçtiği ve Hz. Ali'nin görüşünü benimsediğini ileri süren hukukçular da vardır.¹³²

İbn Rüşd, iddet halinde yapılan evliliğin cinsel ilişkiden sonra iptali halinde tarafların artık ebediyen evlenemeyeceğini ileri süren görüşlerin itibar edilemeyecek kadar zayıf olduğunu belirtmektedir.¹³³

Sonuç

İddet, nikâhın etkilerinin tamamen sona ermesi için belirlenmiş süre olup tarafların pişmanlıkları durumunda evliliğe tekrar geri dönebilmelerine imkân sağlayarak evliliğin devamını sağlamayı, kadının hamile olma ihtimaline binaen neseplerin karışmasını önlemeyi, vefat halinde kocayı kaybetmenin üzüntü ve kederini yas tutarak ve süslenmeyerek ızhâr etmeyi, kocaya olan vefa duygularını ve aile kurumunun şeref ve haysiyetinin önemini ortaya koymayı amaçlayan bir uygulamadır.

İddet halinde evliliğin bazı etkileri devam ettiği için bu durumdaki kadınlara özellikle açık evlilik teklifleri uygun görülmemiştir. İddetin bitiminden sonra yeni bir evliliğin önü açılmıştır. Bazı iddet hallerinde tavsiye edilmemekle beraber açık değil üstü kapalı evlilik teklifinin yapılabileceği kabul görmektedir.

İddet halindeki kadının başkası ile evlenmesi kabul görmemesine rağmen yapılan ve sahih olmayan evliliklerin derhal feshedilmesi ve tarafların tefrik edilmesi gerekmektedir. Tefrik edilen kişiler iddetin bi-

¹³⁰ eş-Şafîî, IV, s. 59; İbn Hazm, IX, s. 68-73; İbn Abdilberr el-Mâlikî, II, s. 531; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 39; İbn Kudâme, XI, s. 238, 239; en-Nevevî, XIX, s. 275-278; eş-Şevkânî, IV, s. 172, 173; es-Seyyid Sâbık, II, s. 140; es-Sâbûnî, I, s. 377, 378; ez-Zuhaylî, IX, s. 118; es-Sâğircî, s. 979, 980, 687.

¹³¹ İbn Hazm, IX, s. 68-73; İbn Abdilberr, II, s. 531; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 39; İbn Kudâme, XI, s. 238, 239; en-Nevevî, XIX, s. 275-278; eş-Şevkânî, IV, s. 172, 173; es-Seyyid Sâbık, II, s. 140; ez-Zuhaylî, IX, s. 119; es-Sâbûnî, I, s. 377.

¹³² İbn Hazm, IX, s. 68-73; İbn Abdilberr, II, s. 531; İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 39; İbn Kudâme, XI, s. 238, 239; eş-Şevkânî, IV, s. 172, 173; es-Seyyid Sâbık, II, s. 140; es-Sâbûnî, I, s. 377.

¹³³ İbn Rüşd el-Hafid, II, s. 39.

timinden sonra isterlerse evlenebilirler. Tefrikten sonra evliliğin ebediyen yasak olacağı şeklindeki görüşleri ise savunabilmek mümkün değildir. Çünkü zina bile zina edilen kadınla evliliği yasak hale getirmezken sahih olmayan evliliklerin tarafların ileride evlenmesini imkânsız hale getirdiğini savunmak pek tutarlı görünmemektedir.

İddet halinde evlilik veya cinsel beraberlik yasağı neseplerin korunması, kırgınlıkların ve düşmanlıkların oluşmaması, evlilik kurumunun yürütülmesi gibi birçok maslahatı hedeflemektedir. Bu maslahatların elde edilmesi için iddet dönemindeki bu yasaklara islam toplumunun riayet etmesi toplumun ve ailenin geleceği açısından önemlidir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim, "İddet", DİA, XXI, İstanbul 2000,
- el-Babertî, Muhammed b. Muhammed (h.786), *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- el-Buhârî, Muhammed İbn İsmail (h.256), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- İbn Mâze, Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî (h.616), *el-Muhîdu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 2003.
- el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid (h.505), *el-Vecîz fi Fikhi Mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- el-Halebî, İbrahim b. Muhammed (h.956), *Multeka'l-Ebhur*, Dâru'l-Beyrûtî, Şam 2005.
- el-Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud (h.587), *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Makdîsî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed (h.682), *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Hicr, 1995.
- el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd (h.683), *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007.
- en-Nesefî, Ömer b. Muhammed (h.537), *Tilbetü't-Talebe fi'l-Istulâhâtî'l-Fikhiyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (h.676), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mehezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.

- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul t.y.
- es-Sâğırçî, Esad Muhammed Saîd, *Delilleriyle Hanefî Fıkhı* (Trc. Heyet), Karınca ve Polen Yayınları, İstanbul 2009.
- es-Semerkindî, Alauddîn Muhammed (h.539), *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl (h.483), *Kitâbu'l-Mebsût fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- es-Seyyîd Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 2007.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (h.204), *el-Umm*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2002.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (h.1250), *Neylü'l-Evtâr Şerhu min Esrâri Münteka'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyîb, Beyrut 2009.
- eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali (h.476), *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2003.
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Muhammed (h.977), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Daru'l-Feyhâi, Şam 2009.
- et-Tenûhî, Sahnûn b. Sa'id (h.240), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (h.538), *Ruûsu'l-Mesâil (el-Mesâilü'l-Hilâfî beyne'l-Hanefî ve's-Şafîî)*, el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y, y.y.
- ez-Zeyle'î, Osman b. Ali (h.743), *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (Trc. Heyet), Risale Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî (h.275), *Sünenü Ebi Dâvud*, IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Heyet, *el-Fıkhü'l-Menhecî ala Mezhebi'l-İmâmî's-Şafîî*.
- Heyet, *İlmihal*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000.
- İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh (h.463), *el-Kâfî fi Fıkhî Ehli'l-Medîne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (h.456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Muhammed Ebû Bekir b. Eyyûb (h.751), *İ'lâmu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (h.620), *el-Muğnî*, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâd 1997.
- İbn Manzur, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Neşru Edebi'l-Havze, İran h.1405.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed, (h.595), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- Malik b. Enes (h.179), *el-Muvatta'*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- Tirmizi, Muhammed İbn İsâ (h.297), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.

SEMANTİK-DELÂLET KAVRAMLARININ MUKAYESESİ VE ANLAMBİLİM KAVRAMININ MUHTEVASININ TESPİTİ

Abdulkerim SEBER*

Özet

Kur'ân'ın yeniden yorumlanması arayışlarına paralel olarak İslami literatüre bir takım yeni kavramlar da girmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bunlardan birisi de "semantik" kavramıdır. Türkçe'ye "anlambilim" olarak aktarılan semantik kavramı Arapça'da "ilmü'd-delâle" olarak ifade edilmektedir. Ancak semantik kavramının bunnunla ifade edilmesi bir kavram kargaşasının da sebebi olabilmektedir. Zira "ilmü'd-delâle" İslam âleminde muhtevası âlimler tarafından bilinen ve belirlenen bir kavramdır. Batıda pek çok farklı alanda kullanılan semantik kavramının ise delâlet ilminin bütün unsurlarını kapsadığı söylenemez. Bu çalışma bu kavramların yerli yerince kullanılabilmesi için aralarında bir karşılaştırma yapma ihtiyacından doğmuştur. Bunun yanında bu çalışmada "anlambilim" kavramının ne olması gerektiğine dair tekliflerde de bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Semantik, anlambilim, delâlet, mana

On The Comparison between Semantics and Delâlet and the Content of Concept of Anlambilim

Abstract

In parallel to efforts of reinterpreting Quran, some new concepts have been entered in the Islamic literature. The most significant and the most widely used one among these concepts is the concept of semantics. The concept of "semantics", which is translated into Turkish as "anlambilim", is translated into Arabic as "ilmü'd-delâle". However, expressing the concept of semantics through these would also cause a contradiction in terms since the concept

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
akerim.seber@gmail.com

of "ilmü'd-delâle" is known by scholars in the Islamic world. On the other hand, the concept of semantics, used in many different meanings in the Western world, cannot be advised to meet all aspects of the science of "delâlet ". This study arises from the need to make a comparison among these concepts in order for us to be able to use them properly. In addition, some suggestions on what the concept of "anlambilim" should be are included in this study.

Key Words: Semantics, ilm ad-dalâlah, meaning

GİRİŞ

Her geçen gün daha da globalleşen dünyamızda kültürler arası etkileşimin istisnasız her çeşidine rastlamamız mümkündür. Öyle ki kültür dağarcığımız her gün yeni bir kavramla zenginleşmekte ve ilmî camiada her gün yeni bir metottan bahsedilebilmektedir. Zira biliyoruz ki, kültürler arası etkileşim, medeni, içtimai ve sosyal hayatın getirdiği tabii bir durumdur. Bu durum dilde nasılsa dini konularda da aynıdır. Hulasa dini ilimlerdeki kavram dağarcığımız da bir şekilde bu etkileşimden nasibini almıştır. Dolayısıyla dini literatürümüze son yıllarda giren bazı kavramların bu etkileşimin sonucu olarak girdiklerini söylemek mümkündür.

Sözü semantik ve hermenötik gibi son dönemdeki dini araştırmalarda adı geçen bir takım felsefi kavramlara getirmek istiyoruz. Bu ifadelerimizle kültürler arası bu etkileşimin zararlı olduğunu durdurulması veya önüne geçilmesinin gerektiğini de söylemek istemiyoruz. Aksine bizim kastımız, bunlardan yeterince istifade edilmesi ve daha faydalı faydalı hale getirilmesi için bu kavramların mahiyetlerinin anlaşılmasının ve bilinçli bir şekilde kullanılmasının gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Binaenaleyh bu durum, bu çalışmada ele alacağımız semantik kavramı için de geçerlidir. Sonuç olarak, bu çalışmada bilhassa tefsir sahasında sıkça kullanılan mezkûr kavrama dair bir takım meseleleri ele alacağımızı ifade etmek istiyoruz.

Kavramların, kültürlerin en önemli unsurları olduğu, burada öncelikle belirtilmesi gereken bir husustur. Öyle ki kültürler ve medeniyetler, üzerine bina edildikleri kavramlarla anlaşılabilirler. Yani kültürler kavramlarıyla vardır; Kavramlarıyla yaşarlar; kavramların kaybolmasıyla da yok olup giderler. Binaenaleyh bu kavramların ait oldukları kültürdeki ifade ettikleri mefhûmlarla hedef kültürdeki karşılıkları iyi bilinmelidir. Aksi takdirde kavram kargaşasının çaresi¹ olarak takdim edilen semanti-

¹ Bkz. İsmail Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 18.

ğın, kargaşanın gerçek müsebbibi olarak karşımıza çıkması kaçınılmaz olacaktır.

İkinci olarak, semantikle ilgilenen bazı araştırmacılar, kelimeyi Arapça'ya *ilmu'd-delâle* veya *ilmü'l-meânî* olarak tercüme etmektedirler. Hâlbuki *semantik* kelimesi ile karşısına konulan *delâlet* kavramı arasında tam bir mutabakat bulunmamasına rağmen, her iki kavram arasında sağlanan kısmi bir irtibat sayesinde semantiğe *delâlet* ilmi denilmiştir. Bunun sonucu olarak da bugün itibarıyla *semantik* adı altında dilin muhtelif konularını içeren ve *ilmu'd-delâle* adını taşıyan eserlerin sayıları 80 civarına ulaştığı bildirilmektedir². Oysa bir disipline ait istilâh koymanın belli şartları ve teamülleri mutlaka vardır. Bir ilmi disiplin adına kullanılan terimden herkes aynı şeyi anlamalıdır. Herkesin kendisinden farklı bir şey anladığı kavramlar o disipline ait müşterek bir terim olmaktan uzaktırlar. Diğer taraftan *ilmü'l-meânî* kavramının semantik karşısında kullanılması başka bir karışıklığa sebep olacaktır. Zira biz biliyoruz ki, *ilmü'l-meânî* yegâne bir lafız ilmi değildir. O, belâgat ilminin, mütekellime ve muhataba hitap eden ve söz söyleme sanatı konusunda edebi konuları içeren önemli bir şubesidir³.

² Bkz. <http://www.arabiclinguistics.net/vb/showthread.php?t=251>, adlı web sitesi.

³ Mesela son dönem Arap dilcilerinden Belâsî, Arapların semantikle Batılılardan daha önce ilgilendiklerini, Arapçanın diğer dillerden daha kuvvetli anlatım gücüne ve muhteva zenginliğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak Belâsî, mecâz, istiâre kinâye gibi belâgatin orijinal ifade biçimlerini, anlam değişmesi, anlam daralması gibi daracık Batılı kalıplara sığdırmaya çalışmakta, *semantik* kavramının karşısına *ilmu'd-delâle* ifadesini koymaktadır. Keza kelimelerin, müteradif, müşterek ve ezdâd gibi sadece lafzî özelliklerini işleyen Abdülkerim Muhammed Hasan el-Cebel de, *fî İlmi'd-Delâle* adlı eserinde yine aynı şeyi yapmaktadır. Hâlbuki *delâlet* kavramı, sarf, nahiv, belâgat, vaz' fıkıh usûlü ve mantık gibi Arabi ilimlerin pek çok unsuruna şamil bir kavramdır. Yani *delâlet* kavramı, semantik kavramına göre daha geniş, kapsamlı ve orijinal bir kavramdır. Üstelik bilhassa İslam âleminde semantik denilince genellikle kelimelerin tarihi içinde geçirdikleri anlam değişimleri ve kazandıkları yeni anlamlardan bahseden bir ilim akla gelmektedir. Bize göre *delâlet* kavramı sadece lafızlarla sınırlı bir kavram değildir. *Delâlet* kavramından Kur'ân'ı anlamaya yarayan bütün ilimler akla gelmelidir. Zira *delâlet* kavramı, dil, mantık, vaz' usûl gibi bin yıllık bir İslam kültürünün akli ve nakli bütün ilimlerini ihtiva etmektedir. Ayrıca semantiği kelimelerin tarih içerisinde geçirdiği ve uğradığı anlam farklılıklarından bahseden bir ilim olarak kabul edersek, bunun İslâmî literatürdeki tam karşılığının, *delâlet* değil *vaz'* ilmi olduğuna dikkat çekmek isteriz. Hâlbuki *vaz'* ilmiyle alakalı kaynaklar, *ilmu'd-delâle* sahasında çalışma yapanların pek fazla müracaat etmedikleri kaynaklardır. Muhammed Seyyid Ali Belâsî, *Arap Dili Semantiği*, (Çev. Celalettin Divlekçi) Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1997, sayı: 4, 273-286;

Üçüncüsü *semantik* çalışmalarına bağlı olarak özellikle tefsir sahasına giren *anlambilim* kavramı, muhteva yönüyle üzerinde ittifakların bulunduğu bir kavram değildir. Esasen *anlambilim* kavramı *semantik* kavramının değil, *ilmu'd-delâle* ifadesinin karşılığı olmalıdır. Bu ifade Kur'ân ve tefsir ilimleri bağlamında kullanıldığında sanki Kur'ân kelimelerinin sözlük manaları ile anlaşılabilmesi zannına yol açmaktadır. Hâlbuki Kur'ân'ın anlaşılması Kur'ân lafızlarının sadece lügavî manalarının bilinmesiyle mümkün değildir. Kur'ân sahasında kullanılan *anlambilim* münhasıran lafızların anlam değişmelerini ele alan bir ilimden ibaret olmamalıdır. *Anlambilim* kavramının muhtevası konusunda bir birlik sağlamaya yönelik tekliflerde bulunmak da bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde genel hatlarıyla *semantik* kavramını, ikinci bölümünde ise *delâlet* kavramını ele aldık. Her iki kavram arasında bir karşılaştırma ve değerlendirmede bulduk. Daha sonra da dini ilimlerde kullanılan *anlambilim* ifadesinin muhtevasının ne olması gerektiği konusundaki görüşlerimizi ortaya koyduk.

A. SEMANTİK KAVRAMI

Semantik kelimesinin Grekçe *semantike-semantikos* kelimesinden geldiği, sözlük manasının, anlam veren, anlam belirten demek olduğu, ilk defa Alman dilcisi K. Reisiğ'in 1826-1827 yıllarında "*Latin Dil Bilimi Üzerine Dersler*" adlı kitabını hazırlarken *semosiologie* kelimesini anlambilimi karşılığında kullandığı bildirilmektedir. Daha sonra Fransız ilim adamı Michel Breal'in 1883'de yazdığı bir makalede semantiğin programını çizdiği, *semantik* kelimesini terim manasıyla kullanan ilk kişinin olduğu; bu sebeple de Breal'in, semantiğin kurucusu olarak kabul edildiği, 1894 yılında Amerikan Filoloji Topluluğuna sunulan "*Reflected Meanings: A Point in Semantics*" başlıklı bir bildiriyle Batı âleminin gündemine girdiği ifade edilmektedir⁴.

Semantik teriminin İngiliz diline son zamanlarda yapılan bir ilave olduğunu söyleyen Richard Palmer, XVII. Yüz yılda *semantik felsefe* diye bir felsefe dalının bulunduğunu, dolayısıyla semantiğin, felsefi bağlamda

Muhammed Seyyid Ali Belâsî, *Arap Dili Semantiği*, (Çev. Celalettin Divlekçi) Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 1997, sayı: 4, 273-286.

⁴ Ullman Stephan, *Semantics*, Oxford, New York, 1979, s. 354; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK, Ankara, 1979, c. III, s. 465; Yakıt, *a.g.m.* s. 51-57.

kullanıldığını; ancak Breal'in *semantique* terimini Yunanca'dan keşfederek geliştirdiğini söylemektedir⁵.

Semantiğin teorik kısmıyla ilgili çalışmalarda mahiyeti, tarihçesi, muhtevası, çeşitleri ve kısımları gibi konularında birbirinden farklı bir takım açıklamalara rastlamak mümkündür. Kimileri semantiğin Batıda geliştirilmiş yeni bir metot olduğunu belirtilirken, diğer bazıları tarafından semantik, mazısı çok eskilere dayanan ancak son zamanlarda ortaya çıkan yeni bir bilim dalıdır⁶. Kimilerince basit bir kelime çalışmasından ibaret olduğu söylenen *semantik*, dil, mantık ve belâgat gibi ilimlerle ilişkilendirilmektedir⁷.

Bugün dil, felsefe, psikoloji, antropoloji, edebiyat, sanat, iktisat ve tabiat gibi birbirinden farklı pek çok sahada kullanılan semantiğin, Eflatun (ö. M. Ö. 427), Aristo (ö. M. Ö. 332) gibi Yunan filozofları yanında Mâtürîdî (ö. 333/944), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve İbn Sînâ (ö. 429 / 1037) gibi âlimlerin ilgi alanında olduğundan bahsedilmektedir⁸. Ancak bu iddiaların ciddi manada ele alındığı bir çalışma da ortada görünmemektedir.

Kültürel semantik, tıbbi semantik, linguistik semantik gibi farklı farklı alanlarda kullanılan ve günlük konuşmalarda bile şahit olduğumuz *semantik* kelimesinin kapsamını bir tarife sığdırmak pek kolay gözükmemektedir. Buna rağmen burada bazı ilmi tariflere yer vermek suretiyle bir kanaate varmaya çalışacağız.

1. Semantik İçin Yapılan Tarifler

Bu konudaki tarifleri iki farklı kategoride ele alabiliriz. Bunlardan birincisi semantiğin sadece bir kelime çalışması olduğunu ifade tariflerdir. İkincisi de semantiğin mahza bir kelime çalışmasından ibaret olmadığına ve onun anlama faaliyetinin diğer unsurlarıyla da ilişkili olduğuna dair tariflerden oluşmaktadır.

⁵ F. R. Palmer, *Yeni Bir AnlamBilim Projesi, Semantik* (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat, Ankara 2001, s. 11. Benzer görüşler için bkz. Hugh R. Walpole, *Semantics: The Nature of Words and Their Meanings*, W. W. Norton, New York, 1941, s. 41.

⁶ Mesela Richard Palmer'in "*Semantics –A New Outline*", adlı eseri Türkçemize "*Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*" olarak tercüme edilmiş ve 2001 yılında Ankara'da ilk baskısını yapmıştır.

⁷ Mesela bkz. Mustafa Ünver, Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru, III. Kur'ân Haftası Sempozyumu, Ankara, 1998, s. 161–165.

⁸ Yakıt, *a.g.e.*, s. 19.

Birinci kategoride ele alabileceğimiz bazı *semantik* tarifleri şöyledir: Amerikalı bilim adamı C. Morris'e göre *semantik*, semiyotiğin bir parçası olup, "Göstergelerin temsil ettikleri varlıklar ile olan ilişkilerini gösteren bir bilim dalıdır"⁹.

Wallace L. Chafe'ye göre *semantik*; "Fikirlerin ve kavramların insanlarmın zihinlerindeki gerçek varlıkları anlatan bir faaliyettir"¹⁰.

George'nin bu konudaki açıklaması ise şöyle:

"Semantik kelimelerin, cümlelerin ve ibarelerin anlamlarını öğrenmek için yapılan anlam çalışmasıdır. Semantik analizlerde mütakellimin, kullandığı ifadelerle bulunduğu özel şartlarda neyi anlatmak istediğinden ziyade, genellikle ifadelerin pek çok insan tarafından kabul edilen anlamlarına yoğunlaşılır. Bu yaklaşım tarzı sübjektif ve lokal anlayışları ortadan kaldırır. Yani semantik, dil bilimlerindeki kelime ve cümlelerin kullanım yoluyla elde edilen, daha sonraki zamanlara taşınan geleneksel anlamlarını ele alır"¹¹.

İzutsu'ya göre "Semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılan tahlil çalışmasıdır"¹².

İkinci kategorideki semantik tariflerini ve bu konudaki görüşleri de şöyle açıklayabiliriz:

"Kelimeler ve önermelerle, bunların ifade ettikleri anlamlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilim dalıdır"¹³ Bu, semantiğin salt kelime bilgisinden ibaret olmadığını, mantık dâhil anlama faaliyetinin diğer unsurlarını da kapsayan bir ameliye olduğunu ifade eden anlamlı ve veciz bir tariftir.

⁹ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 37. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası* (Çev. Murat Çiftkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 13-15.

¹⁰ Wallace L. Chafe, *Meaning and the Structure of Language*, University of Chicago, Chicago, 1970, s. 73.

¹¹ George Yule, *Study of Language*, Cambridge, New York, 1996, s. 118.

¹² İzutsu özetle şöyle diyor: "Maalesef bugün semantik hakkında söylenecek şey, bunun şaşkınlık verecek derecede karışık olduğudur. Bu konuya yabancı olan bir insan için bu konu hakkında genel bir fikir sahibi olması imkânsız olmasa da güçtür. Bu güçlük büyük ölçüde semantik kavramının anlam ile ilgilenen geniş kapsamlı bir bilim olmasından kaynaklanmaktadır. Yani manası olan her şey semantiğin konusu olabilir. Bu yönüyle semantik bugün birçok problemi de yanında getirmektedir. Linguistik, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, nöroloji, fizyoloji, biyoloji, analitik felsefe, sembolik mantık, matematik, elektronik mühendisliği gibi muhtelif dallarda düşünürler ve araştırmacıların ilgilendiği semantik bir felsefi arayıştan başka bir şey değildir". Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Çev. Süleymen Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts. s. 16-17.

¹³ Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, TDKY, Ankara, 1975, s. 7, 18.

Türkiye’de semantikle ilgili ilk çalışmalardan birisinin sahibi olan Teo Grünberg, semantiğin, kullanan faktörünü hiç hesaba katmadan dille ilgili ifadeleri, dile getirdikleri anlam açısından inceleyen semiyotiğin bir dalı olduğunu söylemektedir. Grünberg, semantiğe ait lafızları da küllî, cüz’î, cins, nevi ve fasıl gibi mantık formlarında açıklayarak, mantık ilmini de semantiğin kapsamı içinde değerlendirmektedir¹⁴. Grünberg, modern mantıkçıların çoğunun, anlam probleminin semantiğin sınırları içinde yer aldığını kabul ettiklerini ifade ederek bu konuda farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır¹⁵.

Felsefi araştırmalarda göstergebilimin “*semiyotik*” şeklinde ifade edildiğini söyleyen James de, semiyotiğin; semantik, sentaks ve pragmatik diye üçe ayrıldığını ifade ederek semantiğin gramer boyutuna dikkat çekmektedir¹⁶.

Kempson ise şu üç şartın semantik metot için en temel prensipler olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, bir kelimenin sözlük manası yanında cümle içindeki manası ve bunlar aralarındaki irtibat bilinmelidir. İkincisi, bu manalardan hangisinin hangisine ait olduğu önceden tahmin edilebilmelidir. Üçüncüsü, kelime ve cümle arasındaki irtibatın karakteri açıklanabilmeli yani kelimenin eş anlamlısı zıt anlamlısı vs. özellikleri de dikkate alınmalıdır¹⁷.

İkinci kategorideki açıklamalarda, başta kelime (sarf-iştikak) bilgisi olmak üzere, cümle (nahiv, belâgat) bilgisinin ve cümleler arası irtibatı sağlayan mantık ilminin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerim’i anlamaya yardım eden akli ilimlerin “*Kur’ân Semantiği*” kavramının muhtevası içinde düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu gruplardan hiçbirisine dâhil edemediğimiz semantik açıklamaları da vardır. Bunlardan birinde, semantiğin dilin karmaşık anlam yapılarının tahlil edildiği sistemin adı olduğu bildirilmektedir. Bir diğerinde ise semantiğin¹⁸ bir dilin anlam sistemi olduğu ifade edilmektedir¹⁹.

¹⁴ Bkz., Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜDTCFY, Ankara, 1970, s. 44-46,153.

¹⁵ Bkz., Grünberg, 48.

¹⁶ Nancy D. Simco / Gene G. James, *Elementary Logic*, University of California, California, 1976, s. 216; Meyer Michel, *From Logic, to Rethoric*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1986, s. 85-86.

¹⁷ Ruth M. Kempson, *Semantic Theory*, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 1- 4.

¹⁸ Mehmet Akalın, *Modern Linguistiğe Giriş*, EÜEFY, İzmir, 1983, s. 6.

Semantik kavramının muhtevasının genişliğinden ve belirsizliğinden yakınan Richard Palmer'in kitabında kavramlar konusunda açtığı bölümde konuya dair bazı ifadeleri şöyledir:

"Şu halde semantiğin konusu, "anlam" denilen kavranması güç olan varlığı araştırmak değildir ve olamaz da... Semantiğin konusu, kelime ve cümlelerin nasıl olup da bir şeyler ifade edebildiklerini -belki de daha iyi bir ifadeyle- onların nasıl anlamlı olabildiklerini anlamaya çalışmaktır²⁰".

Son yıllarda dilbilimle ilgili çalışmalarıyla ön plana çıkan Chomsky de dilbilimini semantik, sentaks ve fonetik olarak üç gruba ayırmaktadır²¹. Bizce bu da bu konudaki farklı açıklamalardan birisidir.

Sonuç itibarıyla *semantik* ve *delâlet* kavramlarının farklı kültürleri temsil etmeleri hasebiyle birbiriyle tam manasıyla örtüştüğü söylenemez. Bize göre bu konudaki birinci sebep, felsefi bir metot olan *semantik* algılarındaki farklılıklardır. Buna rağmen bazı bilim adamlarının semantik için, *delâlet* kavramının kapsadığı pek çok ilmi içine alabilecek derecede geniş tarifler yaptıklarını görüyoruz. Ancak semantiğin lafızların anlamlarıyla alakalı bir ilim dalı olduğuna dair bir genel kanaat bulunmaktadır. İslam âleminde ise *semantik* bilhassa kavram çalışmalarının temsil edildiği bir ilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak *delâlet* kavramını da etraflıca ele aldığımız takdirde bu konu daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

B. DELÂLET KAVRAMI

Delâlet kelimesi, bazılarının göre ikinci, bazılarının göre dördüncü diğer bazılarının göre de birinci baplandır. Masdarı, *delâlet*, *dilâlet* veya *dülâlet* olarak üç farklı şekilde gelen bu kelime, sözlük manası itibarıyla yol göstermek, irşat ve kılavuzluk etmek demektir.²² "Ey iman edenler! Sizi Cehennem azabından kurtaracak bir ticarete *delâlet* edeyim mi?"²³ ayetinde, "Hayra *delâlet* eden onu işlemiş gibidir"²⁴ hadisinde de bu manalara gelen

¹⁹ Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji*, (Çev. Serpil N. Altuntek vd.), Ütopya Yayınları, Ankara, 2002, s. 538.

²⁰ Palmer, 43.

²¹ Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 106.

²² İbn Düreyd Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüğa* (Tahk Remzi Münir Ba'lebekki), Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 114, III, 1251; Zebidi Muhammed Mustafa el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs* (Tahk. Abdulfettah el-Halv), Kuveyt, 1997, XVIII, 496-502; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2009, s. 179-180.

²³ 61. Saff, 10.

²⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizi, *Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, Kitâbu'l-İlim, 14.

delâlet kelimesi ilmi ıstılahta; “*Dâll sebebiyle medlûlün bilinme halidir*”, diye tarif edilmiştir. Cürcânî’ ye göre; “*Bir şeyi bilmek için kendisine lazım olan diğer bir şeyin bilinmesidir*”, Bunlardan birincisi, dâll (bilgiye ulaştırıcı), ikincisi de medlûl yani bilginin kendisidir²⁵. Bu konudaki bir diğer tarif de “*Bir şeyin bilinmesinin diğer bir şeyin bilinmesini gerektirmesidir*”²⁶ şeklindeki tariftir.

Delâlet kavramı, İslami metodolojinin en kapsamlı kavramlarından birisi, belki de en önemlisidir. Dolayısıyla *delâlet*, başta sarf, nahiv, belâgat, fıkıh usûlü, mantık ve vaz’ olmak üzere İslam kültüründeki aklî ve naklî ilimlerin müştereken kullandıkları kavramlardan bir tanesidir. Telaffuz edilmesiyle birlikte anlambilim sisteminin bütün unsurlarının ve uzuvlarının zihnen harekete geçtiği *delâlet* kavramının, geniş bir kullanım alanına sahip olması, onu her yönüyle izah etmenin güçlüğünü de beraberinde getirmektedir. Ne var ki, *delâlet* kavramı ne kadar kapsamlı olursa olsun, İslami literatür içindeki nüfuz ettiği alan, semantiğe göre daha belirgindir. Yani semantik gibi bir takım faraziyeleri barındıran felsefi bir kavram değildir. Ancak delâletin tarifinde ve tasnifinde hiçbir ihtilafın olmadığını iddia edemeyiz. Ne var ki İslam âlimlerinin delâlet in tarifindeki anlayış farklılıkları oldukça sathi ve kategorik bir ihtilaftır. Mesela delaleti akli ve nakli olarak ikiye ayıran müelliflerin yanında; akli, şer’î ve lügavî olmak üzere üçe ayırarak tasnif edenler de vardır.²⁷ Doğrusu bu üçlü tasnif işimizi daha kolaylaştırmaktadır. Çünkü konunun dil, mantık ve İslami ilimler gibi üç farklı boyutunun bulunduğu anlaşılmaktadır.

Dini meselelerde kitap ve sünnet en önemli nakli delâlet sayılırlar. Zira bunlara başvurmadan dini bir meselenin çözülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah’ın kelamı ve Hz. Peygamberin sünneti ve sahih hadisleri dini meselelerde en önemli delildirler. Dolayısıyla Kur’ân ve sünnet dini ilimlerde delalet denilince akla gelmesi gereken en önemli iki unsurdur. Bu iki unsur delalet havzası içerisinde bizce müstesna bir yere sahiptirler.

²⁵ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyid Şerif el-Cürcânî, *Tarifât*, Mehmet Esad Matbaası, İstanbul, 1283, s. 71-72.

²⁶ Muhammed Fevzi Edirnevî, *Muğni’t-Tullâb*, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1384, s. 35.

²⁷ Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî, *Tercîhu Esâlîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 130

Akli delâlet denilince, aklımıza gelen ilk şey mantık ilmidir. Delalet kavramına ait en güzel tasnif ve tarifleri mantık kitaplarında bulmak mümkündür. Mantıkçılar yaptıkları tarifleri de delalet kavramı üzerine oturtmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla konunun mantık boyutunu da ileri de daha geniş bir şekilde ele almamız gerekmektedir

Üçüncü olarak dilciler de delaleti kendilerine göre bir takım tasniflere tabi tutmuşlardır. Mesela beyân âlimleri, insanların kendisini ifade edebilmelerinin yollarının lafız (konuşma), işaret, düğüm, çizgi ve alamet gibi unsurların *delâlet* cinsinden olduğunu söylerken akli delâleti kastetmektedirler²⁸. Keza Süyûtî sadece lafzî delâleti üçe ayırmaktadır. Buna göre birincisi, lafızların bizatihi kendilerinin bir manaya delâlet etmeleri ki bu tabii delâlettir. İkincisi, Allah'ın öğretmesiyle ve manalarının Allah tarafından belirlenmesiyle meydana gelen delâlet olup tevkîfî delâlettir. Üçüncüsü ise, bir lafzı insanların bir manaya kullanmasıyla meydana gelen *delâlet* çeşididir ki buna da vaz'î *delâlet* denilmektedir²⁹.

Netice itibariyle delâlet konusundaki tasnifler farklı farklı da olsa bunlar semantik de olduğu gibi birbiriyle telif edilmesi mümkün olmayan tasnifler değildir. Bunları bilim dallarına göre tasnif ettiğimiz takdirde delâletin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

1. Lüğavî İlimler ve *Delâlet* Kavramı:

Delâlet kavramının lüğavî ilimlerin hemen her şubesinde bir anahtar kavram olarak kullanıldığı söylenebilir. Bunu sarf-iştikak, nahiv ve belâgat gibi ilimlerin belli başlı tariflerinde görmemiz mümkündür. Yani bu ilimlerin her birerinde yapılan tariflerde *delâlet* kelimesi ana fiil olarak kullanılmaktadır. Mesela "*Harfîn artması, mananın da fazlalaşmasına delâlet eder*" şeklindeki tarif, sarf-iştikak ilminin önemli tariflerindedir. Keza "*Mastar, fiil üzerine cereyan işin ismine delâlet eder*" şeklindeki kaide de aynı durum söz konusudur. Sarfla ilgili konulardan ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl ve masdar gibi pek çoğunun tariflerinin de delâlet kavramı üzerine kurulmuş olduğu görülecektir³⁰.

²⁸ Ebu Osman Amr b. Bahr, el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1975, I, 75-76.

²⁹ Celaleddin Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüga ve Envâihâ* (Tahk. Muhammed Ahmed Câdü'l-Mevla), Daru İhyâ, Kahire, s. 47.

³⁰ Bkz. Abdullah er-Râcîhî / Ruşdü Taîme, *es-Sarfu'l-Kâfi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 107, 124, 135, 141, 156, 214; Ferid Ivaz Haydar, *İlmü' d- Delâle*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2005, s. 40-43.

Nahiv ilminde de durum farklı değildir. Mesela nahiv âlimleri, kelimeyi tarif ederlerken, “Vaz’ bakımından müfred bir mana ya delâlet eden lafızdır; ismi tarif ederlerken, “Geçmiş zaman, şimdiki hal ve gelecek zamandan birine yakın olmaksızın başlı başına bir manaya delâlet eden şeydir”; fiili tarif ederlerken, “Üç zamandan birine delâlet şeydir”, diye tarif etmektedirler. Me’ûlün bih, me’ûlün fih, me’ûlün lieclih, hâl vs. sîgalarının ve yapılarının tariflerinde de aynı kavramın ana fiil olduğunu görmekteyiz³¹. Bu tariflerin pek çoğunda delâlet kavramının ana fiili oluşturduğu görülmektedir³².

Belâgat ilimleri de *delâlet* kavramını kullanan ilimlerdenidir. Yahut belâgat ilimlerinin her birerinin de aynı zamanda bir *delâlet* ilmi olduğunu söylersek bu gerçeği daha güzel bir şekilde dile getirmiş oluruz. Bunlardan özellikle *beyân* ilminin lafızların delâlet yollarından bahsettiğini zikretmeliyiz. Mesela Kazvîni (739/1338) beyan ilmini “Lafızların manaya delâletinin ve metotlarının kendisiyle bilindiği bir ilimdir” diye tarif etmektedir³³. Hakikat, mecâz, kinâye, istiâre ve teşbihin kısımlarının ele alındığı bu ilim dalı bizatihi delâlet ilmidir. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ancak biz burada bu kadarla iktifa etmek istiyoruz.

2. Mantık ve Delâlet Kavramı:

Klasik mantık kitaplarında *delâlet*, lafzî ve gayr-i lafzî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Batılı bilim adamlarının *semiyotik* dedikleri bu lafız dışı *delâlet*, bilgiden ziyade tecrübe yoluyla aklın bazı şeylere delâlet etmesidir. Dolayısıyla yazılı metinlerde bu *delâlet* türü pek fazla önem taşımamaktadır. Mesela kişinin yüzünün kızarmasının onun utandığına, sararmasının korktuğuna, nabız atışlarındaki sıklığın heyecanlandığına, inlemesinin ağrısının olduğuna delâleti gibi. Yine bir yerden çıkan dumanın ateşin varlığına, zemindeki yeşilliğin yeraltındaki suyun varlığına delâleti lafızsız meydana gelen delâlet cinsindedir³⁴.

³¹ Bkz. Mustafa el-Alâyîni, *Câmiu’-d-Dürûsi’l-Arabiyye* (Tahk. Ali Süleyman Şebbâre) Beyrut, 2010, s. 486, 517, 535, 544, 571,

³² Ebu Amr Osman b. Ebi Bekr İbn Hâcib, *el-Îzâh fî Şerhi’l-Mufasssal*, (Tahk. İbrahim Muhammed Abdullah) Daru Sadeddîn, Dımaşk, 2005, I, 12; İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, İdâretü’t-Tıbbâti’l-Müneyyire, Kahire, ts., s. 22; Sa’deddîn Sa’dullah el-Berdaî. *Hadaikü’-d-Dekaik*. Salâh Bilici Kitâbevi, İstanbul, 1984, s.14-15; Haydar, 43-47.

³³ Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el- Kazvîni, *el- Îzâh fî Ulûmi’l- Belâğa* (Haz. Muhammed Abdülmün’im el- Hafâcî), yy. 1980, s. 326.

³⁴ Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Teyisîr fî İlmi’t-Tefsîr* (Çev. İsmail Cerrahoğlu), AÜİFY, Ankara, 1974, s. 63; Ahmet Halil Fevzi, *el-*

Lafzî delâlete gelince, gerek müfret gerekse mürekkep lafızların ve terkiplerin delâlet ettikleri anlamlarının en geniş bir şekilde ele alındığı ilimlerin başında mantık gelmektedir. Mantık ilminde lafzın manaya delâleti vaz' edildiği anlama göre üçe ayrılmaktadır. Şayet lafız vaz' edildiği mananın tamamına delâlet ederse *daall bi'l-mutâbaka* denilir. Mesela *insan* lafzının konuşan canlıya delâlet etmesi gibi. Lafız vaz' edildiği mananın tamamına değil de bir parçasına delâlet ederse *dâll bi't-tazammün* denilir. *İnsan* kelimesinin canlıya yahut konuşan varlığa delâlet etmesi bu tarz bir delâlet olarak ifade edilmektedir. Keza insan lafzının ilim ve yazabilirlik kabiliyetine delâlet etmesi de *dâll bi'l-iltizâm* olarak ifade edilmektedir³⁵.

Görüldüğü gibi bunların hepsinde söz konusu edilen delâlet ilmidir. Mantığın bütün bölümlerinde ve kısımlarında bunu görmek mümkündür.

3. Fıkıh Usûlünde Delâlet Kavramı:

Delâlet kavramının bütün yönleriyle kendisini gösterdiği belki de en önemli ilim dalı İslam fıkıhdır. Bilhassa buna dikkat çeken Ali Bardakoğlu'nun aşağıdaki açıklamalarıyla konuya girmek istiyoruz:

*"Kur'ân ve sünnetin lafızlarının İslam hukukununun asli kaynaklarından olması sebebiyledir ki, dil, edebiyat, mantık ve cedel ilimleriyle meşgul olan âlimler kadar İslam hukukçuları da Arap dilinin yapı ve kuralları, lafız ve mana arasındaki bağlantılarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Bu ilimlerin ortaklaşa tesis ettikleri delâlet anlayışını usulcüler "lafızlardan hüküm çıkarmada kullanılan dil kuralları" ana başlığı altında daha da genişleterek Kur'ân ve sünnetin lafızlarını anlamada, yorumlamada, mana ve hükümle irtibatını kurmada kullanılan bir metodoloji olarak sistemleştirmişlerdir. Bekli de Arap dilinde lafızlar ilk defa usulcüler tarafından sistemli bir tahlil ve tasnife tabi tutulmuştur"*³⁶.

Delâlet kavramını bütün kısımlarıyla kullanan fıkıhçıların, mantıkçıların yaptıkları bu tarif ve tasnifleri fıkıh usulünde de aynen kullandıklarını belirten Bardakoğlu, bununla mantıkçıları ilgilendirmeyen gayr-i lafzî delâlet kısmının, fıkıhçıların itibar ettikleri bir delâlet nevi olduğunu

Hâşiyetü'l-Cedîde alâ Isâmî'l-Feride, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1282, s. 190–191; Mehmet Erdem, Tahsin Deliçay, Mantık Belâgat ve Usulü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak "Delâlet" Marife, sayı: 1, Konya, 2002, s. 174; Haydar, 26–27.

³⁵ Ebherî, 1-2; Kutbuddin Mahmud b. Muhammed er- Râzî, *Şerh alâ Tahrîri'l- Kavâidi'l-Mantıkıyye, fi Şerhi'r- Risâleti's- Şemsiyye*, Matba'a-i Ezheriyye, Mısır, 1328, s. 21-22.

³⁶ Ali Bardakoğlu, *Delâlet, DİA, DVY*, İstanbul, 1994, IX, 120.

belirtmektedir³⁷. Bardakoğlu bununla “*Sükût edene bir söz isnat olunmaz. Lakin maraz-ı hacette sükût beyandır*” mecelle kaidesinde anlamını bulan sükûtun belli durumlarda beyan yerine geçtiğinin ifade edildiğine işaret etmektedir³⁸.

Fıkıhçılar lafızları, vaz’ oldukları ve kullanıldıkları anlamlara göre tasnif ettikleri gibi, açıklığına ve kapalılığına göre de ele almaktadırlar. Fıkıh Usûlü kitaplarında lafızlar, vaz’ edildikleri manaya göre hâs, âm, müşterek lafızlar olarak üçe ayrılmakta; Hanefi fıkıhçıları buna dördüncüsü olan müevvel’i de ilave etmektedirler³⁹. Fıkıhçıların bu başlık altında mutlak, mukayyet, emir ve nehiy gibi muhtelif lüğavî kalıpların da manaya delâletlerindeki durumlarını inceledikleri görülmektedir⁴⁰.

Lafızların vaz’ edildikleri manada kullanılıp kullanılmadığına göre sınıflandırılması konusunda fıkıhçıların, beyan âlimlerinin lafız tasnif şekli olarak bilinen hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye şeklindeki tasniflerine uydukları görülmektedir.

Lafızların manaya delâletlerinin açıklık derecesine göre ise zahîr, nas, müfesser, muhkem; kapalılık derecelerine göre, hafî, mücmel, müşkil ve müteşâbih diye ayırmaktadırlar⁴¹.

Bunların dışında lafızların manaya delâletleri konusundaki metotlar umumi olarak fukaha ve mütekellimîn metodu olarak ikiye ayrılmaktadır. Birinci kategoride özellikle Hanefi fıkıhçılar, lafızların manaya delâletini kuvvetliden zayıfa doğru; ibarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti, iktizânın delâleti gibi dörde; kalamcılar ise mantûkun delâleti, mefhûmun delâleti olmak üzere ikiye ayrılmaktadır⁴².

C. SEMANTİK VE DELÂLET KAVRAMLARININ MUKAYESESİ

Bu karşılaştırmayı teorik ve pratik olmak üzere iki farklı açıdan yapmamız mümkündür. Bunlardan birincisi bu kavramların zuhuru ve kısımlarıyla, ikincisi ise içerikleriyle ilgilidir. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, Batı dünyasında son asırlarda gündeme gelen semantiğin Müs-

³⁷ Bardakoğlu, 119–120.

³⁸ Bardakoğlu, 120.

³⁹ Mesela bkz. Sa’duddin et-Taftazânî, et-Telvîh, Kahire, el-Matbaatu’l-Hayr, 1306, I, 162–283.

⁴⁰ Taftazânî, I, 288–345.

⁴¹ Taftazânî, I, 408–413.

⁴² Bardakoğlu, 120–122. Delâlet kavramının taksimatıyla ilgili şema için bkz. Temmâm Hassân, *el-Usûl, Âlemü’l-Kütüb*, Kahire, 2004, s. 50.

lûmanların ilim tarihlerindeki mazisinin hicri ilk asırlara dayandığını söyleyebiliriz. Hz. Ömer'in cahiliye şiirinin Arapların divanı olması sebebiyle öğrenilmesi gerektiğine dair sözlü direktiflerinin bulunduğunu ve Kur'ân'ı Arap diliyle tefsir etmeye çalışan ilk kişinin Abdullah b. Abbas olduğunu biliyoruz. Hz. Ali b. Ebî Tâlib'in katkılarıyla kurulduğu kabul edilen nahiv ilmi ve daha sonraları ortaya çıkan sarf-iştkak, belâgat ilimleri dini nasları anlamaya yarayan belli başlı lüğavî ilimlerdir ki bunlar ilk asırlarda tedvin edilmişlerdir. Ayrıca fıkıh usulünün lüğavî ilimlerle aynı zamanlarda başladığını, daha sonraki asırlarda ortaya çıkan mantık ilmiyle bütünleşerek anlambilimin teşekkül ettiği söylenebilir. Buna mukabil -yukarıda da açıkladığımız gibi- benzer çalışmaların Batıda XIX. yüzyılda meydana geldiği bilinmektedir. Mesela Aksan semantiğin XIX. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıktığını ve bunun bu yüzyılın sonlarına doğru geliştiğini söylemektedir⁴³. Keza semantiğin Batılı filozofların XIX. yüzyılda *Kitab-ı Mukaddes*'i yorumlamak için kullandıkları belli başlı metotlardan birisi olduğu, kelimelerin köken itibariyle asırlarca önceki anlamına ulaşmaya yönelik çalışmaların bir parçası olduğu bu konuda ifade edilen bilgiler arasındadır⁴⁴.

Diğer taraftan semantiğin bütün kısımlarının İslami literatürde var olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki; semantik için linguistik semantik,⁴⁵ lexical semantik, gramatikal semantik, tarihsel semantik ve felsefi semantik gibi taksimatlar yapılmaktadır ki, biz bunların hepsinin de İslâmî kültürde mevcut olduğunu görüyoruz. Mesela lexical semantik, kelimelerin sözlük anlamlarıyla ilgilenen semantik türü olup, kelimelerin anlam bakımından tasnife tabi tutulduğu semantik dalıdır. Anlamı kapalı ke-

⁴³ Aksan, 30-31.

⁴⁴ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 52.

⁴⁵ Linguistikle alakalı eserlere baktığımızda semantiğin linguistiğin bir alt dalı olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Mesela "linguistik" başlığı taşıyan bazı eserlerde genellikle lexical (lüğavî) semantik, hpyonymy (altanlamlılık), "logic" (mantık) konuları gibi her bir metni anlamaya yarayan birbirinden farklı birçok sahaya temas edilmektedir. Bu tarz eserlerde sadece dille ilgili konularla yetinilmemekte, anlambiliminin diğer bütün unsurları ele alınmakta ve fıkıh usulüne dair kitaplarda yer alan bazı kavramlar linguistiğe dâhil edilerek işlenmektedir. Mesela bunlardan birisi mantıkta ve fıkıh ilminde orijinal ifadesini bulan "mefhûm -i muhalif" olarak bildiğimiz hüküm istinbat metodudur. Bu metot kullanılarak nasıl hüküm çıkarıldığı, linguistik içinde değerlendirilmekte ve bu konu örnekleriyle anlatılmaktadır. Bkz. Andrew Radford vd., *Linguistic*, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 193-207; Palmer, 51. Semantik konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metot*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002, s. 105-111.

limeler, eşanlamli kelimeler, zıt anlamli kelimeler, karşıt anlamli kelimeler, fiiller, zarf ve edatların cümle içindeki görevleri bu tür semantiğin sahasına girmektedir⁴⁶. Yani lexical semantik denilen sözlük semantiğinin İslam kültüründe de bulunduğunu tereddüt etmeden söyleyebiliriz. *Garribü'l-Kur'ân*, *Kelimatü'l-Kur'ân*, *Elfazul-Kur'ân*, *Ezdedü'l-Kur'ân*, *el-Elfâzu'l-Müştereketü fi'l-Kur'ân*, gibi sözlük türü çalışmalar bu gruba karşı gelen çalışmalardır.

Tarihsel Semantikte de durumun aynı olduğunu söylemeliyiz. Kelimelerin etimolojisi, tarih içinde kazandığı anlamlar, anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması gibi tasniflerle ifade edilen semantik türüdür⁴⁷. Bu tür semantikle ilgilenen yazarlar semantiğin anlam değişmelerini inceleyen bilim dalı olduğunu söylemektedirler⁴⁸. Betimsel semantik de dilin geçirmiş olduğu merhaleler içerisinde sadece belirli bir safhayı ele almak suretiyle yapılan çalışmayı ifade etmektedir⁴⁹. Kur'ân'da Arapça olmayan kelimeler veya muarreb (Arapça'laşmış) kelimeler bu gruba girmektedir. Yani Batıda tarihsel semantik denilen se-

⁴⁶ Mesela bkz. Palmer, 75-110; D. A. Cruse, *Lexical Semantic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 58-62, 88, 204-206, 223-242; Yule, 118-124.

⁴⁷ Mesela bkz. Palmer, 22-26. Anlam değişmesi her dilde var olan hatta olması gereken bir durumdur. Zira diller kelime dağarcıkları bakımından sınırlı olup, mefhûm ve manalar sonsuzdurlar. Bu bakımdan sınırlı olan bu kelimeler, sınırsız olan yeni mefhûmları karşılamak zorundadırlar. Bu sebeple birçok kelime önceki manasından kısmen yahut tamamen uzaklaşarak yeni bir anlamın karşılığında kullanılmaktadırlar. Dildeki bu anlam değişmelerinin birçok sebebi vardır. Konuşma dilindeki anlam değişmeleri için dilciler en önemli sebep olarak sosyolojik hadiseleri ileri sürmektedirler. Yani teknolojik gelişmeler, şehirleşme, göçler vs. sosyal hadiseler başta olmak üzere kültürel gelişmeler dilin sınırlarını zorlayacak derecede kelimelerde yeni anlamlara yahut anlam değişikliklerine sebep olmaktadır. Dilciler bu değişmeleri kendilerine göre anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam genelleşmesi, anlam kayması gibi farklı başlıklar altında telaffuz edilmektedirler. Diğer taraftan anlam değişmesi bir dilin kendi bünyesinde olabileceği gibi, diller arası da olabilmekte yani bir kelime bir dilde bir manada kullanılırken, diğer bir dilde daha farklı manada kullanılabilir. Bunların bir de dilden dile farklı terimlerle ifade edildiğini, daha farklı tasnifler yapıldığını hesaba katarsak, bu konunun tamamını burada örnekleriyle anlatmanın mümkün olamayacağını tahmin edilebilir. Ali Abdulvahid Vâfi, *İlmü'l-Luga, Dâru Nehdati'l-Mısır, Kahire*, ts. 314-328; N. Arıklı, T. Tunçdoğan, B. Vardar, *Semantik Akımlar, Yeni İnsan Yayınları, İstanbul, 1969*, s. 21-28; Aksan, III, 213; Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1997*, s. 3 - 7.

⁴⁸ Bkz. Arıklı vd. 19.

⁴⁹ Muhammed Seyyid Ali Belâsi, *Arap Dili Semantiği*, (Çev. Celalettin Divlekçi) *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1997, sayı: 4, s. 273; Haydar, 71-97.

mantığın bu türü de İslami kültürde mevcuttur. Hatta vaz' ilminin bu iki semantik türüne de şamil olduğu söylenebilir.

Semantiğin bir diğer çeşidi de gramatikal semantiktir. Gramatikal semantik; fiillerin aktif-pasif, etken-edilgen; isimlerin nitelik ve nicelik özelliklerini, modalları, zarfları, sıfatları, edatları ve diğer gramatikal unsurları kapsayan şubesidir⁵⁰. Mesela Arap dilindeki Nahiv ilmi bu anlamda bir gramatikal semantik ilmi sayılabilir. Bize göre bu konuda da Arapça'nın diğer dillerden fazlasının olduğu; asla eksikliğinin olmadığı söylenebilir. Mesela fiillerdeki cinsiyet kalıpları yani müzekkerlik ve müenneslik kalıplarının bildiğimiz Batı dillerinde olmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca isimlerde ve kısmen de fiillerde bulunan i'râbın, Arap dilini diğer dillerden ayıran en büyük özelliği olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bize göre hem Arapça'nın hem de Kur'ân'ın i'râbına ve gramerine dair çalışmaların bizce hiçbir dille mukayesesi mümkün değildir. Üstelik bütün bunlar tedvin dönemi dediğimiz hicri ilk üç asırda bütün aksamıyla teşekkül etmiştir.

Semantik, delalet kavramının pratik yönüyle mukayesesine gelince, anlam genişlemesi, anlam daralması ve çok anlamlılık gibi semantik ile ilgili bazı kavramların Arap dilinde daha orijinal ve özgünlerinin bulunduğu söylenebilir. Mesela meramı ifade konusunda mecâzî bir ifadenin hakiki manada kullanılan bir ifadeden daha belîğ olduğunu söyleyen belâgat âlimlerinin tezlerini daha belirgin halde ifade eden İbn Cinnî, mecâzın daha kapsamlı bir anlam değişme vasıtası olduğunu ifade etmektedir. İbn Cinnî hakiki manadan mecâzî manaya *ittisâ'* (anlam genişlemesi), *tevkîd* (manayı kuvvetlendirme), *teşbih* (benzetme) gibi üç sebepten biriyle gidildiğini zikrediyor. Müellifin verdiği bir örneği burada zikretmek istiyoruz. İbn Cinnî'ye göre "...Köye sor⁵¹" ayetinde yukarıda zikredilen üç anlam da birden mevcuttur. Birincisi, sormak fiilinin aslında sorulması âdeten doğru olmayan köye yapılmasıyla kelime bir anlam genişlemesine uğramıştır. İkincisi, köyün insana benzetilmesiyle ortada bir teşbih bulunmaktadır. Üçüncüsü, hitabın canlı olmayan bir şeye yöneltilmesiyle ve haberin doğrulanmasının istenmesiyle de anlamda bir te'kît yapılmaktadır⁵².

⁵⁰ Alan Cruse, *Meaning in Language*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 267- 299.

⁵¹ 12. Yusuf, 82.

⁵² Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasais*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 447.

Keza *Salat* kelimesi sözlükte dua anlamına gelmektedir. İstilahta ise tekbirle başlayıp selamla biten, muayyen fiil ve sözlerden ibaret olan namaz manasına kullanılmakla anlam daralmasına uğramamıştır. Öncelikle şunu belirtelim ki Türkçe’de anlam değişmesine uğrayan bir kelime artık önceki manasında kullanılmaz. Ancak Arapça’da öyle değildir. Binaen aleyh namaz manasına gelen *Salat* kelimesinin “...es-Salâtu ve’s-Selâmü âlâ Rasûlinâ Muhammedin...” ibaresinde dua manasına olduğu siyak vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Kelime anlam değişmesine uğramamış, ikinci bir vaz’ ile ikinci bir anlam kazanmıştır.

Bu açıklamaları vermemizin sebebi, Arap dilindeki anlam değişmesinin diğer dillerdekenden daha farklı bir özellikte olduğunu, hem lügavî hem de belâgatle ilgili yönünün bulunduğunu izah etmek içindir. Bizce bu incelik İslam kültürüne mahsus bir incelikdir. Dolayısıyla böyle bir hususiyetin Batı dillerine ait kavramlarla ifade edilmesi mümkün değildir.

Bütün bu karşılaştırmaları yapmamızın sebebi, geçmişi Kur’ân’ın indirildiği asra kadar uzanan üstelik Kur’ân tarafından da kullanılan böylesine orijinal, köklü, kapsamlı bir kavram olan *delâlet* kavramının kısa bir geçmişe, ihtilafli bir muhtevaya ve İslami ilimler açısından oldukça dar bir alana hitap eden *semantik* kavramıyla ifade edilmesinin doğruluğu yahut yanlışlığı hususunda bir fikir vermek içindir. Bize göre böylesine asıl olan *delâlet* mefhumunun semantik kavramıyla ifade edilmesi, Arap diline ait pek çok nüansın kaçırılması demektir. Mesela zâhir, nass, müfesser, muhkem, ibarenin delâleti, işaretin delâleti vs. orijinal kavramlarından pek çoğunun semantik kavramı içerisinde net bir karşılıklarının olmadığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak, her iki kavram birbirinden şu noktalarda ayrılmakta veya birleşmektedirler:

- *Semantik*, Latince kökenli semantik kavramı genelde kutsal kitap merkezli Hıristiyan Batı kültürüne ait dillerin etimolojik ve linguistik tahliller için kullanılan bir kelime olmakla beraber özelde İngiliz dilinin gramerini ifade etmektedir. Buna karşılık, *delâlet* genelde İslam kültürünün tebliğ vasıtası olarak kullandığı bir metot olup, özelde Kur’ân dili Arapçanın lafızlarının, terkiplerinin ifadesini kendisinde bulduğu ilmi ve orijinal bir kavramdır.

- *Semantik*, tariflerinde ve telakkilerinde daha ziyade fikir ayrılıklarının göze çarptığı, nesnellikten ziyade öznelliğin ağır bastığı felsefi bir

kavramdır. Buna bağılı olarak farklı farklı semantik anlayışları bulunmaktadır. Aksine *delâlet* kavramı teorisinde ve pratiğinde daha çok ittifakların ve daha somut anlayışların ön plana çıktığı bir kavramdır.

- *Semantik*, lafız ve kelime bilgisine dayalı bir terminoloji olarak karşımıza çıkarken, *delâlet* kavramı akli nakli her türlü anlama karinelerine şamil bir kavramdır.

Netice itibariyle bu her iki kavram, birbirleri yerine gönül rahatlığıyla kullanılabilecek birer kavram değildirler. *Semantik* her ne kadar yeni bir anlam bilimi olarak ortaya atılmış bir kavram olarak takdim edilse de içerik olarak yenilik getiren bir kavram değildir. İslami araştırmalara getirdiği yenilik bir takım kavram çalışmalarının zuhuruna ve dille ilgili eserlerin lüğavî bakımdan bazı farklı tasniflerin yapılmasına sebep olmaktan ileriye gidememiştir.

D. ANLAMBİLİM KAVRAMI

Son yıllarda *semantik* çalışmalarına paralel olarak *anlambilim* diye bir kavramın ortaya çıktığını ve dini metodoloji içerisinde yerini aldığını biliyoruz. Bununla Batılı manada *semantik* kavramını kastedildiği bilinmektedir. Yani kelimelerin zaman içinde geçirdikleri anlamlarla ilgili olan *semantik* kastedilmektedir. Eğer *anlambilim* herhangi bir lafzı, terkihi yahut metni anlama faaliyetinin adıysa böyle bir mefhûmun karşılığının İslami literatürde mutlaka bulunması gerekir. Zira İslam âlimleri Allah'ın kelamını Rasûlünün sünnetini bi'setten bugüne kadar var güçleriyle anlamaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla *anlambilim* kelimesiyle yeni bir kavram gibi görünse de mefhûm olarak İslami ilimlerde bir karşılığının olmadığını söyleyemeyiz. Diğer taraftan dini ilimlerde kullanılan *anlambilim* kavramı kelimelerin geçirdiği mânevî safhaları anlatan bir kavram değil; bir metni anlamak için lazım gelen bütün ilimleri ve unsurları kapsayan metodolojik bir kavram olmalıdır. Aksi takdirde bu durum, kelimelerin sözlük anlamlarının dini nasları anlamada kifayet edeceği düşüncesine yol açabilecektir. Hâlbuki *anlambilim* diye ortaya atılan Batılı anlamdaki *semantik* Müslümanların Kur'ân'ın anlaşılmasında kullandıkları lafzî ilimleri bile bütün aksamıyla karşılamaktan uzaktır.

Aslında *anlambilim* kavramı, Arapça, tefsir, fıkıh ve kelam gibi temel İslami ilimlerin usûlleriyle birlikte bir bütün olarak ele alındığı zaman Kur'ân'ın kendine mahsus bir anlama yönteminin olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bunlar içerisinde kitap, sünnet ve icmâ gibi dinin diğer nakli delillerinin de payının bulunduğunu dile ge-

tirmemiz gerekmektedir. Belki de bütün bu ilimleri kapsayan *delâlet* ilimleri *anlambilim* olarak takdim edilebilecek en uygun kavramlardan birisidir.

Dini nasların tefsirinde gerekli olan bu dört unsura dikkat çeken Kemaleddin İbn Hümâm (ö. 1388-1457), fıkıh usûlüne dair yazdığı eserinin mukaddimesinde bu temel unsurlara dair bazı bilgiler vermektedir. İbn Hümâm öncelikle kıyas, burhan gibi temel mantık formlarına yer vermekte; öncül ve önermelerle çıkardığı mantikî hükümleri örneklerle açıklamaktadır. İkinci olarak Arapça lafızların *vaz'* edildikleri anlamlarının bilinmesinin usul ilminin şartlarından olduğunu zikreden müellif, *vaz'* ilminin önemine temas etmektedir. Üçüncü olarak, kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi usûl prensiplerine yer veren İbn Hümâm, Dördüncü olarak da âyetlerin nüzül sebebi, nesh gibi Kur'ân ilimlerinin de dînî nasların anlaşılmasında şart olduğuna dikkat çekmektedir⁵³.

Keza Endülüs'lü meşhur Maliki fakih ve dilcisi İbn Hâcib, usûlde bilinmesi gereken temel prensipleri anlatan "*Münteha'l-Vusûl*" adlı eserinin mukaddime kısmında bu konuda bilinmesi gereken belli başlı ilimlere dikkat çekmektedir. Müellifin karma bir şekilde ele aldığı bu ilimler, yine dil, *vaz'*, mantık ve fıkıh usulünün belli başlı konularıdır. Bunlar, hakikat, mecâz, kinâye ve i'râb, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, hazif, izmar, mantuk, mefhûm iktizâ, işaret, îmâ, tenbîh, müsterek, müterâdif, tasavvurât, tasdikât, müfred-mürekkep lafızlar, burhan, kıyas olarak özetlenebilir. Bunları ayrı ayrı anlatan müellif daha sonra fıkıh usulünün diğer konularına geçmiştir⁵⁴.

Sonuç itibariyle sadece kuru bir lafız çalışmasından öteye geçmeyen semantiğin *ilmü'd-delâle* veya *anlambilim* olarak takdim edilmesi mümkün değildir. Efradını câmi ağyarına mani bir tarif değildir. Din dilinde kullanılan *anlambilim* kavramının muhtevasında dil dâhil pek çok usûlî unsur olmalıdır. Şüphesiz ki Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olan pek çok ilim vardır. Ancak bu dört unsur ekseriyetle müfessirlerin kabul ettikleri prensiplerdir. Biz burada Müslüman âlimlerin kullandıkları anlambilimin unsurlarına sırasıyla kısaca temas edeceğiz.

⁵³ Bkz. İbn Emir, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrir ve't-Tahbir, fi İlmi'l Usûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1996, I, 50-90.

⁵⁴ Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer, b. Ebi Bekr b. Hacib, "*Münteha'l-Vüsûl ve'l-Emel*", Mustafa Efendi ve Mehmet Emin Hancı Matbaası, Mısır, 1326, s. 1-20.

1. Müslümanların Geliştirdikleri *Anlambilim* Metodunun Unsurları

Müslümanların dini metodolojide uyguladıkları bir anlam bilimleri elbette vardır. Yani her ne kadar kavram olarak *anlambilim* diye yeni bir ifadeyle ilk defa karşılaşılıyor olsak da muhteva itibarıyla Müslümanların asırlardır kullandıkları ve kendilerine has bir *anlambilim* metodunun bulunduğu söylemeliyiz. Adeta Müslümanların yeni bir *anlambilim* metodu olarak takdim edilen *semantik* metoda ihtiyaç bırakmayacak bir usûlî altyapıya sahip bulunduğunu ifade etmek istiyoruz. Binaenaleyh din dilinde kullanılan *anlambilim* kavramının, içeriğini Müslüman âlimlerin belirlediği ve Müslüman ilim adamlarının üzerinde ittifak ettiği bir kavram olması gerektiğini düşünüyoruz. Yani *anlambilim* kavramından sadece dilcilerin anladığı etimolojik ve lügavî tahliller anlaşılmalıdır. Zira dini metinler sadece lügavî tahliller vasıtasıyla asla anlaşılabilir. Dolayısıyla sadece kelime bilgisine dayalı bir sistem de Kur'ân için asal bir *anlambilim* yöntemi olamaz.

Böyle bir *anlambilim* sistemimizin bulunduğunu yukarıda kısmen açıklamaya çalıştık. Burada da bunu oluşturan unsurları ele alacağız. Bunların başında da dille alakalı ilimler gelmektedir.

2. Lügavî İlimler

Dil, ifadenin en önemli aracı ve sembolüdür. Zira fikirler dil vasıtasıyla aktarılır ve yayılırlar. Bu da lafız denilen bir takım özel kalıplar içerisinde gerçekleşir. Bu lafızları her toplum kendi ihtiyacına ve sosyal durumuna göre seçer. Mesela Arapça söz konusu olduğunda bedevi dediğimiz çölde yaşayan insanlar sert ve haşin lafızları tercih ederken, toplumun şehirlerde yaşayan kesimi, kültür ve medeniyetlerinin izlerini taşıyan ince ve yumuşak lafızları tercih ederler. Lafızların taşınmış olduğu anlamlar, doğuşlarından itibaren günümüze gelinceye kadar bir takım tarihi merhalelerden geçmişlerdir. Dillerin geçtiği bu merhalelerden lafızların da geçtiğini ifade eden Belâsî, tarihi seyir içinde her dilin kendine mahsus anlatım yolları olduğunu, bunların da zamanla bu değişimin tesir alanına girdiklerini ifade etmektedir⁵⁵. Esas itibarıyla Arapların semantikle Batılılardan daha önce ilgilendiklerini, zira Arap dilinin diğer dillerden daha kuvvetli bir anlatım gücüne ve muhteva zenginliğine sahip olduğunu ifade eden Belâsî, mecâz, kinâye ve istiâre gibi oldukça

⁵⁵ Belâsî, 269-270.

orijinal ifade formlarını anlam değişmesi, anlam daralması gibi daha dar kalıplarla anlamlandırmaya çalışarak Arap dili semantiğini açıklamaya çalışıyor⁵⁶. Sonuç itibarıyla semantik ile ilgilenen Arap asıllı araştırmacılar kelimeyi Arapça'ya *ilmü'd-delâle*⁵⁷ olarak tercüme etmektedirler.

Daha önce de söylediğimiz gibi insanlar arası iletişimin en önemli unsuru dildir. Kur'ân ve sünnetin dili Arapça olduğuna göre dini nasları anlamının en önemli vasıtasının Arap dili olduğu konusunda şüphe yoktur. Binaenaleyh *anlambilim* ifadesinin muhtevası içerisinde dilin önemli bir yeri olmalıdır. Bu geçmişten günümüze kadar pek çok ilim erbabının dikkat çektiği bir husustur. Mesela Kur'ân ve fıkıh ilmiyle meşgul olan hiçbir kimsenin müstağni kalamayacağı ilmin Arap dili olduğunu, bu kimselere Arap dilini bilmenin vacip olduğunu söyleyen Sâhibî (ö. 392/1002) şöyle diyor: “Biz bununla Arabın söylediği her şeyi bilmenin gerektiğini söylemiyoruz. Buna güç yetirilemez. Buna ancak Rasulullah (s.a.v.) güç yetirebilir. Ancak gerekli olan Arap dilinin usûlünü, Kur'ân ve sünnetin nazil olduğu lügavi metotları bilmek gerekir”.⁵⁸

Bütün dini naslardan istifade etmenin ancak Kur'ân-ı Kerim'in ve Rasûlüllah'ın dili olan Arapça ile mümkün olması sebebiyle Arapça'nın bütün Müslümanlar için bir zaruret olduğunu söyleyen İbn Haldun (ö. 1332-1406), bundan dolayı bütün İslam memleketlerinde mahalli dillerin yerini Arapça'ya bıraktığını ve Arap dilini kullanmanın artık İslam'ın bir şartı olduğunu zikretmektedir⁵⁹.

Din hakkında konuşanların Arapça'ya Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) gibi müteakdimûn âlimleri derecesinde vakıf olmadan şeriat hakkında konuşmalarını gerektigine işaret eden Şâtîbî (ö. 790/1388), her ne kadar bunların hafıza gücüne sahip olmasa da Arapça'yı bir Arap kadar bilmenin bir müçtehit için şart olduğunu, aksi takdirde taklit seviyesinin kendilerine

⁵⁶ Belâsî, 273-286.

⁵⁷ Türkçe'ye anlambilim olarak tercüme edilen semantik kelimesinin Arapça karşılığının *ilmü'l-ma'nâ*, *ilmü'l-meânî* *ilmü'd-delâle* denilmesi kelimenin sözlük manası dikkate alınarak söylenmiş olsa gerektir. Çünkü “ilmü'l-meânî”, belâgatçılar örfünde bir ilim dalının adıdır. Hâlbuki semantikçiler ekseriyetle kelimelerin anlam değişmesi, anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi yönleriyle meşgul olmaktadır. Biz semantik kelimesine en uygun karşılığın vaz' ilmi olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁸ Sahibî, 50.

⁵⁹ İbn Haldun 580; Ömer Ferruh, *Buhus ve Mukârenât fî Târîhi'l- İlim ve Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmî*, Beyrut, 1986, s. 264-265

kafi geleceğini beyan ediyor⁶⁰. Şâtîbî, “Yeryüzünde âlim kalmadığı zaman insanlar cahilleri reis edinirler”⁶¹, hadisinin mündericatından olmaktan sakınmamız gerektiğine dair İmam Şâfiî’nin telkinlerine yer veriyor, Rivayette geçen cahil reislerin Arapça’yı bilmeyen, kitap ve sünneti delilsiz, mücerret akılla açıklayan kimseler olduğuna dikkat çekmektedir. Dinin usûl ve fîrûunda konuşan kimselerin kitap ve sünnettîn lafızlarını Arap dilini güzelce öğrenmeden konu hakkında konuşmamasını tavsiye eden Şâtîbî, katıksız Arap olanların bile bazı hususi manaları sorma durumunda kaldıklarını bir takım örneklerle açıklamaktadır⁶².

3. Vaz’ İlmi

Bilindiği gibi ilmî alanda günlük dil değil; terminolojik dil kullanılmaktadır. Terminoloji ise o disipline ait âlimlerce müştereken kullanılan ve üzerinde ittifak sağlanan kavramları ifade eder. Bu bakımdan İslam âlimleri kullandıkları terimlerin önce tarifini yapmışlar, herkes tarafından net bir şekilde anlaşılması ve asırlar boyu korunması için uğraşmışlardır. Hatta kavramların daha uygun bir şekilde kullanılmasını temin etmek için *vaz’ ilmi* (علم الوضع) diye bilinen bir ilim geliştirmişlerdir. Bu ilim sayesinde âlimler arasında cari olan ilmî mevzûâtın bilinmesini ve bunlara uyulmasını temin ederek kavram kargaşasının önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Dolayısıyla bugünkü akademik çalışmalarda da bu konudaki birikimimizin gözetilmesi kavram karmaşalarını asgariye indirecektir.

Vaz’ ilmi İslam âlimlerinin lüğavî literatüre sarf, nahiv ve iştîkak gibi ilimlerden daha sonraki zamanlarda tedvin ettikleri bir ilimdir. Bir ilim dalı olarak ortaya çıkışı hayli geç olmasına rağmen ilk nüvelerini ve filizlerini daha Sekkâkî gibi daha önceki âlimlerin kitaplarında görmek mümkündür. İcî ile başlayan, Taftazânî, Semerkandî ve Ali Kuşçu gibi ünlü ilim adamlarıyla müstakîl bir ilim dalı haline gelen vaz’ ilminin özellikle kavram semantiğinin, İslami ilimlerdeki tam karşılığı olduğunu burada hatırlatmak isteriz. Yani Arap dilindeki anlam değişmelerini konu edinen vaz’ ilmi *lexical* semantiğin tam karşılığıdır. Lafızların hangi manalar için vaz’ edildiği esasıyla ilgilenen vaz’ ilminin anlambilim sis-

⁶⁰ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-İtisâm* (Tahk. Mahmud Ta’me Halîbî), Daru’l Marîfe Beyrut, 2000, s. 544-545.

⁶¹ Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Kitabü’İlim, Babu Keyfe Yûkbezu’l-İlmu, Müslim, İlim, Raf’ul-İlmi ve Kabzîhi.

⁶² Şâtîbî, 544-545.

teminin bütün unsurlarıyla bir şekilde irtibat halinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sarf, nahiv, meânî mantık gibi ilimlerdeki konuların pek çoğunda vaz' kavramı ayan beyan varlığını hissettirmektedir.

Vaz', dil merkezli bir ilim dalı olmasına rağmen, başta mantık olmak üzere anlama faaliyetinin her safhasında karşımıza çıkmakta kavram ve terimlerin hangi mana için konulduklarının belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Binaenaleyh dil, tefsir, mantık ve usûl âlimlerinin kullandığı vaz' ilminin oldukça geniş bir nüfuz alanına sahip bulunduğunu görmekteyiz. Ayrıca dillerin doğuşu, lafız-anlam ilişkisi, lafızların mahiyeti, delâleti itibariyle tasnifi gibi konular dikkate alındığında vaz' ilminin dil felsefesi tefsir ve fıkıh ilimleriyle olan münasebeti ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan vaz' ilminde lafızların müfred-mürekkap, cüz'î küllî şeklinde ayrılması yönüyle hem dil hem de usûl ilimleriyle bir bağlantısının bulunduğu görülmektedir. Hulasa akli ve nakli ilimlerin kendisinden müstağni olmadığı ilimlerden birisinin de vaz' ilmi olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bu sebeplerden dolayı özellikle fıkıh ve tefsir sahasındaki bazı klasik eserlerin mukaddimelerinde vaz' ilmine dair bir takım bilgiler verilmektedir⁶³. Mesela Eğinli Mehmet Rahmi vaz' ilminin önemini ve gayesini "...Kur'ân lafızlarının hangi mana karşılarında kullanıldıklarının ancak kendisiyle bilindiği bir ilimdir..." cümleleriyle ifade etmektedir⁶⁴.

4. Mantık İlmi

Mantık ilminin gayesini, mantık için yapılan klasik tariflerde daha açık görebilmekteyiz. *Mantık, koyduğu kanunlara riayet eden kimsenin zihnini düşünce hatalarından koruyan bir alettir*⁶⁵ şeklinde yapılan tarif bunlardan birisidir. Bu ve benzeri tariflerde mantığın insanı düşünce alanındaki zihni hatalardan koruma gayesi güttüğü ifade edilmektedir. Nahiv için yapılan tariflerde, nahvin konusunun Arapça kelime ve kelimeler olduğu; gayesinin de, Arapça kelimeleri ve kelimeleri anlamak, i'râb konusunda

⁶³ Mesela bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, (Tahk. Taha Cabir), Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979; I, 40-141.

⁶⁴ İbrahim b. halil Eğini, *el-Ucâletü'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'ıyye*, Matba'a-i Safâ Nur, İstanbul, 1311, s. 2.

⁶⁵ Seyit Şerif el-Cürcânî, *Hâşiye ale't-Tasavvurât*, Matba'atü Muharrem Efendi, İstanbul, 1291, s.4.

lisani hatadan korumak olduğu ifade edilmektedir⁶⁶. Yani mantık bir beyanın düşünce boyutuyla ilgilenirken, nahiv de bunun ifade boyutuyla ilgilenmektedir. Belâgat ilminin de bu ifadenin tarzıyla üslubuyla ilgilendiği düşünülürse, mantık ve dil ilimlerinin aynı gayede birleştikleri düşünülebilir.

Sicistânî (250/864), gramerin kelime gruplarını düzene koymaya ve geçerli kaideler elde etmeye, mantığın ise manaları düzenlemeye öncülük ettiğini ifade ederken⁶⁷ Fârâbî bu konuda şunları söylemektedir: “*Gramerin dil ve lafızlarla olan münasebeti, mantığın akıl ve makulât ile olan münasebeti gibidir. Gramer, dili ibarede düşünmesi muhtemel hatalardan korur. Mantık ise akli makulât konusunda yapılabilecek muhtemel hatalardan korur. Gramer, dili; mantık ise akli meydana getirerek, düşüncelerin doğru ve sıhhatli olmasını sağlar. Şu farkla ki, gramer sadece bir dile has olduğu halde mantık kaideleri bütün dillerde ortaktır. Yani gramer özel, mantık daha geneldir*”⁶⁸.

Genellikle araştırmacılar dil ile mantık konularının birbirleriyle olan karmaşık ilişkilerinden bahsetmektedirler. Mesela *Din Dili* adlı eserinde Turan Koç özetle şunları söylemektedir:

“*Dilin sözcüklerinin düzenleniş tarzıyla ilgili olan (sentaks) yönü, sözcüklerin ne anlama geldiği konusu üstünde duran (semantik) yönü kadar, dili kullananlarla sözcükler arasındaki ilişki üzerinde duran konuşma bağlamı denilen pragmatik yönü de önemlidir. Bu konular ciddi tahlilleri gerektiren oldukça karmaşık konulardır. Genelde dil, özel olarak din dili üzerinde yapılacak derli toplu bir çalışma mantıksal çözümler yanında, onun tarihi, toplumsal, psikolojik ve pragmatik açılarından da bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Zira din dili; “dil”, “anlam”, “doğruluk”, “bilgi” birbirleriyle çok karmaşık ilişkisi olan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır*”⁶⁹.

⁶⁶ Muhammed Birgivi, *İzhâr*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1979, (Kenar kayıt) s. 1.

⁶⁷ Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1983, s. 92.

⁶⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* (Çev. Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 59; M. Naci Bolay *Fârâbî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 13, 77; Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Çev. Burhan Köroğlu vd.), Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 533 - 535; Mübahat Türker - Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu, Ankara, 1990, s. 29.

⁶⁹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 25. Toylor / Horris ikilisi de bu konuda şunları söylemektedir: “*Dilbilgisi, sese yalnızca bir gösterge, sözcük ve sözcük türü olma statüsü değil aynı zamanda onun mantıki bir terim olma, yani bir önermenin öznesi ya da yüklemi olma statüsü de verir. Böylelikle dilbilgisi, mantıkla bağlantı kurar ve onun temelini oluşturur. Zira bir ifade, öncelikle dilbilgisel bir birim sonra da aklın gerçekliği kavrayışını ifade etmede vasıta olan bir sistem içinde belli bir yere sahip olmadıkça bir*

Keza Richard Palmer, dilbilimcilerin semantikle ilgilenen yegâne uzman olmadıklarını; felsefecilerin, psikologların hatta mantıkçıların semantikle ilgilendiklerini, semantik mantık münasebetinin basit kıyaslardan ötede oldukça karmaşık, mantıksal bir boyutunun olduğunu söylemektedir⁷⁰. Palmer, bazı dilbilimcilerin, semantiği cümleler arası doğruluk ilişkilerini ele alan, cümleler arası mantıkî ve analitik doğruluğu içeren ilişkiler olarak ifade etmeye çalıştıklarını anlatmaktadır. Gerçekten de dil ve mantık kitapları önce kelimeler ve yapıları, sonra cümleler ve yapıları, cümleler arası irtibat ve bu cümlelerden çıkan sonuçlar gibi konuları işlemektedirler⁷¹.

“Her dilin kendine mahsus bir mantığı vardır. Ancak bazı mantıkî formlar, birden fazla dilin mantığı durumundadırlar. Bu dil teorisinin mantık teorisini de kapsadığını gösterir. Fakat mantık teorisini pratik konularda bütün dil teorilerini kapsamaz”⁷².

Cooper’a ait bu açıklamalar, dil teorisine mantık teorisinin birbiriyle tam örtüşmediğini; ancak birbirinden ayrı düşünülmesinin de mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Mantık kitaplarının Yunanca’dan Arapça’ya tercüme edilmesiyle birlikte Aristo mantığı bilhassa Basra ekolü tarafından lügavî ilimlerin her sahasında kullanılmaya başlanmıştır. Dahası mantığın nahiv ilminde daha hicri birinci asrın sonlarında, ikinci asrın başlarında kullanılmaya başlanıldığını görmekteyiz. Mantığın Müslümanlar tarafından en yaygın bir şekilde kullanılan metodu ise kıyastır. Dalciler birçok konuda kıyasa müracaat etmişlerdir. Hatta nahvi kıyasa özdeşleştirerek, *“Nahiv kıyastan başka bir şey değildir, nahiv kıyastır, kıyası inkâr eden nahvi de inkâr etmiştir,*

önermenin parçası olarak görev yapamaz. Böyle bir sistem olmadan Aristotelesçi kıyasta klasik bir şekilde belirtilen (*Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates bir insandır. Bu yüzden Sokrates de ölümlüdür*) akılcı düşünce süreci mümkün olmayacaktır. Burada Sokrates olarak yazılan sesler dizisi, aynı zamanda bir gösterge, sözcük, isim ve son olarak da terim (Sokrates bir insandır ve Sokrates ölümlüdür) önermelerinin öznesi görevlerini yapan bir birimi oluşturmaktadır. Horris / Toylor, 73.

⁷⁰ Palmer, 26–27.

⁷¹ Palmer, 46; Sybil Wolfram, *Philosophical Logic*, Routledge, London, 1989, s. 26–39.

⁷² William S. Cooper, *Foundations of Logico-Linguistic*, Bordrecht, 1978, s. 75.

Arapların konuşma kalıplarına uyan her şey Arap kelimelerindedir” demişlerdir⁷³.

Sıradan gramer kitaplarında bile bu ilişkinin çarpıcı örneklerini bulmak mümkündür. Mesela Birgivî *“İzhar”* adlı eserinde kıyâsî âmili şöyle tarif etmektedir: *“Amel etmesi hususunda külli kaidenin zikredilmesi mümkün olan âmildir”*. Müellifin buradaki külli kaide dediği kıyastır. *“Her sıfatı müşebbehe failini ref’ eder; “Hasen” kelimesi de sıfat-ı müşebbehedir. O da failini ref’ eder”*, örneğini veren müellif, âmilin kalıbının semâî olması üzerine kıyas yapılmasına mani olmadığı gibi, böyle bir kıyasın sınırının da olmadığını söylüyor⁷⁴. *“Keza halin amilinin önüne geçmesi caizdir. Çünkü hâl, mef’ûle benzer, mef’ûl için caiz olan hal için de caizdir”*⁷⁵ şeklindeki kıyas, kıyasın nahivde en çok karşılaştığımız türüdür.

Nahiv mantık ilişkisinin sadece kıyastan ibaret olduğunu da söyleyemeyiz. Mantığın bütün konu başlıklarının dil ve semantiklerle bir şekilde münasebet içinde olduğunu düşünüyoruz. Bir örnek de kavramlardan verebiliriz. Mesela nahivde geçen *“nekre-i muhassasa”*⁷⁶ kavramını anlamak için hususiyet kavramının karşıtının umumiyet kavramı olduğunu bilmek gerekir. Bunu bir örnek üzerinde göstermek gerekirse, *“Mümin bir kul, müşrik bir kimseden hayırlıdır”*⁷⁷, ayetinde geçen mümin olmak vasfıyla özelleşmiş nekre bir ifade vardır. Yani *“her hangi bir mümin kul”* demektir. Bunu anlamak için bu ifadenin tam karşıtının, müteradifinin yani işlem kaplam silsilesindeki yerinin bilinmesi ayetin daha net ve tutarlı bir şekilde anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak; bir cümlede bulunan her bir kelimenin, bu kelimelerden oluşan cümlenin, cümleler arası irtibatın ve bu irtibattan çıkacak neticenin bir mantıki değeri vardır. Zira lafızlar müfret mürekkep vb. şekillerde cümlelerde önerme olup olmadıklarına göre bir takım mantıki

⁷³ Temmam Hassân, 151, 154, 262. Nahiv ilminin kıyasa eşit olduğuna dair Kisâî 189/805’ ye nispet edilen şiir için bkz. Ebu Abdillâh Yakût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Üdebâ*, Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, ts. XIII, 191-192.

⁷⁴ Birgivî, 101; Mantık-nahiv münasebeti konusunda bkz. Ebu Ali Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Ezdî, *Şerhu’l-Mukaddîmeti’l-Cezûliyyeti’l-Kebîr* (Tahk. Türkî b. Sehv Nizâl el-Uteybî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1994, c. I, s. 115-120.

⁷⁵ Ebü’l-Berekat Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed Enbarî, *el-İnsâf fi Mesâil-i Hilâf* (Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü’t-Ticâretî’l-Kübrâ, yy, 1961, s. 251; Mina İlyas, *el-Kıyâsü fi’n-Nahvi*, Dâru’l-Fikr, Dimâşk, 1985, s. 124, 132, 140.

⁷⁶ İbn Hacib, *Kaḫḫe*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts. s. 13.

⁷⁷ 2. Bakara, 221.

değerleri haizdirler. Meramı anlatmak için sarf edilen sözler mutlak surette bir mantıki değer taşımaktadır. Dil nasıl insan fıtratında mevcut ilahi bir mevhibeysen mantık da onun kuvveden fiile çıkması için yardımcı bir kuvvet mesabesinde. Dolayısıyla dil ve mantık hem genel anlamda semantiğin, hem de Kur'ân semantiğinin birbirinden ayrılması mümkün olmayan elementleri durumundadırlar.

5. Usûl İlimleri

Her ilmin kendisine mahsus bir usûlünün olduğunu biliyoruz. Başta fıkıh usulü olmak üzere tefsir, hadis ve kelam gibi diğer İslami disiplinlerin de kendilerine has usûlleri bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlar dini metinleri anlamaya yarayan anlambilimin unsurları içinde değerlendirilmeli ve delâlet kavramının muhteviyatından sayılmalıdırlar. Üstelik bütün bu ilimlerin birbirinden bağımsız olarak düşünülmemesi de doğru değildir. Daha doğrusu metodoloji kompleks bir yapıya sahiptir. Söz gelimi bir ayeti anlamak için tefsir kaideleri yanında hadis, fıkıh ve kelam ilimlerinin metotlarına ihtiyaç hissedilmektedir. Bütün bunların dil, mantık ve vaz' ilimlerine müracaat edilmeden yapılması mümkün değildir. İşte bütün bunlar anlambilimi içinde değerlendirilmelidirler. Netice itibariyle, sadece dil, mantık veya vaz' dini bir metnin anlaşılmasında yeterli değildir. Bunda belli ölçülerde sarfın, nahvin, tefsirin, fıkıhın, hadisin hatta akaidin (usûluddîn) bu usûl kalıplarının oluşmasında ve mozayığın şekillenmesinde önemli rolleri bulunmaktadır⁷⁸. Dolayısıyla usûle dair kitaplarda belirli ölçülerde dil, mantık ve vaz' kaidelerine tesadüf ederiz. Bunun yanında bu eserler o fenne ait temel kaideleri teferuatıyla ele alan eserlerdir. Özellikle Gazali'den sonra verilen eserlerde anlambilimin unsurlarının ele alındığını daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Bize göre Gazali'nin mantık ilmini dini ilimlere dâhil etmesiyle anlambilim bütün unsurlarıyla teşekkül etmiş gözükmektedir.

SONUÇ

Bir nassı anlama konusunda yapılması gereken ilk işin metnin lüğavî yönden tahlil edilmesi olduğu hususunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Yani her hangi bir metni anlama konusundaki öncelik, meramın kullanılan lafızların delâlet ettikleri anlamların tespit edilmesine

⁷⁸ Süyûtî dirayet tefsirinde takip edilmesi gereken metodun, lugat, nahiv, sarf, iştak, meânî, beyan, bedî, kıraat, usûliddîn fıkıh usûlü, esbâb-ı nüzûl, nasih - mensuh, fıkıh ilmi yanında, mücmel mübhem ayetleri açıklayan hadisler ve vehbî ilim olarak saymaktadır.

aittir. Ne var ki lafızların anlamlarının tespiti ancak *vaz'* edildikleri manaların yani *vaz'* ilminin bilinmesiyle mümkündür. Zira *vaz'* ilmi bütün kelime ve terkiplerin hangi anlam için *vaz'* edildiklerini bildiren bir ilimdir. Kelimelerin etimolojik tahliliyle alakalı çalışmaları İslam âleminde tatbik edilen semantik çalışmaları olarak kabul etmek gerekir. *Garibü'l-Kur'ân*, *Kelimatü'l-Kur'ân*, *Elfazul-Kur'ân*, *Ezadü'l-Kur'ân*, *el-Elfâzu'l-Müştereketü fi'l-Kur'ân*, gibi sözlük türü çalışmalar bu grupta mütalaa edilebilecek çalışmalarıdır.

Diğer taraftan dilin formlarıyla mantığın formlarının birçok yönüyle birbirine benzediği hatta nahiv ilminin adeta kıyastan ibaret bir ilim olduğu bildirilmektedir. Dilde de mantık formlarının kullanılması, lafızların lügavî delâletlerinin tespiti bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca mantık sadece metnin kavram boyutuyla ilgili bir disiplin değildir. Her hangi bir metnin cümle veya ifade kalıplarından çıkarılması gereken sonuçlarda da mantık büyük çapta belirleyici durumdadır. Çünkü hangi ifadenin önerme hangi ifadenin had (tanım) olduğunu bilebilmek, ifadeler arasındaki çelişkinin veya mutabakatın olduğunu belirlemek yani cümleler ve önermeler arası irtibatı sağlayarak sağlıklı bir sonuç çıkarmak, bu ifadeleri mantık ölçülerine vurmak metnin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. O halde başta sarf ve nahiv olmak üzere dînî nasların açıklanmasında, kendisine ihtiyaç duyulan belli başlı ilimlerden birinin de mantık olduğu söylenebilir.

Söz Kur'ân'ı anlamaya geldiğin de, lügavî delillerin her zaman yeterli olmadığını, Kur'ân ve sünneti anlamak için birçok ilme ihtiyaç duyulduğunu söylemeliyiz. Bu ilimler kelimelerin tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri yanında bu ilimlerin usûlleridir. Yani dini nasları anlamaya yarayan bu ilimler dini metinleri anlamada kullanılan gelen anlabilim sisteminin tabii unsurları durumundadırlar.

Anlambilim kavramı ise bir metni anlamaya yarayan birçok disiplinden müteşekkil bir anlama faaliyetine dair sistemin adı olmalıdır. Daha doğrusu bu manayı ifade eden kavramlardan en önemlisi delâlet kavramıdır. *Anlambilim* kavramı da delâlet kavramı karşılığında kullanıldığı takdirde gerçek muhtevasını kavuşmuş olacaktır. Bize göre *anlambilim*, yazılı veya sözlü bir metni anlamaya yarayan ilimlerin tümüdür. Bunlar birbiri içerisine girmiş olan ve birinin diğerinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan ilimlerdir. Nahiv, belâgat, vaz, mantık ve fıkıh usûlü gibi temel disiplinler, şekil bakımından incelendiğinde, hepsinde önce

kelime ve kısımları, peşinden cümle-kelam ve daha sonra bunların teferuatıyla ilgili bilgiler gelir. Her ne kadar bu ilim dallarından her birerinin kendine mahsus bir takım özellikleri olsa da, saydığımız ilimlere ait eserlerden her hangi birini incelediğinizde aynı yapının korunduğuna şahit oluyoruz. Yani önce lafızlar ve kelimelerle alakalı ifradi delâlet, sonra da cümle ve kelamın yapısını ele alan terkibi delâlet ele alınmaktadır. Semantikçilerin kelime semantiği, cümle semantiği vs. şekillerde dile getirdikleri şeyler de bunlardır. Bu durum, bizi İslam âlimlerinin Batı semantiğine ihtiyaç duyurmayacak derecede kuvvetli bir *anlambilim* metodunu tatbik ettiklerini göstermektedir.

Netice itibariyle *semantik* bizim için fonksiyonel anlamı olan bir kavram değil, kültürel bir değere sahip bir kavramdır. Nasıl ki *hijyenik*, *etik* kavramlar İslam aleminde bilinmezken de İslam aleminde temizlik ve ahlak mefhûmlarının olmadığını söyleyemiyorsak, muhteva olarak *semantik* kavramının İslam kültüründe olmadığını söyleyemeyiz.. Mesela kalp temizliği, zahiri temizlik, batını temizlik gibi her çeşidiyle sözlüklerimize yerleşmiş olan *taharet* kavramının yerine kullanılan *hijyenik* kavramının muradımızı ifade etmekte oldukça yetersiz ve cılız kaldığını izaha bile gerek duymuyoruz. Binaenaleyh semantik kavramının da delâlet kavramının ifade ettiği her şeyi ifade etmesi beklenemez. Dolayısıyla da *ilmud-delâle* ifadesinin semantik için kullanılmasına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

Anlambilim kavramına gelince; Türkçe'ye *anlambilim* olarak tercüme edilen *semantik* kelimesinin Arapça karşılığının *ilmü'l-ma'nâ*, veya "*ilmü'd-delâle*" denilmesinde kelimenin sözlük manası dikkate alınmış olsa gerektir. Semantiği "*ilmü'l-meânî*" olarak isimlendirmek asla doğru değildir. Çünkü *ilmü'l-meânî*, belâgatçılar örfünde (örf-i hâs) bir ilim dalının adıdır. Biz semantik kelimesine en uygun karşılığın *ilmü'd-delâle* olduğunu da düşünmüyoruz. Arap asıllı yazarlardan bazıları, semantiğe *delâlet* ilmi derken bazıları da *delâlet* kavramını nahiv ve i'râb ilmine hasrediyorlar. Biz ikisinde de tam isabet göremiyoruz. Biz *delâlet* kavramının *semiotik* kelimesinin karşılığında kullanılmasının daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Zira semiyotik semantiği de içine alan daha kapsamlı bir kavramdır. Semantiği Müslümanlardan daha iyi bilen üstelik Arap dili üzerine çalışan bazı Batılı araştırmacıların da bu görüşte olduklarını görüyoruz. Sarf, nahiv, i'râb ilimleri de bir delâlet ilmidir. Hâlbuki *semantik* kavramı bütün bu ilimleri karşılamaktan uzak bir kavramdır. Mesela

i'râb ilminin Arap diline mahsus olduğu ve başka hiçbir dilde bu olmadığı bilinmektedir. Bu durumda i'râb ilmini içermeyen semantik kavramının *delâlet* kavramının karşısında kullanılmasının ne anlamı olabilir?

Sonuç olarak, ilim adına kullanılan her kavramın tarifi ve muhtevası ilim erbabı tarafından belirlenmeden kullanılmamalıdır. Batılıların kastettiği semantik ile İslam âleminde telaffuz edilen semantik kavramlarının muhtevalarının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kur'ân'ın anlaşılması için Arap dilinin semantiğinin bilinmesi şarttır. Batılıların semantikle ilgili çalışmalarının semantik ilminin anlaşılmasına katkısı olabilir. Ancak bunlar Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için vaz geçilmesi mümkün olmayan ilimlerden değildirler. Ne var ki Batıdaki semantik çalışmaları Batı kültürünün anlaşılması için gereklidir. Her kültürün kendisine ait bir semantiği mutlaka vardır. *Semantik* yahut *anlambilim* ile dilin anlam değişmesi, anlam daralması, anlam genişlemesi gibi özellikleri kastediliyorsa şayet -ki anlayabildiğimiz kadarıyla İslam âleminin semantikten anladığı şeyler de bundan ibarettir- Arapça'da özellikle lexical semantiğin tam karşılığının *ilmu'de-delâle* değil, *ilmu'l-vaz'* olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdulkadir Hüseyin, el-Kur'ân ve's-Sûretü'l-Beyâniyye, Beyrut, 1985.
 Aclûnî, İsmail b. Muhammed Keşfü'l-Hafa, Beyrut, 2001.
 Ahmet Halil Fevzi, el-Hâşiyetü'l-Cedide alâ Isâmi'l-Feride, İstanbul, 1282.
 Akalın, Mehmet, Modern Linguistiğe Giriş, İzmir, 1983.
 Akarsu, Bedia Felsefi Terimler Sözlüğü, Ankara, 1975.
 Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, Ankara, 1990.
 Ali Abdulvahid Vâfi, İlmü'l-Luga, Kahire, ts.
 Ali Bardakoğlu, Delâlet, DİA, İstanbul, 1994.
 Altınörs, Atakan, Dil Felsefesine Giriş, İstanbul, 2003.
 Altuğ, Taylan Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi, İstanbul, 2004.
 Altunya, Hülya Fârâbî'de Dil Felsefesi (Basılmamış yüksek lisans tezi), Isparta, 2003.
 Arıklı, N. / T. Tunçdoğan, B. Vardar, Semantik Akımlar, İstanbul, 1969.
 Bedevi, Abdurrahman, et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-Hazâratî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1980.

- Muhammed Seyyid Ali Belâsî, Arap Dili Semantiği, Muhammed Seyyid Ali (Çev. Celalettin Divlekçi) Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, Isparta, 1997.
- Berdai, Saadullah, Hadâiku'd-Dekâik, İstanbul, ts.
- Bilen, Osman, Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş, DEÜ. İlah. Fak. Der. İzmir, 2001.
- Birgivi, Muhammed, İzhâr, İstanbul, 1979.
- Bolay, M. Naci Fârâbî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı, İstanbul, 1990.
- Câbirî, Muhammed Abid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı (Çev. Burhan Köroğlu vd.), İstanbul, 2001.
- Câhuz, Ebu Osman Amr b. Bahr, Resâil (Risâle fi Nefyi't-Teşbih), Kahire, 1389, I, 302.
- Candan, John C, Kelimelerin Büyülü Dünyası, (Çev. Murat Çetinkaya), İstanbul, 1995.
- Cooper, William S. Foundations of Logico-Linguistic, Bordrecht, 1978.
- Cürcani, Seyyid Şerif, Tarifat, İstanbul, 1318.
- Haşiyeye ale't-Tasavvurat, İstanbul, 1291.
- Cruse, D. A. Lexical Semantic, Cambridge, 1997.
- Cruse, Alan, Meaning in Language, Oxford, 2000.
- Çüçen, A. Kadir, Mantık, 1999, Bursa.
- Felsefeye Giriş, Bursa, 2000.
- Ebherî, Esiruddin Mufaddal b. Ömer, İsagoji, İstanbul, 1311.
- Ebu Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukâbesât, Beyrut, 1983, s. 92.
- Edirnevî, Muhammed Fevzi, Muğnî't-Tüllâb, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1384.
- Enbârî, İbn el-İnsâf fî Mesâilî'l- Hilâf, (Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, yy, 1961.
- Eğini, İbrahim b. Halil, el-Ucâletu'r-Rahmiyye Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'ıyye, Matba'a-i Safâ Nur, İstanbul,
- Emiroğlu, İbrahim, Klasik Mantığa Giriş, Ankara, 2004.
- Erdem, Mehmet Tahsin Deliçay, Mantık Belâgat ve Usulü Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak "Delâlet" Marife, Yıl: 1, sayı: 1, 2002.
- Ezdî, Ebu Ali Ömer b. Muhammed b. Ömer, Şerhu'l-Mukaddime el-Cezûliyye (Tahk. Türkî b. Sehv Nizâl el-Uteybî), Beyrut, 1994.
- Ferid İvaz, İlmü'd-Delâle, Kahire, 2005.
- Fârâbî, İlimlerin Sayımı (Çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1986.

- Gezgin, Ali Galip, Tefsirde Semantik Metot, İstanbul, 2002.
- Gökkır, Necmettin, İzutsu Sonrası Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi, İslâmî Araştırmalar, c. 18. Sayı: 1, Ankara, 2005.
- Görgün, Tahsin "Analam ve Yorum", İstanbul, 2003.
- Grünberg, Teo, Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, Ankara, 1970.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed Düşünmede Doğru Yöntem / Mihakkü'n-Nazar (Çev. Ahmet Kayacık), İstanbul, 2002.
- el-Kıstasü'l-Müstakim
- Hamevî, Ebu Abdillâh Yakût, Mu'cemü'l-Üdebâ, Beyrut, ts.
- Hans Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu (Çev. Cemal Yıldırım), İstanbul, 1981.
- Horris, Roy / Tablot J. Tolyor, Dil Bilimi Düşünüşünde Dönüm Noktaları I, (Çev. Eser E.Taylan / Cem Taylan), Ankara, 2002.
- Hugh R. "Walpale, Semantics: The Nature of Words and Their Meanings, Norton, 1941.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, el-Hasâis, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Dakik el-İd, İhkâmü'l-Ahkâm (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire, 1994.
- İbn Emir, et-Takrir ve't-Tahbir, fi İlmi'l-Usûl, Beyrut, 1996.
- İbn el-Enbârî, el-İnsâf fi Mesâilî'l- Hilâf, (Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), yy, 1961.
- İbn Hacib, Kafiye, İstanbul, ts.
- İbn Hâcib, Ebu Amr Osman b. Ebi Bekr el-İzâh fi Şerhi'l-Mufassal, Dımaşk, 2005.
- İbn Yaîş, Şerhu'l- Mufassal, Kahire, ts.
- İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin En-Necatü fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyyeti ve't-Tabîiyyeti ve'l-İlâhiyye, 1938.
- İşler, Emrullah, Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları, İstanbul, 1997.
- Izutsu, Toshihiko, Kur'ân'da Allah ve İnsan (Çev. Süleyman Ateş), İstanbul, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman, Kitâbü't-Tefsir fi İlmi't-Tefsîr (Çev. İsmail Cerrahoğlu), 1974, Ankara.
- Kazvînî, Cemalüddin Ebu'l-Meâlî, Hatîb el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâga (Haz. Muhammed Abdülmünim Hafâcî), yy. 1980.

- Kempson, Ruth M., *Semantic Theory*, New York, 1992.
- Koç, Turan, *Din Dili*, 1998, İstanbul.
- Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji* (Çev. Serpil N. Altuntek vd.), Ankara, 2002.
- Michel, Meyer, *From Logic, to Rethoric*, Amsterdam, 1986.
- Mina İlyas, *el-Kıyâsü fi'n-Nahvi*, Dimaşk, 1985.
- Muhammed Fevzi, *Mizânü'l-İhtizam*, İstanbul, 1314.
- Muhammed el-Muhtar, *Tarihu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşriki ve'l-Mağribi* (Tahk. Muhammed Tefvik), *el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiyye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe*, Rabat, 1996.
- Nancy D. Simco/Gene G. James, *Elementary Logic*, California, 1976.
- Palmer, R. *Semantik* (Çev. Ramazan Ertürk), Ankara, 2001.
- Ruth M. Kempson, *Semantic Theory*, New York, 1992.
- Râcihî, Abdullah Fıkhü'l-Luga, Beyrut, ts.
- Radford Andrew, vd., *Linguistic*, New York, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, (Tahk. Taha Cabir), *Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Riyad, 1979.
- Râzî, Kutbuddin Mahmud b. Muhammed Şerh alâ Tahrîri'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye, fi Şerhi'r Risâleti's-Şemsiyye, Matba'a-i Ezheriyye, Mısır.
- Reichenbach, Hans *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (Çev. Cemal Yıldırım), İstanbul, 1981.
- Suyûtî, Celalüddin el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân / Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi (Terc. Sakıp Yıldız/ Hüseyin Avni Çelik), ts. İstanbul.
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Seyyid Şerif, *Haşiye ale't-Tasavvurat*, İstanbul, 1291.
- Türker - Küyel, *Mübahat, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara.
- Temmam Hassân, *el-Usûl*, Kahire, 2004.
- Mina İlyas, *el-Kıyâsü fi'n-Nahvi*, Dimaşk, 1985.
- Tura, Saffet Murat *Freud'dan Locan'a Psikanaliz*, İstanbul, 1996.
- Ünver, Mustafa *Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru*, III. Kur'ân Haftası Sempozyumu, Ankara, 1998.
- Temmam Hassân, *el-Usûl*, Kahire, 2004.
- Ullman Stephan, *Semantics*, Oxford, New York, 1979.
- Yule, George *Study of Language*, Cambridge, 1996.

Yakıt, İsmail, Kur'ân' Anlamak, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2004.

----- Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da "Reyb" ve "Yakîn" Kavramları, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenotik Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 2001.

Wallace L. Chafe, Meaning and the Structure of Language, Chicago, 1970.

Wolfram, Sybil, Philosophical Logic, London, 1989.

SAD KELİME GELENEĞİ VE *SEFİNE-İ TEBRİZ* İSİMLİ MECMUADA YER ALAN SAD KELİME ÖRNEĞİ

Ali ERTUĞRUL*

Özet

Bu makalede, içinde 209 kadar risaleyi barındıran ve henüz bunların önemli bir kısmı tashihli-tahkikli olarak neşredilmemiş olan *Sefine-i Tebriz* isimli mecmuadaki Hz. Ali'ye nispet edilen Sad Kelime metni ele alınacaktır. Bu metin diğer Sad Kelimelerle karşılaştırılacak ve böylece metinler arasındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Sad Kelime literatürünün gelişmesi ve Hz. Ali'ye nispet edilen özlü sözlerin kaynakları üzerinde de durulacaktır. Son olarak tashih-tahkik ettiğimiz Sad Kelime metninin Türkçe tercümesi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Sad kelime, Hikmetli sözler, Tavsiye literatürü.

Tradition of Sad Kalimah and Pattern of Sad Kalimah in the Collection of Named Safinah-e Tabriz

Abstract

In this article, it will be discussed the text of Sad Kalimah which has been connected with Hz. Ali in the collection of named Safinah-e Tabriz including treaties up to 209 and yet having been unpublished an important part of them as edition-critical. This text shall be compared with the texts of other Sad Kalimah, and thus it shall be determined the differences between the texts. In this context, it will also be focused on the development of the literature of Sad Kalimah and the resources of words attributed to Hz. Ali. Finally, the text of Sad Kalimah, which has been translated by us, shall be presented.

Key words: Hz. Ali, Sad Kalimah, Wise words, Advice literature.

1996 yılında şahsî bir kütüphaneden Meclis-i Şurâ-yı İslamî Kütüphanesi'ne intikal eden ve 2003 yılında da Tahran Üniversitesi yayınları arasında faksimile (tıpkıbasım) olarak neşredilen *Sefîne-i Tebriz* isimli mecmua¹, fıkıh, hadis, tasavvuf, kelâm, ahlâk, tarih, edebiyat ve dil gibi çeşitli alanlarda Arapça ve Farsça olarak yazılmış müstakil 209 risâleyi içine almaktadır. Ekseriyeti 721-723/1321-1323 yılları arasında Ebu'l-Mecd Muhammed b. Mesud Tebrizî tarafından Tebriz'de "kitap" adı altında kayda geçirilen bu mecmuadaki eserlerden bir kaç da Hz. Ali ile ilgilidir. Bunlar, 152-155. sıralarda yer alan Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye vasiyetleri², Hz. Ali'nin oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin'e vasiyetleri³ ve Hz. Ali'nin verdiği hükümlerden bazılarının zikri⁴ ile ilgili risâlelerden başka, 14, 15 ve 16. sıralardaki haftanın ve Ramazan ayının günlerinde okunması gereken dualar⁵ ile Hz. Ali'den nakledilen yüz özlü sözün yer aldığı risâlelerdir.

Bunlardan 16. sırada "*Kitabu Kelimâti Emîri'l-Mü'minîn Ali (r.a.)*"⁶ ismiyle yer alan risâle, Hz. Ali'nin bir kısım özlü sözlerini içerir. Döneminin Mu'tezilî âlimlerinin önde gelenlerinden büyük edîb el-Câhiz (ö.

* Yrd. Doç. Dr. Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

¹ *Sefîne-i Tebriz* isimli bu hacimli mecmuanın mufassal bir tanıtımı için bkz. Abdülhüseyin Hâirî, "Sefîne-i Tebriz: Kitâbhâne-i Beyne'd-Deffeteyn", *Nâme-i Bahâristân -Mecelle-i Mütâlâ'ât ve Tahkikât-i Nüşahâ-yi Hattî-*, Yıl 2, Sayı 2, Defter 4, Tahran, 1380/2001, s. 41-64. Bu makalenin Türkçe tercümesi için ise bkz. Abdülhüseyin Hâirî, "Sefîne-i Tebriz: İki Kapak Arasındaki Kütüphâne", trc. Ali Ertuğrul, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 8, Sayı 19, Ankara 2007, s. 351-400.

² Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Türkan Kabanka, *Efendimizin Dilinden Hz. Ali'ye Öğütler*, İstanbul 2009.

³ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Dr. Nadir, *Son Görüşme: "Hz. Ali (as)'nin Vasiyetnâmesi"*, trc. Davud Duman, İstanbul 1999.

⁴ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Muhammed Ravvas Kal'aci, *Hz. Ali İlmihali*, trc. Yusuf Özbek, İstanbul 2005. Ayrıca bkz. Ahmet Yaman, "Bir Müctehid-Fakih Olarak Hz. Ali", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu Tebliğ ve Müzâkereleri*, haz. M. Selim Arık, Bursa 2005; Hüseyin Esen, "Hz. Ali'nin İslam Ceza Hukuku Alanında Dikkat Çeken Bazı Görüş ve Uygulamaları", *Hazreti Ali -Sempozyumu Bildirileri-*, İzmir 2009, s. 481-509.

⁵ Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Ali Ertuğrul, "Sefîne-i Tebriz İsimli Mecmuada Hz. Ali'ye Nispet Edilen Dualar ve Sad Kelime", *Hazreti Ali -Sempozyumu Bildirileri-*, İzmir 2009, s. 227-258 (Bu makale de, 24-25 Ekim 2007 tarihinde İzmir'de yapılan "Hazreti Ali Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulan metnin bir kısmını oluşturmaktadır. Söz konusu metin tarafımızdan bir daha gözden geçirilmiş ve bazı ilavelerle zenginleştirilmiştir.).

⁶ *Kitabu Kelimâti Emîri'l-Mü'minîn Ali (r.a.)*, istinsah: Ebu'l-Mecd Muhammed b. Mesud Tebrizî, *Sefîne-i Tebriz*, Tahran 2003, s. 99-100.

255/869) tarafından çeşitli eserler içinden bulunup bir araya getirilen ve başlangıçta “Mie Kelime” olarak, sonraları da “Sad Kelime” ya da “Sad Goftâr” ismi altında meşhur olan bu kelimeler/sözler, derleyeninin ifade- siyle “her biri bin kelimeye denk düşen”⁷ Arapça yüz özlü sözden mü- rekkeptir.

Mie/Sad kelime literatürüne bir göz atacak olursak, *Sefîne-i Tebriz* yazarıyla aynı rivayet silsilesinden etkilendiğini/beslendiğini düşündü- ğümüz “*Menâkıbü'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn*” müellifi el-Muvaffak b. Ah- med el-Harizmî (ö. 568/1172)'nin, diğer Mie/Sad Kelime yazarları ve râvi- lerinden farklı olarak bu sözlerin el-Câhiz'dan kendisine ulaşınca- ya ka- darki rivayet zincirine de yer vermekte olduğunu görürüz. el-Harizmî bu sözlerin derlenmesiyle ilgili şu bilgiyi aktarmaktadır:

“Bize (el-Harizmî) el-Fakih Ebu Sa'îd el-Fazl b. Muhammed el-Esterâbâdî haber verdi. Bize (el-Esterâbâdî) Ebu Gâlib el-Hasan b. Ali b. Kâsım haber verdi. Bize (el-Hasan b. Ali) Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed el-Cührümî Asker-i Mük- rem'de haber verdi. Bize (el-Cührümî) Ebu Ahmed el-Hasan b. Abdullah b. Sa'îd haber verdi. Bize (el-Hasan b. Abdullah) Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd haber verdi. O (Muhammed b. el-Hasan) şöyle dedi:

Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebi Tâhir –Ebu Osman el-Câhiz'in arkadaşı- şöyle dedi: Câhiz bize zaman zaman şöyle diyordu: Emîrü'l-Mü'minîn (ona selam olsun)'in Arap kelâmının güzel sözlerinden olup her biri bin kelimeye denk düşe- cek Mie Kelime'si vardır. Ben (Ebu'l-Fazl) uzun süre ondan bu sözleri cem et- mesini ve bana yazdırmasını istedim. Bana söz veriyor, fakat [her defasında] onları vermemek için unutmuş görünüyordu. Nihayet âhir ömründe, tasnif ettiği eserlerin müsveddelerinden bir kısmını çıkardı ve onların içinden bu keli- meleri bir araya getirdi. Benim için kendi el yazısıyla onları tahrir etti (senedi ile birlikte yazdı). O mie kelime/yüz söz şunlardı:...”⁸

⁷ el-Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed el-Bekrî el-Mekkî el-Hanefî el-Harizmî, *el-Menâkıb*, tahkik: Faziletü'ş-Şeyh Mâlik el-Mahmûdî, Kum 1411, s. 375.

⁸ el-Harizmî, *el-Menâkıb*, s. 374-375.

Bize, el-Harizmî ile *Sefîne-i Tebriz* yazarı arasında aynı kaynaktan etkilen- me/beslenme olduğunu düşündüren yukarıdaki ibare, *Sefîne-i Tebriz*'de şu şekilde geç- mektedir: “Arap kelâmının güzel sözlerinden olup her biri bin kelimeye denk düşecek Mie Kelime, Ali b. Ebi Tâlib (Allah yüzünü ağartım)'ten rivayet edilmiştir. Eğer yeryüzünde yaşayanlar onları anlamaktan acizdirler dersem, gerçekten hakikati söylemiş olurum. O kelimeler şunlardı:...”

Reşidüddin Vatvat'ın Mie/Sad Kelime şerhi olan *Matlûbu Külli Tâlib min Kelâmi Ali b. Ebi Tâlib* isimli eserini neşreden Mahmûd Âbidî'nin kaleme aldığı mukaddimeden,

el-Harizmî ile muasır olan ve bugün elimizde bulunan Mie/Sad Kelime nüshalarının ve istinsahlarının el-Cahiz'dan sonraki en önemli ikinci nakledeni durumundaki Mie Kelime mütercimi ve şârihi Reşîdüddin Vatvat (ö. 573/1177) ise, eserinin mukaddimesinde Farsça olarak yukarıda zikredilenlerle aşağı yukarı mutabık düşen şu ifadeleri yazmaktadır:

“Hamd, keremli lütufları ve çeşit çeşit nimetleri için Allah’a, salât temiz nesepere ve ışık saçan ahlâka sâhip olan Nebî’ye, tertemiz âline ve müttakî olan, hakkı himaye eden ve halka yol gösteren ashabına olsun.

Muhammed b. Muhammed b. Abdülcelil el-Ömerî er-Reşîd el-Kâtib (Allah onu din ve dünyasıyla ilgili amellerini ıslah etmede ve âhireti ve evveliyeye ilgili emellerini yerine getirmede muvaffak kılsın) şöyle diyor: Hayırluların imamı, doğruların numûnesi, fetâların seyyidi, yiğitlerin önderi olan Emîrül-Mü’minîn Ali b. Ebi Tâlib (Allah yüzünü ağartsın), müceherli kolyeleri nefesleriyle kışkandıracak, parlak yıldızları lafızlarıyla hayrete düşürecek derecede bir fesahate sâhipti. Üstün bir kabiliyete ve büyük bir belâgata sâhip olma hususunda bu ümmetin nâdir bir ferdi ve bu milletin emsali görülmemiş bir üyesi olan Amr b. Bahr el-Câhiz (Allah’ın rahmeti üzerine olsun), Emîrül-Mü’minîn Ali b. Ebi Tâlib (Allah yüzünü ağartsın)’in hepsi hayret verici bir beyazlık ve etkileyici bir inci gibi olan sözlerinin mecmu’undan sad kelimeyi/yüz sözü seçmiştir. Buradaki her bir kelime/söz bin kelimeye/söze denk düşer. Bunları kendi hattıyla yazdı ve halka yadigâr bıraktı. Ben bende de ...Sultanşah Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Hârezmşah İlarıslan b. Hârezmşah Atsız b. Hârezmşah Muhammed –Allah taraftarlarını izzetli, iktidarını da kudretli kılsın- için bu Sad Kelime’yi Arapça ve Farsça iki dilde şerh etmeyi ve her kelimeyi bu şekilde şerh ettikten sonra da kendi münşeatından bu kelimeyle münasip düşen iki beyti getirmeyi lüzumlu gördüm. Böylece onun faydası daha umumî ve menfaati daha tam olacaktır. Her iki sınıf insan da, yani hem nazım erbabı, hem de nesir ashabı bunu mütalâyaya rağbet gösterecektir. Bu hizmetin kabûle mazhar olması ümid olunur. Onun kabûlü, ben bendeye de sonsuz bir izzet ve her iki cihânda şeref hâsıl kılar...”⁹

Ayasofya Kütüphanesi No: 2052’de yer alan h. 686 tarihli mecmuanın *Kenzü’l-Hikme* olarak kaydedilmiş olan dokuzuncu risâlesinde de Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ebi Tâhir ile el-Câhiz arasında geçen bu mülakata yer verildiğini anlıyoruz. Bkz. Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib min Kelâmi Ali b. Ebi Tâlib*, tashih ve ta’likât: Mahmûd Âbidî, Tahran 1374, s. 11-12, 48.

⁹ Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib*, s. 63.

Böylece hicrî altıncı/miladî on ikinci yüzyıldan kalan birbirine muasır her iki metinden anladığımız kadarıyla el-Câhiz, elinin altındaki çeşitli eserlerde dağınık bir halde geçmekte olan Hz. Ali'ye âit sözleri, ömrünün sonlarına doğru bir araya getirip yazmış ve bu müsveddeyi arkadaşı Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebi Tâhir (ö. 280/893)'e teslim etmiştir. el-Harizmî'ye âit metinde bu sözlerin kendisine el-Câhiz'dan sonra kimler vâsıtasıyla ulaştığı belirtiliyorsa da, Reşîdüddin Vatvat da dâhil olmak üzere diğer Mie/Sad Kelime nüshalarında bu husus kapalı kalmaktadır. Ancak kaleme aldıkları eserlerde Hz. Ali'ye âit bu sözlere yer veren müellifler sayesinde yine de bu sözlerin zaman içindeki seyir, nakil, istinsah ve yayılışlarını tespit etmek mümkün olabilmektedir.

Bilindiği üzere Hz. Ali'ye âit veciz sözlerin kaynakları, sözünü ettiğimiz *Mie/Sad Kelime*'nin yanında *Divanü Ali*¹⁰, *Nehcü'l-Belâga* ve *Düstürü Me'alimi'l-Hikem* gibi eserlerdir. Bunlardan Şerif er-Radî Muhammed b. Hüseyin (ö. 406/1015) tarafından derlenen *Nehcü'l-Belâga*¹¹ adlı eserin üçüncü bölümü ile bu esere İbn Ebi'l-Hadid (ö. 656/1258) tarafından yazılan *el-Hikemü'l-Mensûre*¹² isimli şerh, Hz. Ali'ye âit bahis konusu sözlerle birlikte pek çok vecizeyi içerir. Kadı Ebu Abdullah Muhammed b. Selâme el-Kudâî (ö. 454/1062)'nin *Düstürü Me'alimi'l-Hikem ve Me'sûru Mekârimi's-Şiyem*¹³ isimli eseri de Hz. Ali'nin tebliğleri, öğütleri, edebî sözleri, bazı sorulara verdiği cevaplar, duaları, şiir ve temsillerini hâvidir.

Ebu'l-Feth Abdolvâhid b. Muhammed Âmidî et-Temimî (ö. 550/1155) ise el-Câhiz'in Hz. Ali'ye âit sadece yüz hikmetli sözü bir araya getirdiğini, böyle yapmakla ancak denizden bir katre devşirdiğini söyle-

¹⁰ Bkz. *Divânü'l-İmam Ali = Envâru'l-Ukûl min Eş'âri Vasiyyi'r-Resûl*, thk. Kamil Selman el-Cuburî, Beyrut 1999; Ayrıca bkz. *Hazret-i Ali Divanı*, trc. ve şrh. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, sad. Şakir Diclehan, İstanbul 1981; *Hz. Ali Divanı*, trc. Vedat Atilla, İstanbul 1990.

¹¹ Bkz. *Nehcü'l-Belâga*, der. Şerif er-Radî, Beyrut 1990; Ayrıca bkz. *Nehcü'l-Belâga: ba-tercume-i Farişî kurân-ı Pencom ve Şeşom*, şrh. ve thk. Abdülaziz Cüveynî, Tahran 1998; *Nehcü'l-Belâga: Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1972.

¹² Bkz. İzzüddin b. Ebî'l-Hadîd Meydanî, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, c. I-XX, Kahire 1959.

¹³ Bkz. Kudâî, *Düstürü Me'alimi'l-Hikem ve Me'sûru Mekârimi's-Şiyem*, Beyrut 1997; Ayrıca bkz. Kudâî, *Kânûn: Düstürü Me'alimi'l-Hikem ve Me'sûru Mekârimi's-Şiyem*, Farsçaya trc. Firuz Harirci, Tahran 1983.

yerek *Gurerü'l-Hikem ve Dürerü'l-Kelim min Kelâmi Ali b. Ebi Tâlib*¹⁴ isimli eserinde Hz. Ali'ye ait 11 binden fazla söze yer vermiştir. Ebu Ali Tabersî (ö. 548/1153) tarafından derlendiği söylenen *Nesrü'l-Le'âlî*¹⁵ isimli kitap da Hz. Ali'ye âit 300 civarında veciz sözü içerir.¹⁶

İlk üç halife için de birer Mie Kelime tertip etmiş olan yukarıda kendisine değindiğimiz Reşîdüddin Vatvat'ın *Matlûbu Külli Tâlib*'i¹⁷ ise, gerek üslûp ve şekil, gerekse mana itibariyle Mie/Sad Kelime yazma geleneğinde yeni bir çığır açmış ve bilhassa edebiyatçılar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Onun el-Câhiz'da da gördüğümüz edebî kaygılar yanında, bu sözlerin tavsiye ve hikmet boyutuna da dikkat çekmesi önemli bir vurgu olmuştur.¹⁸ Kemâlüddin Meysem b. Ali b. Meysem Bahrânî (ö. 679/1280) ise, Arapça kaleme aldığı *Şerhu Sad Kelime*'yi: "Akıl, İlim vb. Hususlarla İlgili Bahisler", "Beğenilen ve Beğenilmeyen Ahlakî Durumlarla İlgili Bahisler" ve "Edeb, Mevize ve Hikmetlerle İlgili Bahisler" şeklinde üçe ayırarak söz konusu kelimeleri yeni bir tasnife tabi tut-

¹⁴ Bkz. Abdülvâhid Âmidî, *Gureru'l-Hikem ve Düreru'l-Kelim: Mecmû'atu min Kelimât ve Hikemî el-İmam Ali (as)*, tsh. Ali Tabâ'ate-Hüseyn el-A'lemî, Beyrut 1987. Ayrıca bkz. Âmidî, *Gureru'l-Hikem*, Farsçaya trc. Muhammed Ali Ensarî, Tahran 1385.

¹⁵ Bkz. Tabersî, *Pahş-ı Güherhâ ya Lesrü'l-Le'âlî: Sîsad ve Yâzdeh Cümle ez Suhanân-ı Kısâr-ı Nuhustîn İmam Hazret-i Ali (as)*, Farsçaya trc. Metin Kummî, Abadan 1957.

¹⁶ Mezkûr eserler ve konuyla ilgili diğer hususlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Âdem Ceyhan, *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*, Ankara 2006, s. 39-43, 55-94; Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib*, musahhihin mukaddimesi, s. 11-33.

¹⁷ Reşîdüddin Vatvat, *Sad Kelime*'yi *Matlûbu Külli Tâlib min Kelâmi Ali b. Ebi Tâlib* adıyla şerh ettikten sonra, "büyüklerin fermanı ve talebi, kendisinin gördüğü maslahat" üzerine *Faslü'l-Hitab min Kelami Emîri'l-Mü'minîn Ömer b. Hattab* ismiyle Hz. Ömer'e ait yüz sözü de yukarıda izah edilen tarzda şerh etmiştir. Ancak *Matlûbu Külli Tâlib*'te yaptığı gibi burada bir Arapça şerhe yer vermemiştir. Bundan sonra da Hz. Ebu Bekir'e ait yüz sözü *Tuhfetü's-Siddik min Kelami Emîri'l-Mü'minîn Ebi Bekr Siddik* adıyla derlemiş ve Farsça olarak muhtasar bir şekilde şerh etmiştir. Son olarak da Hz. Osman'a ait yüz sözü *İnsü'l-Lehfân min Kelami Emîri'l-Mü'minîn Osman b. Affân* nâmıyla derlemiş ve diğerleriyle aynı şekilde şerh etmiştir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: 407, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2854, Veliyüddin 2639, Bağdatlı Vehbi 657, Esad Efendi 1373'de *Sad Kelime-i Çaharyâr-i Nebî* ve benzeri isimler altında yer alan mecmualar, Reşîdüddin'in telif ettiği mezkûr dört eseri de içermektedirler. Ayrıca bunların Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. R. 1914'te Mustafa b. Mehmed tarafından yapılmış Türkçe tercümeleleri de mevcuttur. Bkz. Âdem Ceyhan, s. 90-91, 209-219; Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib*, musahhihin mukaddimesi, s. 17-18, 50.

¹⁸ Âdem Ceyhan, s. 91, Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib*, musahhihin mukaddimesi, s. 18-20. Reşîdüddin'den etkilenen müelliflerin eserlerinden verilen misaller için ayrıca bkz. *Matlûbu Külli Tâlib*, musahhihin mukaddimesi, s. 39-47.

muştur.¹⁹ Âdil b. Ali de 889/1484 tarihinde kaleme aldığı *Sad Kelime-i Alevî* isimli eserinde, el-Câhız'ın derlediği sözleri Reşîdüddin Vatvat'ın *Matlûbu Külli Tâlib*'i tarzında manzûm Farsça çevirisiyle birlikte vermiştir.²⁰ Emir-i Adana Hâce Abdülvehhâb unvanlı İbrahim b. Piri Paşa (ö. 997/1580) tarafından kaleme alınan *el-Kelimâtü li-Ali b. Ebî Tâlib* adlı eserde ise, her bir söz Arapça olarak şerh edilmiştir.²¹

¹⁹ Kemâlüddin Meysem b. Ali b. Meysem Bahrânî, *Şerh ber Sad Kelime-i Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, tashih, ta'lik: Mir Celalüddin el-Hüseynî el-Urmevî, tercüme: Abdülalî Sâhibî, Meşhed 1370/1991.

²⁰ Âdil b. Ali, *Sad Kelime-i Alevî*, Meşhed 1382/2003 (İntişârât-ı Âsitân-ı Kuds-ı Razavî). Reşîdüddin'in *Matlûbu Külli Tâlib*'ini neşreden Mahmûd Âbidî, diğer şârihlerin pek çoğunun ihtilaf ettikleri doksanuncu kelimenin tercümesinde Reşîdüddin ile Âdil b. Ali'nin ittifak ettiklerinden hareketle, Âdil b. Ali'nin *Matlûbu Külli Tâlib*'ten istifade ettiğine hükmetmektedir (Bkz. Reşîdüddin Vatvat, *Matlûbu Külli Tâlib*, musahhihin mukaddimesi, s. 30). Ancak Âsitân-ı Kuds-ı Razavî Kütüphanesi'ndeki Molla Abdülbâki Tebrizî ve Şah Mahmûd Nişaburî isimli hattatlar tarafından Sülüs ve Nesta'lik hattıyla münâvebeli olarak kaleme çekilmiş ve tezhiblenmiş bulunan bu nüshanın tıpkibasımında "لسان العاقل وراء قلبه" ile "لا شرف مع سوء الأدب" sözleri yer almamakta ve bu sebeple de söz sayısı 98'de kalmaktadır. Âdil b. Ali'nin yapmış olduğu bu Farsça manzûm tercüme ile Sad Kelime metni, Ali Kulî Şirazî (ö. 977/1569) isimli bir başka hattat tarafından da Muhakkak ve Nesh hattıyla kaleme çekilmiş ve Gülîstan Kütüphanesi'nde mahfuz bulunan bu nüsha da tıpkibasım olarak neşredilmiştir. Bkz. *Sad Kelime-i Manzûm (Farisî) ez Suhanân-ı Güzîde-i Hazreti Ali Aleyhis-selâm*, Hattat: Ali Kulî Şirazî, Mukaddime: Cemalüddin Şiraziyan, Tahran 1368/1989 (Bünyâd-ı Dâiretü'l-Ma'ârif-i İslâmî neşriyatı). Bu ikinci neşirde ise "لا ذاء أعيان من الجهل" ve "نعمة لسان العاقل وراء لسانه" sözleri farklı sayfalarda olmak üzere ikişer kez yazıldıklarından, söz sayısı zâhiren 102 olarak gözükmektedir. Yine Sad Kelime metni ile Âdil b. Ali'nin Farsça manzûm tercümesi, Muhammed el-Kâtib adlı bir hattat tarafından da 976/1568 yılında Sülüs ve Nesta'lik hattıyla kaleme çekilmiştir. Birmingham Üniversitesi (The Cadbury Research Library, The Mingana Collection, Islamic Arabic, No: 1651)nde bulunan bu nüshayı internet üzerinden de görmek mümkündür (http://vnr.bham.ac.uk/Collections/Mingana/Islamic_Arabic_1651/Front_Cover/viewer). Henüz neşredilmemiş olan bu elyazması nüshada "لسان العاقل وراء قلبه" ile "لسان الأحمق وراء لسانه" sözleri yer almadığından, söz sayısı 98'de kalmıştır. Zaman içerisinde farklı kişilerce istinsah edilmiş olan Âdil b. Ali'nin manzûm tercümesinin muhtelif neşirleri için bkz. *Sad Kelime-i Manzûm...*, Cemalüddin Şiraziyan'ın mukaddimesi, s. 9-15.

²¹ Abdülvehhâb İbrahim b. Piri Paşa, *el-Kelimâtü li-Ali b. Ebî Tâlib*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi No: 27517/2, v. 21b-49a. 17 satır ve 206x150 – 137x73 ölçülerinde olan bu yazma nüshanın ferağ kaydında, Risâle'nin yazımının 1022 (1613) yılı Receb ayında son bulduğu; telif ve tahrir eden kimsenin ise Emir-i Adana Hâce Abdülvehhâb unvanıyla tanınan İbrahim b. Piri Paşa olduğu kayıtlıdır. Bu durumda kastedilen kişinin, Adana ve civarında hüküm sürmüş olan Ramazanoğullarının son beylerinden İbrahim b. Piri Paşa olması gerekir. İbrahim Bey'in 997/1580'de vefat ettiği bilindiğine göre, elimizde-

Kastamonulu Mustafa b. Mehmed (tercüme tarihi: 977-8/1569-70), Edâyî (m. 16-17. asırlar), Hocazâde Aziz (muh. terc. tar.: 1021/1612), İsmail b. İbrahim (muh. terc. tar.: 1161/1748), Manastırlı Rif'at Bey (muh. terc. tar.: 1325/1907'den önce) gibi isim ve mahlaslarını bildiren kişilerden başka, adları belirlenemeyen ve kütüphanelerde "Sad Kelime-i Hazret-i Ali, Sad Kelime-i Emirü'l-Mü'minîn Ali, Sad Kelime-i Ali b. Ebî Tâlib, Sad Kelimât-ı Ali, Min Kelimât-ı Ali, Şerh-i Sad Kelime-i İmam Ali, Tercüme-i Sad Kelime-i Ali, Mie Kelime fi'l-Hikme, Emsâl-i Ali, Sad Kelimât-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn, Terceme-i Sad Kelimât-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn, Nesrû'l-Leâlî, Nesrû'l-Le'âlî min Kelâmi Emîri'l-Mü'minîn Ali, Hike-miyât, Nazmü'l-Cevâhir ve Envârü'l-Edeb..." gibi muhtelif isimler altında Arapça, Farsça, Türkçe olarak yer alan pek çok vecize derlemelerine rastlamak da mümkündür.²²

Yine Hz. Ali vecizelerine, sadece edebiyat sahasında değil, mimarî, hat, tezyînat gibi diğer güzel sanat dallarında da tesadüf edilir. Hz. Peygamber'in hadisi olarak rivayet edildiği gibi, "Sad Kelime-i Ali" türün-

ki nüsha ismi meçhul bir müstensih tarafından İbrahim Bey'in ölümünden 33 sene sonra yazılan metnin kopyası olmalıdır.

²² Âdem Ceyhan, s. 39, 91. Hz. Ali vecizeleriyle ilgili detaylı ve kapsamlı bir değerlendirme ve Sad Kelime literatürünün dakik bir dökümü için bu makalenin yazımında kendisinden bir hayli istifade ettiğimiz değerli araştırmacı yazar Sayın Âdem Ceyhan'ın *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri* isimli eserine bakılması icap ettiğini burada bir defa daha vurgulamak gerektiği kanaatindeyiz. Sayın Ceyhan'ın konuyla ilgili şu çalışmaları da dikkate şâyandır: "Eski Türk Edebiyatında Sad Kelime-i Ali Derleme Tercüme ve Şerhlerine Dair", *Celal Bayar Ün. Fen Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, Manisa 1997, s. 232-255; "Muallim Naci'nin Emsâl-i Ali Tercümesi", *Selçuk Ün. Türkiyat Arş. Enst. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Konya 2001, s. 277-325; "Usûlî'nin Hadis ve Vecize Tercümeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, cilt XXX, İstanbul 2001-2003, s. 147-188; "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi", *Celal Bayar Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt I, sayı 2, Manisa 2003, s. 45-58; "Vahdetî'nin Sad-Kelime-i Hazret-i Murtazâ Tercümesi", *Gazi Üniversitesi Ahilik Araştırmaları Dergisi*, cilt I, sayı 1 (Yaz 2004), s. 21-68; "Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâyî'nin Sad-Kelime-i Ali Tercümesi", *Celal Bayar Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 2005 (Manisa), cilt III, sayı 1, s. 15-46; "Dört Seçkin Dostun Portresi: Cevrî İbrahim Çelebî'nin Hilye-i Çihâr-Yâr-i Güzîn'i", *Celal Bayar Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 2006 (Manisa), cilt IV, sayı 1, s. 1-28; *Hocazâde Abdülaziz Efendi'nin Gül-i Sad-berg'i*, Manisa 2006; Reşîdüddin Vatvat, *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü: Gül-i Sad-berg*, trc. Hocazâde Abdülaziz Efendi, haz. Âdem Ceyhan, İstanbul 2008 (ikinci baskı 2011); *Düstûr-ı Ahlâkî (Hazret-i Ali'nin Şiir ve Vecizelerinden Seçmeler)*, trc. Ahmet Raşid, haz. Âdem Ceyhan, İstanbul 2010; *Emsâl-i Ali (Hazret-i Ali'nin Hikmetli Sözleri)*, trc. Muallim Nâcî, haz. Âdem Ceyhan, İstanbul 2011.

den tercüme ve şerhlerde Hz. Ali'ye nispet edilen: "İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar" sözünün, bazı mezar taşları üzerine yazılması gibi, cami, medrese, türbe, mezar taşı gibi çeşitli eserlerin giriş kapısı, duvar ve cepheleri üzerine Hz. Ali'ye âit sözlerin yazıldığı da bir vakıadır.²³

8 Muharrem 723/17 Ocak 1323 Pazar günü öğle vakti *Sefîne-i Tebriz*'in kâatibi Ebu'l-Mecd Muhammed b. Mesud Tebrizî tarafından tahrir edilen elimizdeki metin ise, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi daha ziyade el-Harizmî'de görülen tarza uygun düşmektedir. Yine el-Harizmî'de Mie/Sad Kelime'nin derlenmesiyle ilgili nakledilen rivayet, burada da özetlenmiş bir şekilde yer almaktadır. Takriben aynı ifadelerle Reşîdüddin Vatvat'ta da rastlamak mümkünse de, *Matlûbu Külli Tâlib*'in müstakil bir eser olarak tertip edildiğini ve mukaddimesinin de Farsça yazılmış olduğunu belirtmek gerekir.

Elimizdeki nüshada mevcut bulunan sözlerin toplamı tam olarak 100'ü bulmamaktadır. Ancak bu durum, farklı dönemlere ait elimizdeki diğer Mie/Sad Kelime nüshalarında da görülebilen bir husustur. Bazı müelliflerin mana bakımından birbiri ile yakın olan "لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ" ve "لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ" ["Akıllının dili kalbindedir" ve "Akıllının dili kalbinin ardındadır"] ile "قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ" ve "قَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ" ["Ahmağın kalbi ağzındadır" ve "Ahmağın kalbi dilinin ardındadır"] sözlerinden birini tercih etmeleri neticesi, Mie/Sad Kelimelerdeki söz sayısı 98'de kalabilmektedir. *Sefîne-i Tebriz*'de de böyle bir tercih söz konusudur, ancak yine de söz sayısı 96'da kalmaktadır.²⁴

Buna karşın el-Harizmî, Reşîdüddin Vatvat, Meysem b. Ali Bahrânî, Cemâlî (musahhah)²⁵, Edâiyî²⁶, Âdil b. Ali, Abdülvehhâb İbrahim²⁷,

²³ Âdem Ceyhan, s. 93-94.

²⁴ İleride numaralandırılmış metindeki 68 ile 69. ve 89 ile 90. sözler birbirine "ve" bağlacı ile bağlanmış olsalar da, diğer metinlerde bunlar ayrı ayrı müstakil olarak verilmektedir. Bu sebeple biz de bunları ayırmayı uygun bulduk.

²⁵ Sad Kelime-i Hazret-i Ali, tashih: Cemâlî, İstanbul 1286/1869 (Mühendisioğlu Matbaası). Ahmet Cemal Niyazoğlu, *Hiz. Ali (r.a.)'nin Kulaklara Küpe Olacak Yüz Sözü (Sad Kelime)* ismini verdiği eserinde, Hz. Ali'nin yüz sözünün Türkçe'ye manzum yeni bir çevirisini yapmıştır (İzmir 1998). Eserinin sonuna, Molla Camî (ö. 898/1492)'ye nispet edilen künyesini verdiğimiz manzum Farsça tercüme ve ilk Türkçe çevirilerden olan manzum Türkçe tercümesini de tıpkı basım olarak koymuştur (Karşılaştırma yaparken biz de bu metni

Muhammed el-Kâtib, Ali Kuli Şirazî ve A. H. Harley²⁸ gibi müellif, hattat ve nâşirlerin farklı dönemlerde kaleme alındıkları veya şerh ya da tercüme ettikleri Mie/Sad Kelime örnekleri ile yapmış olduğumuz karşılaştırmada, *Sefîne*'de yer alan metne en fazla benzerlik arz eden Bahrânî nüshası hâriç, aslında diğer nüshalarda var olup da *Sefîne*'de geçmeyen söz sayısının 8 olduğu ortaya çıkmıştır. *Sefîne*'de yer almayan bu 8 söz şunlardır: “مَا هَلْكَ افْرُؤُ عَرَفَ قَدْرَهُ” [Kendi kıymetini, kudretinin sınırlarını bilen kişi helâk olmaz], “الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ” [Hikmet, mü'minin yitik malıdır], “رَبِّ الْبَغِيِّ سَائِقٌ لِي” [Nice tamahkârlık, yalanla/hüsrarla neticelenir], “طَمَعٌ كَاذِبٌ فِي كُلِّ جِزْعَةٍ شُرْفَةٌ وَ مَعَ كُلِّ الْحَيِّينِ” [Azgınlık ve zülüm [insanı] helâke sürükler], “الْحَيِّينِ فِي كُلِّ يَدُومًا بِيْرُ بُوْغَاظٍ دُوْغُوْمَلْنَمَسِي وَ هَر لُوْكَمَادَا بِيْرُ يُوْطْكَوْمَا زORLUĞU VARDIR], “مَنْ كَثُرَ فِكْرُهُ فِي الْعَوَاقِبِ لَمْ يَشْجَعْ” [Sonuçları üzerine çokça düşünen kişi, cesaretli olamaz], “لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ” [Akıllının dili kalbinin ardındadır], “قَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ” [Ahmağın kalbi dilinin ardındadır].

Ancak bu 8 sözü *Sefîne*'deki metne ilave ettiğimizde, sayı 104'e ulaşmaktadır. Ortaya çıkan bu fazlalık ise, *Sefîne*'de –ve de biri hâriç Bahrânî nüshasında²⁹– bulunup da diğer nüshalarda bulunmayan şu 4 söz-

kullandık). Ancak Âdem Ceyhan, bu eserin bir yanlışlık eseri Molla Câmî'ye nispet edildiğini, aslında metnin Reşîdüddin'in *Matlûbu Külli Tâlib*'inden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Bkz. *Türk Edebiyatında Hz. Ali Vecizeleri*, s. 93, 106.

²⁶ On altı veya on yedinci asır şâirlerinden olan Edâî'nin şahsiyeti ve manzum tercümesi için bkz. Âdem Ceyhan, “Eski Bir Vecizeler Kitabı: Edâî'nin Sad-Kelime-i Ali Tercümesi”, *Celal Bayar Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl 2005 (Manisa), cilt III, sayı 1, s. 15-46. Ayrıca bkz. Aynı müellif, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Vecizeleri*, s. 194-198. Sayın Ceyhan, her iki çalışmada da Edâî'nin bu sözleri doğrudan doğruya el-Câhiz'dan değil, Reşîdüddin Vatvat'ın *Matlûbu Külli Tâlib*'inden faydalanarak Türkçe'ye tercüme ettiğini söylemektedir.

²⁷ Abdülvehhâb İbrahim b. Piri Paşa, *el-Kelimâtü li-Âli b. Ebî Tâlib* adıyla yapmış olduğu şerhte 99 söze yer vermiş; 73. sıradaki “إِذَا جَاءَ الْقَدْرَ بَطَلَ الْحَدْرُ” sözünü, muhtemelen benzer manaya gelen başka bir söz bulunması nedeniyle atlamıştır.

²⁸ *Sad Kalima or Centiloquium of Ali b. Abi Talib*, Ed. A. H. Harley, Calcutta 1927 (s.1-51 metin, 53-86 İngilizce tercüme). Harley'in Reşîdüddin'in *Matlûbu Külli Tâlib*'inine ait dört nüsha üzerinden yapmış olduğu tashih neticesi neşretmiş olduğu bu eserde, diğer *Matlûbu Külli Tâlib* neşirlerinde 64. sırada yer alan şu söz bulunmamaktadır: “مَنْ أَوْقَى فِي عَجَانِهِ قَاعَ حَيَاؤِهِ وَ بَدُوْ لِسَانِهِ”

²⁹ Toplam yüz sözü ve bunların şerhlerini ihtiva eden Bahrânî nüshasında *Sefîne*'de mezkûr bu sözlerden “إِذَا جَاءَ الْمَقْدُوْرُ بَطَلَ التَّقْدِيرُ” cümlesi ile *Sefîne* de dâhil olmak üzere diğer nüshalarda

den kaynaklanmaktadır: “منع الموجود سوء الظن بالمعبود” [Var olanı dağıtmayıp elde tutmak, Allah hakkında sû-i zanda bulunmaktır], “إذا حلَّ المُقدورُ بطلَ” [Takdir edilenin düğümü çözülünce, takdir/tedbir bâtlı olur], “أحمق” [Ahmaklığın en çetini, fakirliktir], “ليس العجب ممن هلك كيف هلك إنما” [Helâk olmuş bir kişinin nasıl helâk olduğu acayip bir şey değildir, acayip olan kurtulmuş olan kişinin nasıl kurtulduğudur].

Karşılaştırma yaptığımız metinlerin en eskisi durumundaki el-Harizmî nüshası da Bahrânî nüshası gibi *Sefîne*'deki metinle benzer vasıflar taşır. Bununla birlikte içinde yüz sözün tam olarak geçtiği nüshalarda var olduğunu gördüğümüz, ancak *Sefîne*'de yer almayan yukarıdaki 8 söz, Bahrânî gibi el-Harizmî nüshasında da tam olarak geçer. Buna karşılık diğer nüshalarda yer almayıp *Sefîne*'de yer aldığını söylediğimiz 4 sözden sadece Bahrânî nüshasında geçmeyen “إذا حلَّ المُقدورُ بطلَ التَّقدير” sözü, el-Harizmî'de “إذا حلَّ المُقدورُ بطلَ التَّديير” tarzında mana bakımından daha uygun bir şekilde geçer. Şu 3 söz ise *Sefîne* de dâhil olmak üzere diğer hiçbir nüshada bulunmayıp, sadece el-Harizmî'ye mahsustur: “الْحَذَرُ الْحَذَرُ” [Dikkat! Dikkat! Allah [günahları] öyle bir örter ki, sanki onlar affedilmiş gibi olur], “مَنْ أَطَالَ الْأَمَلَ أَسَاءَ الْعَمَلَ” [Emeli uzun olan kimsenin ameli kötü olur], “الْكَايِبُ فَوْقَ قُوَيْهِ خَازِنٌ لِعَيْبِهِ” [İhtiyacından fazlasını kazanan kişi, başkası için biriktirir].

Son olarak şunu da belirtelim ki, neşredilmiş nüshalarla yapmış olduğumuz karşılaştırmada, bazı ibarelerde mana farklılığı meydana

yer alan “لا شرف مع سوء الأدب” ve “الطامع في وثاق الدل” cümleleri geçmez. Yine *Sefîne* hâric diğer nüshalarda geçen yukarıda işaret ettiğimiz “من كثر فكره في العواقب لم يشجع” sözü de burada yer almaz. Bunların yerine bu nüshada, *Sefîne* dâhil diğer nüshalarda yer alamayan “الناس ابناء ما رحم الله امرءا قال خيرا فغنى او سكت” [insanlar, kendilerine yapılan iyiliklerin çocuklarıdır] ile “الله، كونوا في حياضه” [Allah, konuştuğunda hayırlı söz söyleyip faydalı olan ya da susup yanlış söz sarf etmeyen kişiye merhamet eylesin] sözleri geçer. Ayrıca 100 sözün tam olarak geçtiği *Vatvat* ve *Cemâli* nüshalarında yukarıda ifade ettiğimiz üzere 4 ayrı cümle şeklinde yer alan ibareler, burada “قلب الأحمق في فيه و لسان العاقل وراء قلبه” şeklinde bir tek cümle olarak geçer. *Sefîne*'nin dışındaki nüshalarda yer alan “في كل جوعه شقة و مع كل اكلة غصته” ifadesi ise “في كل اكلة غصته و” “من كثر فكره في العواقب لم يشجع” şeklinde geçer. *Sefîne*'nin dışındaki metinlerde geçen “من كثر فكره في العواقب لم يشجع” cümlesine ise yer verilmemiştir.

getirecek değişiklikler bulunduğu, bazı yerlerde ise farklı veya eş anlamlı kelimeler kullanıldığına şahit olduk. Bunlardan bazıları şu şekildedir: el-Harizmî'de: "*Meliklerde vefa bulunmaz*" denilirken, diğer bütün metinlerde bu ibare: "*Melûl/bıkmış kişide vefa bulunmaz*" şeklindedir. Yine el-Harizmî'de: "*Kendisinden istekte bulunulan kişi, vaad etmediği takdirde hürdür*" denilirken, diğer bütün metinlerde bu ibare: "*Kendisinden istekte bulunulan kişi, vaad edinceye kadar hürdür*" tarzında geçer. Musahhih Cemâlî metninde: "*Lüzumlu şeyleri talep eden kimse, lüzumsuz şeylerden kurtulur*" denilirken, diğer metinlerde: "*Lüzumsuz şeyleri talep eden kimse, lüzumlu şeyleri yitirir*" denilmektedir.

Sefîne, el-Harizmî, Bahrânî ve Âdil b. Ali'de: "*Düşmanlık, kalbi meşgul eder*" şeklinde geçen ifade, Vatvat, Cemâlî ve Muhammed el-Kâtib'de: "*Düşmanlık, meşgul eder*", Edâyî'de: "*Düşmanlık, faydasız şeylerle meşgul eder*", Ali Kulî Şirazî, Abdülvehhâb İbrahim ve A. Harley'de ise: "*Düşmanlık, kişinin vaktini zayi eden bir meşguliyettir*" tarzındadır. Bu ifadeleri birleştirdiğimizde, aslında söylenmek istenilenin: "*Düşmanlık, kalbi faydasız şeylerle meşgul eder*" olduğu açığa çıkar. *Sefîne*'de: "*Kalbi dâima işler tutun, zira kalp kerih görüldüğünde/ihmal edildiğinde körelir*" tarzında yer alan ifade, el-Harizmî ve Abdülvehhâb İbrahim'de bir miktar kısaltmayla: "*Kalp kerih görüldüğünde körelir*", Bahrânî'de kelime değişiklikleriyle: "*Kalbi dâima canlı tutun, zira kalp ikrah edildiğinde/zorlandığında körelir*", Vatvat, Cemâlî, Edâyî, Âdil b. Ali, Muhammed el-Kâtib, Ali Kulî Şirazî ve A. Harley'de ise kısaltma ve mana farklılığıyla: "*Kalp ikrah edildiğinde/zorlandığında körelir*" biçiminde geçer.

Sefîne, Vatvat, Cemâlî, Edâyî ve Âdil b. Ali'de yer alan: "*Şer, ayıpların kötü yönlerini toplayıcıdır*" ibaresindeki "*şer*" kelimesi, el-Harizmî'de "*şirretlik*", Bahrânî'de ise "*cimrilik*" şeklindedir. *Sefîne*'de: "*Takdir edilenlerin düğümü çözülmünce, takdirler zâil olur*" ve "*Takdir edilenin düğümü çözülmünce, takdir bâtil olur*" şeklinde ard arda geçen iki ibaredeki ikinci "*takdir*" lafızlarının, diğer metinlerin şahitliğiyle "*tedbir*" şeklinde olması gerektiği açığa çıkar. *Sefîne*, el-Harizmî ve Bahrânî'de: "*Asillîğin en yücesi, güzel ahlâktır*" şeklinde geçen ifade, diğer metinlerde: "*Edebin en yücesi, güzel ahlâktır*" tarzındadır.

Sefîne, el-Harizmî ve Vatvat'da: "*Yüzünü hakka çeviren kişi helâk olur*" gibi pek hoş bir mana içermeyen ibare, Cemâlî, Edâyî, Âdil b. Ali, Abdülvehhâb İbrahim, Muhammed el-Kâtib, Ali Kulî Şirazî ve A. Har-

ley' de: "Yüzünü hakka çeviren kişi mâlik olur, haktan yüz çeviren kişi ise helâk olur" şeklinde, Bahrânî'de ise: "Yüzünü halka çeviren kişi helâk olur" tarzındadır. İlk ibareyi doğru kabul edecek olursak, bazı kelimelerin unutkanlık eseri yazılmamış olduğunu söylememiz gerekecek, ikinci ibareyi doğru kabul edecek olursak da, "hak" kelimesinin "halk" şeklinde değiştirilmesi gerekecektir.

Sefîne'de: "Ağacı yumuşak olan kimsenin, kardeşleri çok olur" tarzında geçen ibaredeki "kardeşler" lafzı, diğer bütün metinlerde "dallar" şeklindedir. Cemâli, Âdil b. Ali, Abdülvehhâb İbrahim ve A. Harley'de: "Ahmağın kalbi ağzındadır" (فمه) şeklinde geçen ibare, Sefîne dâhil diğer metinlerde: "Ahmağın kalbi ağzındadır/içindedir" (فيه) tarzındadır. Sefîne'de: "Allahum! Kinayeli göz kırpmalarımı, lafız hatalarımı ve dil sürçmelerini bağışla" şeklinde geçen son kelimedede, diğer bütün metinlerde yer alan "kalplerin ihtiraslarını" ifadesi unutulmuş gözükmektedir. Ayrıca: "Tartışma/hile ile dostluk kurulmaz" cümlesinin, ilgili kelimenin farklı tarzda harekelenmesiyle: "Riyakârlık/ikiyüzlülük ile dostluk kurulmaz" şeklinde de anlaşılma ihtimali mevcuttur.

Son olarak Sefîne'de: "Sabırsız olmak, sabırlı olmaktan daha yorucudur", "Zillet, tamahkârlıkla birlikte" ve "Nice kimse, kendisine zarar veren şey için çalışır" şeklinde geçen sözlerin, Abdülvehhâb İbrahim şerhinde: "Musibet/sıkıntı anında sabırsız olmak, sabırlı olmaktan daha yorucudur", "Zillet, tamahkârlıkla birlikte. İzzet kanaatkârlıkla birlikte. Kanaatkârlığı benimse, tamahkârlığı terk et." ve "Nice çalışan kimse, kendisine zarar veren şey için çalışır" tarzında ilaveli ve açıklamalı olarak yer aldığını da belirtelim.

-- ≈ --

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب کلمات أمير المؤمنين علي رضي الله عنه

روي [عن] علي بن أبي طالب كرم الله وجهه مائة كلمة، تفي كل كلمة منها بألف، من محاسن الآداب كلام العرب. و لو قلت أن أهل الارض يعجز عن مفهوماها، لصدقث و هي هذه:

(1) لَوْ كُثِفَ الْعِطَاءُ مَا أُرْدِدْتُ يَقِينًا.

(2) النَّاسُ يَزْمَانُهُمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ.

(3) النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.

- (4) قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُخْسِنُهُ.
- (5) مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.
- (6) الْمَرْءُ مَخْمُومٌ³⁰ تَحْتَ لِسَانِهِ.
- (7) مَنْ عَدُّبَ لِسَانَهُ كَثُرَ إِخْوَانُهُ.
- (8) بِالرِّبِّ يُسْتَعْبَدُ³¹ الْخَلْقُ.
- (9) بَشِيرٌ مَالِ الْبَخِيلِ بِخَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ.
- (10) لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ، وَانظُرْ إِلَى مَا قَالَ.
- (11) الْجُرْعُ عِنْدَ الْبِلَاءِ تَمَامُ الْمِحْنَةِ.
- (12) لَا ظَفَرَ مَعَ الْبُعْيِ.
- (13) لَا ثَنَاءَ مَعَ الْكِبْرِ.
- (14) لَا بَرٍّ مَعَ الشُّعْ³².
- (15) لَا صِحْحَةَ مَعَ النَّهْمِ³³.
- (16) لَا شَرَفَ مَعَ سُوءِ الْأَدَبِ³⁴.
- (17) لَا اجْتِنَابَ³⁵ لِمُحَرَّمٍ³⁶ مَعَ الْحِرْصِ³⁷.
- (18) لَا مَحَبَّةَ مَعَ مِرَاءٍ³⁸.
- (19) لَا سُؤْدَدَ مَعَ ائْتِقَامٍ.

³⁰ Reşîdüddin Vatvat (V), Musahhih Cemâlî (C), Âdil b. Ali (A), Abdülvehhâb (AB), Muhammed el-Kâtib (M), Ali Kulî Şirazî (Ş), Nâşir A. H. Harley (AH) "مخمو"

³¹ Ş. "تستعبد"

³² V., Meysem b. Ali Bahrânî (B), C., AH. "شع"

³³ A. "لا صححة مع النهيم"

³⁴ Ş. "ادب"

³⁵ C., Edâyi (E), A., AB., M., AH., "اجتناب من"

³⁶ M. "محرمات"

³⁷ el-Harizmî (H), V., B., C., A., AB. "حرص"

³⁸ Bu kelimeyi mana değişikliğine sebebiyet verecek tarzda "مراء" şeklinde de okumak mümkündür.

- (20) لا رَأْحَةً مَعَ الْحَسَدِ³⁹.
- (21) لا زِيَارَةَ مَعَ زِعَارَةٍ⁴⁰.
- (22) لا وَفَاءَ لِمَلُولٍ⁴¹.
- (23) لا صَوَابَ مَعَ تَرْكِ الْمَشْوَرَةِ.
- (24) لا مُرُوَّةَ لِكَذُوبٍ.
- (25) لا كَرَمَ أَعْرُ مِنْ التَّقْوَى⁴².
- (26) لا شَرَفَ أَعْلَى⁴³ مِنْ الْإِسْلَامِ.
- (27) لا مَغْقَلَ أَحْمَرُ⁴⁴ مِنْ الْوَرَعِ.
- (28) لا شَفِيعَ أُجْبَعِ مِنْ التَّوْبَةِ.
- (29) لا لِبَاسَ أَجْمَلِ مِنْ السَّلَامَةِ⁴⁵.
- (30) لا دَاءَ أَغْيَا⁴⁶ مِنْ الْجَهْلِ.
- (31) لا مَرَضَ أَضْنَى مِنْ قَلَّةِ الْعَقْلِ.
- (32) لِسَائِلِكَ يَفْتَضِيكَ مَا عَوَّدْتَهُ.
- (33) الْمَرْءُ عَدُوٌّ مَا⁴⁷ جَهَلَهُ.
- (34) رَجِمَ اللَّهُ إِمْرَةً عَرَفَ قَدْرَهُ وَ لَمْ يَتَّعَدَّ طُورَهُ.
- (35) إِعَادَةٌ الْأَعْتِدَارِ تَذَكِيرٌ لِلذَّنْبِ⁴⁸.

³⁹ H., V., B., C., Ş. "حسد"

⁴⁰ H. "زِعَارَةٌ"; A., M., AH. "زِعَارَةٌ"

⁴¹ H. "لملؤل"

⁴² V., B., C., E., A., M., Ş., AH. "التقي"

⁴³ H., AB., "اعز"

⁴⁴ V., E., A., AB., Ş., AH. "احسين"; B., M., C. "احسين"

⁴⁵ B., Ş. "العافية"

⁴⁶ H., V., E., A., AB., M., Ş., AH. "اعبي"

⁴⁷ A., AB., M., "لا"

⁴⁸ B. "الاعتذار تذكيرو بالذنب"

- (36) النَّصْعُ بَيْنَ الْمَالِ تَفْرِيعٌ.
- (37) إِذَا تَمَّ الْعُقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ.
- (38) الشَّفِيعُ جِنَاخُ الطَّالِبِ.
- (39) نِفَاقُ الْمَرْءِ ذَلَّةٌ⁴⁹.
- (40) نِعْمَةُ الْجَاهِلِ كَرُوضَةٌ فِي 50 مَرْبَلَةٍ.
- (41) الْجُرْعُ 51 أَتَعَبٌ مِنَ الصَّبْرِ.
- (42) الْمَسْنُؤُولُ 52 حُرٌّ حَتَّى يَبْعَدَ 53.
- (43) أَكْبَرُ الْأَعْدَاءِ أَخْفَاهُمْ مَكِيدَةٌ.
- (44) مَنْ طَلَبَ مَا لَا يَغْنِيهِ، فَاتَهُ مَا يَغْنِيهِ⁵⁴.
- (45) السَّمَاعُ لِلْغَنِيَّةِ أَحَدٌ 56 الْمُغْتَابِينَ.
- (46) الْأَذْلُ مَعَ الطَّمَعِ 57.
- (47) الرِّاحَةُ مَعَ الْيَأْسِ.
- (48) الْحَزْمَانُ مَعَ الْحَزْصِ.
- (49) مَنْ كَثُرَ مِرَاحُهُ حَقَدَ عَلَيْهِ وَ اسْتَحْفَفَ بِهِ⁵⁸.
- (50) عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَذْلٌ مِنَ عَبْدِ الرِّقِّ.
- (51) الْحَاسِدُ مُغْتَابٌ عَلَى مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ.

⁴⁹ A., M., "ذُؤُهُ"

⁵⁰ H. "عَلِي"

⁵¹ AB. "الجرع عنده المصيبة"

⁵² Metinde: المسول

⁵³ H. "لا يعد"

⁵⁴ AB. "فات"

⁵⁵ C. "من طلب ما يعنيه فاتته مالا يعنيه"

⁵⁶ AH. "هو احد"

⁵⁷ AB. "الذُّلُّ مَعَ الطَّمَعِ وَالْعُرُّ مَعَ الْقَنَعِ، حَذَّ الْقَنَعِ وَدَعَّ الطَّمَعِ"

⁵⁸ H. "من كثر مزاحه لم يخل من حقه عليه" V., B., C., E., A., AB., M., Ş., AH. "من كثر مزاحه لم يخل من حقه عليه و استخفافا به" "او استخفاف به"

- (52) مَنْعُ الْمُؤْمُودِ سُوءَ الظَّرِّ بِالْمَعْبُودِ.
(53) كَفَى بِالظَّرِّ شَفِيعاً لِلْمَذْنِبِ.
(54) زُرْتُ سَاعٍ فِيمَا⁵⁹ يَضُرُّهُ.
(55) لَا تَتَّكِلْ عَلَى الْفَنِيِّ فَأَمَّا بِضَاعَهُ⁶⁰ النَّوْكَى.
(56) أَلْيَأْسُ حُرٌّ وَالرَّجَاءُ عَتِيدٌ.
(57) ظَلُّ الْعَاقِلِ كَهَانَةٌ.
(58) مَنْ نُظِرَ إِعْتَبِرَ.
(59) الْعِدَاوَةُ شُغْلُ الْقَلْبِ⁶¹.
(60) رَوَّحُوا الْقُلُوبَ فَإِنَّ الْقَلْبَ إِذَا كَرِهَ عَمِي⁶².
(61) الْأَدَبُ صُورَةُ الْعَقْلِ.
(62) لَا حَيَاءَ لِحَرِيصٍ.
(63) مَنْ لَانَتْ أَسْأَلُهُ صُنُبْتُ أَعَالِيَهُ.
(64) مَنْ أُوْتِيَ⁶³ فِي عِجَانِهِ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَ تَدَوَّ لِسَانُهُ⁶⁴.
(65) أَلَسَّعِيدُ مَنْ وَعَظَ بِعَيْتِهِ.
(66) أَلَشَّرُ⁶⁵ جَامِعٌ لِمَسَاوِي الْعُيُوبِ.
(67) كَثْرَةُ الْوَفَاقِ نِفَاقٌ وَ كَثْرَةُ الْخِلَافِ شِقَاقٌ.
(68) زُرْتُ أَقْلٍ خَائِبٍ.
(69) وَ زُرْتُ رَجَاءً يُؤَدِّي إِلَى الْحُرْمَانِ.

⁵⁹ B. "فيها"; AB. "وت ساع يسعي فيما"

⁶⁰ H., V., B., C., E., A., AB., M., AH. "بضائع"

⁶¹ V., C., M., E. "العداوة شغل"; "العداوة شغل بلا فائدة"; S., AB., AH. "العداوة شغل شاغل"

⁶² H., AB. "القلب إذا كره عمي"; B. "القلب إذا كره عمي"; V., C., E., A., M., S., AH. "القلب إذا كره عمي"; "روحوا القلوب فإن القلب إذا كره عمي"

⁶³ H. "اوتي"

⁶⁴ B. "من طعن في عجانه قل حياؤه و باز لسانه"

⁶⁵ H. "البحل"; B. "الشرة"

- (70) رَبِّ أَرْبَابٍ 66 يُؤَدِّي 67 إِلَى الْخُسْرَانِ 68.
- (71) إِذَا حَلَّتْ الْمَقَادِيرُ ضَلَّتْ التَّقَادِيرُ 69.
- (72) إِذَا حَلَّ الْمَقْدُورُ بَطَلَ التَّقْدِيرُ 70.
- (73) إِذَا حَلَّ الْقَدْرُ بَطَلَ الْحَدْرُ.
- (74) الْإِحْسَانُ يُقَطِّعُ اللَّسَانَ.
- (75) الشَّرْفُ بِالْعَقْلِ وَالْأَدَبِ لَا 71 بِالْأَصْلِ وَالنَّسَبِ 72.
- (76) أَكْرَمُ الْحَسَبِ الْخُلُقُ الْحَسَنُ 73.
- (77) أَكْرَمُ النَّسَبِ حَسَنُ الْأَدَبِ.
- (78) أَفْقَرُ الْفَقْرِ الْخَفِيُّ.
- (79) أَحْمَقُ الْخَفِيِّ الْفَقْرُ.
- (80) أَوْحَشُ الْوَحْشَةِ الْعَجَبُ.
- (81) أَعْنَى الْعِنَى 74 الْعَقْلُ.
- (82) الطَّامِعُ فِي وَثَاقِ الدُّلِّ 75.
- (83) لَيْسَ الْعَجَبُ مِمَّنْ هَلَكَ كَيْفَ هَلَكَ إِمَّا الْعَجَبُ مِمَّنْ نَجَا كَيْفَ نَجَا.
- (84) إِحْدَرُوا نِقَارَ 76 النِّعَمِ 77 فَمَا 78 كُلُّ شَارِبٍ يَمْرُودٍ.

66 A. "نبح"

67 H., V., B., C., M., AH. "يؤدي"

68 C. "الخرمان"

69 H., V., B., C. "إِذَا حَلَّتْ الْمَقَادِيرُ ضَلَّتْ التَّقَادِيرُ"; E., A., AB., M., Ş. "إِذَا حَلَّتْ التَّقَادِيرُ ضَلَّتْ التَّقَادِيرُ"

70 H. "التقدير"

71 Metinde: ولا

72 H. "الشرف بالعقل والأدب لا بالحسب والنسب"; B. "الشرف بالعقل والأدب لا بالأصل والحسب"; V., C., E., A., AB., M., Ş. "الشرف بالفضل والأدب لا بالأصل والنسب"; AH. "الشرف بالفضل والأدب لا بالأصل والنسب"

73 H., B. "أكرم الادب حسن الخلق"; V., C., E., A., AB., M., Ş., AH. "أكرم الادب حسن الخلق"

74 C. "الغناء"

75 H. "الطامع وثاق الدل"

76 AB. "انقار"

77 M., Ş. "النعمة"

- (85) أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُفُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْأَطْمَاعِ.
- (86) مِنْ أَبَدَى صَفْحَتِهِ لِلْحَقِّ هَلَاكٌ⁷⁹.
- (87) إِذَا أَمَلْتُمْ فَنَاجِزُوا اللَّهَ بِالصَّدَقَةِ.
- (88) مِنْ لَأَنْ عُوْدُهُ كَثُرَتْ إِخْوَانُهُ⁸⁰.
- (89) قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فِيهِ⁸¹.
- (90) وَ لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ⁸².
- (91) مِنْ جَرَى فِي عِنَانِ أَمَلِهِ عَتْرَ بِأَجْلِهِ.
- (92) إِذَا وَصَلْتَ الْبَيْتُكُمْ أَطْرَافُ التَّعَمِّمِ، فَلَا تُنْفُتُوا أَقْصَاهَا بِقَلَّةِ الشُّكْرِ.
- (93) إِذَا قَدَزْتَ عَلَى عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ عَنْهُ⁸³ شُكْرًا⁸⁴ لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ.
- (94) مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ⁸⁵ شَيْئًا إِلَّا ظَهَرَ مِنْهُ⁸⁶ فِي قَلْتَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفْحَاتِ وَجْهِهِ.
- (95) الْبَيْخِيلُ مُسْتَعْجَلٌ لِلْفَقْرِ يَعِيشُ فِي الدُّنْيَا⁸⁷ عَيْشَ الْفُقَرَاءِ وَ يُجَاسِبُ فِي الْآخِرَةِ حِسَابَ الْأَغْنِيَاءِ⁸⁸.
- (96) اللَّهُمَّ اغْفِرْ رَمَزَاتِ⁸⁹ الْأَلْحَاطِ وَ سَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ وَ هَفَوَاتِ اللِّسَانِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ⁹⁰.

⁷⁸ C. "فان"; E. "فان";

⁷⁹ C., E., A., AB., M., Ş., AH. "من ابدي صفحته للخلق هلك"; B. "من ابدي صفحته للحق ملك و من اعرض عن الحق هلك"

⁸⁰ H., V., A., M., Ş., AH., "كثفت اغصانه"; C. "كثفت اغصانه"; B., E. "كثفت اغصانه"; AB., "كثرت اغصانه"

⁸¹ C., A., AB., AH. "فمه"

⁸² B. "وراء"

⁸³ C. "العفو"

⁸⁴ H. "شكر القدرة"; AB. "شكره"

⁸⁵ H. "احدكم"

⁸⁶ V., C., E., A., AB., M., Ş., AH. "ظهر"; B. "احدكم شيئا الا يظهره الله"

⁸⁷ V., B., E., AB., AH., "البيخيل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا..."; C. "البيخيل مستعجل في الدنيا..."

⁸⁸ Ş. "البيخيل مستعجل للفقر يعيش في الدنيا عيش الفقراء"

⁸⁹ Metinde: مرزات

⁹⁰ H., V., C., E., AB., Ş., AH. "اللهم اغفر"; A., M., "اللهم اغفر رمزات الالحاظ و سقطات الالفاظ و شهوات الجنان و هفوات اللسان"; B. "رمزات الالحاظ و سقطات الالفاظ و هفوات اللسان و شهوات الجنان سهوات الجنان"

اتفق الفراغ من تحريره ظهره يوم الأحد الثامن من محرم ففتّح شهور سنة ثلث و عشرين و
سبعمائة.

-- ≈ --

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Emîri'l-Mü'minîn Ali (Allah ondan razı olsun)'nin Kelimeleri Kitabı

Arap kelâmının güzel sözlerinden olup her biri bin kelimeye denk düşecek Mie Kelime/Yüz Özlü Söz, Ali b. Ebi Tâlib (Allah yüzünü ağart-sın)'ten rivayet edilmiştir. Eğer yeryüzünde yaşayanlar onları anlamak-tan âcizdirler dersem, gerçekten hakikati söylemiş olurum. O kelimeler şunlardır:

- 1) Perde kaldırılmış olsaydı bile, imanım [şimdikinden] daha fazla artmazdı.
- 2) İnsanlar, babalarınınkinden ziyade kendi zamanlarına benzerler.
- 3) İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar.
- 4) Her kişinin kıymeti, yapmış olduğu iyilikler miktarıncadır.
- 5) Kendini bilen, Rabbini bilir.
- 6) Kişi, dilinin altında gizlidir.
- 7) Dili tatlı olanın dostu çok olur.
- 8) İyilik ile hür kişi köle edilir.
- 9) Cimrinin malını, [vuku bulacak] bir hadise (felâket) veya [malını sahiplenecek] bir vârisle müjdele.
- 10) Söyleyen kimseye bakma, söylenen şeye bak.
- 11) Belâ sırasında kaygılanıp sabırsızlık göstermek, sıkıntıyı arttırır.
- 12) Zulüm ile zafer kazanılmaz.
- 13) Kibir ile övgü bir arada bulunmaz.
- 14) Cimrilik ile ihsan bağdaşmaz.

- 15) Oburluluk ile sağlık bir arada olmaz.⁹¹
- 16) Kötü ahlâk ile şeref bir arada bulunmaz.
- 17) Hırslı ve tamahkâr olan haramdan uzak duramaz.⁹²
- 18) Tartışma/şüphe ile dostluk bir arada bulunmaz.⁹³
- 19) İntikam ile efendilik olmaz.
- 20) Kıskançlık ile huzur bir arada bulunmaz.
- 21) Kötü huyluluk ile ziyaret olmaz⁹⁴.
- 22) Bıkmış, usanmış kişide vefa bulunmaz⁹⁵.
- 23) Meşvereti terk ederek doğru bulunmaz.
- 24) Yalancının mürüvveti (mertliği, şefi) olmaz.
- 25) Takvadan daha aziz bir kerem (yücelik, asalet) yoktur.
- 26) İslâm'dan daha yüce bir şeref yoktur⁹⁶.
- 27) Vera'dan (Allah'tan korkma, takva) daha muhafazalı bir sığınak yoktur⁹⁷.
- 28) Tevbeden daha kurtarıcı bir şefaâtçi yoktur.
- 29) Sihat ve selâmetten daha güzel bir elbise yoktur⁹⁸.
- 30) Cehâletten daha bitkin düşüren bir dert yoktur.
- 31) Akıl kıtlığından daha zayıf düşüren bir hastalık yoktur.
- 32) Dilini neye alıştırsan, seni ona zorlar.

⁹¹ A.'da töhmetler, suçlamalar manasına gelen "التهيم" kelimesi kullanılmış olmasına rağmen, Farsça manzûm şerhte az yemek gerektiği üzerinde durularak kelimenin diğer nüshalarda olduğu gibi oburluluk, iştahlılık manasında anlaşıldığı görülmektedir.

⁹² M. Hırslı ve tamahkâr olan haramlardan sakınamaz.

⁹³ İbarede geçen kelime "مراء" şeklinde okunduğunda, manayı şöylece değiştirmek gerekecektir: Riyâkârlık/ikiyüzlülük ile dostluk bir arada bulunmaz.

⁹⁴ H.'de adilik, alçaklık manasına gelen "زعارة" yerine, ahlaksızlık anlamındaki "دعارة" tercih edilmiştir. Ancak her iki durum da pek bir mana farklılığına sebep olmamaktadır.

⁹⁵ H. Meliklerde vefa bulunmaz.

⁹⁶ H., AB. İslâm'dan daha aziz bir şeref yoktur.

⁹⁷ V., E., A., AB., Ş., AH., Vera'dan daha güzel bir sığınak yoktur. B., M., C. Vera'dan daha sağlam bir sığınak yoktur.

⁹⁸ B. ve Ş.'de sihat, iyilik, güvenlik manasına gelen "السلامة" yerine, yine sihat, sağlık, zindelik gibi yakın anlamı bulunan "العمامة" kelimesi tercih edilmiştir.

- 33) Kişi, bilmediği şeyin düşmanıdır.
- 34) Allah, kendi kadir ve kıymetini bilip de haddini aşmayana merhamet eylesin.
- 35) Özü yinelemek, günahı tekrar akla getirmektir⁹⁹.
- 36) Topluluk içinde nasihat vermek, azarlamak demektir.
- 37) Akıl olgunluğa eriştiğinde, kelâm azalır.
- 38) Aracılık yapan, talepte bulunanın kolu kanadadır.
- 39) Kişinin ikiyüzlülüğü, zillettir¹⁰⁰.
- 40) Câhilin ihsan ettiği nimet, çöplük içindeki çayıra benzer.
- 41) Sabırsız olmak, sabırlı olmaktan daha yorucudur.¹⁰¹
- 42) Kendisinden istekte bulunulan kişi, vaad edinceye kadar hürdür¹⁰².
- 43) Düşmanların en büyüğü, hilesi gizli olanıdır.
- 44) Lüzumsuz şeyleri talep eden kimse, lüzumlu şeyleri yitirir¹⁰³.
- 45) Gıybet dinleyen de gıybet edenlerden biridir.
- 46) Zillet, tamahkârlıkla birlikte dir.¹⁰⁴
- 47) Rahatlık, ümitsizliği beraberinde getirir.
- 48) Mahrumiyet, hırsla birlikte dir.
- 49) Çokça şaka yapan kimseye karşı ya kin beslenir ya da bu kimse hafife alınır¹⁰⁵.
- 50) Şehvetin kölesi olan kişi, parayla satın alınmış köleden daha zeldir.

⁹⁹ B. Özü, günahı tekrar akla getirmektir.

¹⁰⁰ A., M. Kişinin ikiyüzlülüğü, o kimsenin zilletidir.

¹⁰¹ AB. Musibet/sıkıntı anında sabırsız olmak, sabırlı olmaktan daha yorucudur.

¹⁰² H. Kendisinden istekte bulunulan kişi, vaad etmediği takdirde hürdür.

¹⁰³ C. Lüzumlu şeyleri talep eden kimse, lüzumsuz şeylerden kurtulur.

¹⁰⁴ AB. Zillet, tamahkârlıkla birlikte dir. İzzet kanaatkârlıkla birlikte dir. Kanaatkârlığı benimse, tamahkârlığı terk et.

¹⁰⁵ H., V., B., C., E., A., AB., M., Ş., AH., Çokça şaka yapan kimse, kendisine karşı kin beslenmekten veya hafife alınmaktan kurtulamaz.

- 51) Hasetkâr/kıskanç kimse, günah işlemeyen kimseye karşı [bile] öfkelenir.
- 52) Var olanı dağıtmayıp elde tutmak, Allah hakkında sû-i zânda bulunmaktır.
- 53) Günahkâra şefaathçi olmak zafer olarak yeterlidir.
- 54) Nice kimse, kendisine zarar veren şey için çalışır.¹⁰⁶
- 55) Arzu ve temenniye güvenme, zira o ahmakların sermayesidir.
- 56) Ümitsizlik hür olmak, ümit beslemek kul olmaktır.
- 57) Akıllının zannı, kehânettir.
- 58) [Basiretle] bakan kimse, ibret alır.
- 59) Düşmanlık, kalbi [faydasız şeylerle] meşgul eder¹⁰⁷.
- 60) Kalbi dâima işler tutun, zira kalp kerih görüldüğünde/ihmal edildiğinde körelir¹⁰⁸.
- 61) Edeb, aklın yansımasıdır.
- 62) Hırslı kimsenin hayâsı yoktur.
- 63) Aşağıdakileri (küçükleri/hizmetçileri) yumuşak huylu olan kimsenin, yukarıdakileri (büyükleri/düşmanları) sert olur.
- 64) Apış arasından yaklaşılan (livata yapılan) kişinin hayâsı az, dili bozuk olur¹⁰⁹.
- 65) Bahtiyar kişi, başkalarının hâlerinden ibret alan kimsedir.
- 66) Şer, ayıpların kötü yönlerini toplayıcıdır¹¹⁰.
- 67) Çok muvafakat nifaka (ikiyüzlülüğe), çok muhalefet de şikaka (ayrılığa) sebep olur.
- 68) Umulan pek çok şey boşa çıkar.

¹⁰⁶ AB. Nice çalışan kimse, kendisine zarar veren şey için çalışır.

¹⁰⁷ V., C., M. Düşmanlık, meşgul eder. E. Düşmanlık, faydasız şeylerle meşgul eder. Ş., AB., AH. Düşmanlık, kişinin vaktini zayi eden bir meşguliyettir.

¹⁰⁸ H., AB. Kalp kerih görüldüğünde körelir. B. Kalbi dâima canlı tutun, zira kalp ikrah edildiğinde/zorlandığında körelir. V., C., E., A., M., Ş., AH., Kalp ikrah edildiğinde/zorlandığında körelir.

¹⁰⁹ B. Apış arasından duhûl edilen (livata yapılan) kişinin hayâsı az, dili bozuk olur.

¹¹⁰ H. Şirretlik, ayıpların kötü yönlerini toplayıcıdır. B. Cimrilik, ayıpların kötü yönlerini toplayıcıdır.

- 69) Nice ümitler, [sahiplerini] mahrûmiyete sürükler.
70) Nice kazançlar [sonunda] hüsrâna yol açar¹¹¹.
71) Takdir edilenlerin düğümü çözülünce, takdirler/tebdirler zâil olur (geçersiz kalır).¹¹²
72) Takdir edilenin düğümü çözülünce, takdir/tebdir bâtil olur (geçersiz kalır).¹¹³
73) Kaderin düğümü çözülünce, tedbirin hükmü ortadan kalkar.
74) İhsan (iyilik), [aleyhte] konuşmayı keser.
75) Şeref, asıl ve neseble değil, akıl ve edebledir¹¹⁴.
76) Asilliğin en yücesi, güzel ahlakıdır¹¹⁵.
77) Nesebin en şerefli, güzel edebittir.
78) Fakirliğin en çetini, ahmaklıktır.
79) Ahmaklığın en çetini, fakirliktir.
80) Vahşetin en büyüğü, gururlanmadır.
81) Zenginliğin en büyüğü, akıldır.
82) Tamahkâr, zillet zinciriyle bağlıdır.
83) Helâk olmuş bir kişinin nasıl helâk olduğu acayip/ilginç bir şey değildir, acayip olan kurtulmuş olan kişinin nasıl kurtulduğudur.
84) Nimetleri elden kaçırmamaya çalışın, zira her kaçan iade edilmez.¹¹⁶
85) Akılların çatışması, çoğunlukla tamahkârlık şimşekleri sebebiyledir.
86) Yüzünü hakka (doğruya, gerçeğe, Allah'a) çeviren kişi [mâlik olur, haktan yüz çeviren kişi ise] helâk olur¹¹⁷.

¹¹¹ A. Nice kazanç [sonunda] hüsrâna yol açar. C. Nice kazançlar [sonunda] mahrûmiyete yol açar.

¹¹² H., V., B., C., E., A., AB., M., Ş., Takdir edilenlerin düğümü çözülünce, tedbirler zâil olur.

¹¹³ H. Takdir edilenin düğümü çözülünce, tedbir bâtil olur.

¹¹⁴ H. Şeref, asıl ve asillikte değil, akıl ve edebledir. B. Şeref, asillik ve neseble değil, akıl ve edebledir. V., C., E., A., AB., M., Ş., AH. Şeref, asıl ve neseble değil, fazilet ve edebledir.

¹¹⁵ V., C., E., A., AB., M., Ş., AH. Edebin en yücesi, güzel ahlakıdır.

¹¹⁶ M., Ş. Nimeti elden kaçırmamaya çalışın, zira her kaçan iade edilmez.

87) Fakirleştiğinizde, sadaka vererek Allah ile ticaret ediniz.

88) Ağacı yumuşak olan kimsenin, kardeşleri çok olur¹¹⁸.

89) Ahmağın kalbi ağızındadır/içindedir¹¹⁹.

90) Akıllının dili kalbindedir¹²⁰.

91) [İradesinin] dizginlerini emellerine (arzu ve isteklerine) teslim eden kimse, eceliyle tökezler.

92) Nimetlerin uçları size vâsıl olduğunda, az şükretmekle onun sonunu/geri kalanını ürkütmeyin.

93) Düşmanına gâlip geldiğinde, gâlip gelmenin şükrü olarak onu affet.

94) Hiç kimse içinde bir şey gizleyemez, zira [gizlediği şey] dilinin sürçmesi ve yüzünün ifadesiyle kendisini dışa vurur¹²¹.

95) Cimri [korktuğu] fakirlik hususunda acelecidir, dünyada fakirler gibi yaşar, âhirette ise zenginler gibi hesaba çekilir¹²².

96) Ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allahım! Kinayeli göz kırpmalarını, lafız hatalarını ve dil sürçmelerini bağışla...¹²³

Bu metnin yazımının son bulması, 723 senesi aylarının başlangıcı olan Muharrem'in 8'i, Pazar günü, öğle vaktine tevafuk etti.

¹¹⁷ C., E., A., AB., M., Ş., AH., Yüzünü hakka çeviren kişi mâlik olur, haktan yüz çeviren kişi ise helâk olur. B. Yüzünü halka çeviren kişi helâk olur.

¹¹⁸ H., V., A., B., E., M., Ş., AH. Ağacı yumuşak olan kimsenin, dalları kesif/sık olur. C. Ağacı yumuşak olan kimsenin, dalları açığa çıkar. AB. Ağacı yumuşak olan kimsenin, dalları çok olur.

¹¹⁹ C., A., AB., AH. Ahmağın kalbi ağızındadır (↔).

¹²⁰ B. Akıllının dili kalbinin ardındadır.

¹²¹ H. Sizden biriniz içinde bir şey gizleyemez... V., C., E., A., AB., M., Ş., AH. Hiç kimse içinde bir şey gizleyemez, zira [gizlediği şey] dilinin sürçmesi ve yüzünün ifadesiyle kendisini dışa vurur. B. Sizden biriniz içinde bir şey gizleyemez, zira Allah dilinin sürçmesi ve yüzünün ifadesiyle onu dışa vurdurur.

¹²² C. Cimri kişi, dünyada fakirler gibi yaşamakta acele eder, âhirette ise zenginler gibi hesaba çekilir. Ş. Cimri fakirlik hususunda acelecidir. Zira dünyada fakirler gibi yaşar.

¹²³ H., V., C., E., AB., Ş., AH. Allahım! Kinayeli göz kırpmalarını, lafız hatalarını, kalplerin ihtiraslarını ve dil sürçmelerini bağışla... A., M. Allahım! Kinayeli göz kırpmalarını, lafız hatalarını, dil sürçmelerini ve kalplerin ihtiraslarını bağışla... B. Allahım! Bakışlarımızın kötülüğünü, lafızlarımızın hatalarını, dilimizin sürçmelerini ve kalbimizin ihtiraslarını bağışla...

DUA TUTUMU İLE PSİKOLOJİK İYİ OLMA HALİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER: ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Beyazıt Yaşar SEYHAN*

Özet

Bu makalenin amacı, üniversite öğrencilerinin dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkileri incelemektir. Araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesinin beş (İlahiyat, Edebiyat, Eğitim, İ.İ.B.F. ve Mühendislik) fakültesinde okuyan 672 öğrencinin katılımı ile yapılmıştır. Cinsiyet değişkeninin dua tutumu ile arasında anlamlı fark varken psikolojik iyi olma hali ile anlamlı fark bulunmamıştır. Kız öğrencilerin dua tutumu erkek öğrencilerden daha yüksektir. Birinci sınıfta okuyan öğrencilerin dua tutumu üst sınıflarda daha yüksek çıkmıştır. Hem kız hem erkek öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini -düşük düzeyde olsa da- yordamaktadır. Araştırmada elde edilen bulgular bilimsel yazınla genellikle paralellik arz etmektedir. Araştırmada dua tutumunun psikolojik iyi olma halini düşük bir seviyede yordaması, üniversite öğrencilerinin ilk yetişkinlik döneminde bulunmalarına bağlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dua Tutumu, Psikolojik İyi Olma Hali, Üniversite Öğrencileri, Sosyo-demografik Değişkenler

The Relations Between Prayer Attitudes and Psychological Well-Being: A Research on University Students

Abstract

The purpose of this article is to examine the relationship of the students in university between attitude of prayer and psychological well-being. The Research, is made with the participation of 672 students, studying at five faculties (Theology, Humanities, Education, Economics and Administrative Sciences, and Engineering) of Sivas Cumhuriyet University. There was the difference

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD. e-mail: beyazit-seyhan@hotmail.com

between the attitude of prayer and the gender variable whereas there was no difference between the gender and psychological well-being. The prayer attitude of the girls is higher than boys. The prayer attitude of the Students in the first class of was higher than the upper grades the students. Both male and female students' attitudes prayer is -even though low levels- predicted of psychological well-being. In the research between the psychological well-being and the attitude of prayer at a low level upgrade predictions, college students are connected to the first available during adulthood.

Key Words: Attitudes of Prayer, Psychological Well-Being, University Students, Socio-Demographic Variables

Giriş

Yeryüzünde var oldukları andan bu yana insanların, bazen bir isteği veya şikâyeti, bazen pişmanlık veya tövbeyi, bazen de şükür veya fikirleri/duyguları paylaşmak için yüce bir varlığa yöneldiklerini gerek mitolojilerde gerekse kutsal kitaplarda görebiliriz (bkz. Tekvin, 20:7; 20:17; Araf, 7:23; Bakara, 2:37). Batıdaki çalışmalarda da din ile ilişkili olan bütün aktiviteler arasında belirgin bir şekilde seküler değil dinî kavram olarak karşımıza, "dua" çıkmaktadır. Brown'a (1994) göre dua etme sıklıkla inancın özü olarak görülmektedir. İslamî kaynaklarda da dua ibadetin özü olarak ifade edilir (bkz. Tirmizi, 1992).

Lügatte bir şeyin gelmesini istemek, teşvik etmek, muhtaç olmak, sevk etmek, çağırarak, seslenmek, yardım istemek, davet etmek ve (Allah'a) yakarmak (İbn-i Manzur, 1996; Mu'cemul-Vasit, 1972: 286; Türk Dil Kurumu, 2005: 573) anlamına gelen dua terimi Türkçeye Arapçadan gelmiştir. Türkçede tamamen dini bir nitelik kazanan bu terim çoğu kez bireylerin psikolojik yapısına işaret etmesi açısından din psikolojisi alanındaki birçok uzmanın dikkatini çekmiştir. Mesela, James duayı "kutsal sayılan güçle her türlü paylaşım ya da içsel konuşma" şeklinde tanımlamıştır (1902: 464). Brown'a (1994) göre dua çoğu kez yetersizlik anında Tanrı'ya yardım ve daha iyi durum için yalvarmaktır (akt. Paloutzin ve Park, 2013). Peker'e göre "dua inanan kişinin Allah'a yakarışı, yalvarışı olup Allah ile ilişki kurma ve Ondan yardım dileme halidir" (2000:119). Pazarlı'ya göre "Tanrı'ya şükretmek, hamd ü sena etmek, afvü mağfiretini dilemek, ruhun teveccühüdür" (1972: 193). Bu tanımların sayısı artırılabilir ancak bütün bu tanımlardan anlaşılan dua kavramı, lügatteki bazı

anlamlarından farklı olarak dini hüviyet arz eden, din ile bağlantılı bir kavram haline gelmiştir.

Duanın belli ritüel kalıplar içinde yapılması zorunlu olmayıp daha çok bireysel davranışlar içinde gerçekleşir. Bu bağlamda sesli veya sessiz biçimlerde yapılan duanın muhtevası, bireyin o andaki psikolojisine göre değişebilir (Koç, 2003: 376). Bununla birlikte bazen bireylerin belli bir format içerisinde yani "kalıplaşmış" cümlelerden oluşan dua metinlerini kullandıklarını görebiliriz (Hökelekli, 2008). Dua etmenin belli bir formatı olmadığı gibi belli bir zaman ve mekanı da yoktur. Birey kendini uygun gördüğü anda her yerde ve zamanda dua edebilir (Carell, 1961: 26). Bu yüzden kişi cemaatle yapılan dualardan bir bölümünü veya alışkanlık haline getirdiği birtakım duaları okuyabilir ama duada geçerli olan genel formül içeriğinin oldukça bireysel olmasıdır (Spilka, 2013: 168).

Dua basitçe bireysel bir ritüeldir (Janssen, de Hart & den Draak, 1990). Her kadın ve erkek kendine uygun dua edebilirse de dua etme tarzlarını sınıflandırabiliriz. Bazı çalışmalarda dua etmenin 21 farklı biçimi saptanmıştır (Foster, 1992; akt. Cirhinlioğlu, 2010: 172). Foster (1992) bu dua çeşitlerini teolojik açıdan ve kendi birikimi ışığında tartışmıştır (Paloutzian ve Park, 2005). Din psikolojisi alanında özellikle Batıda üzerinde odaklanılan dua türleri *tapma*, *şükür*, *itiraf* ve *yalvarma* içerikli dualardır (Harkness, 1948; akt. Spilka, 2005: 167-169). Puglisi (1929), temel olarak af dileme (bağışlanma) duası anlamına da gelen *eudaemonistic* (iyilik isteyen) duadan bahsettiği gibi *estetik*, *akli*, *etik* dua çeşitlerinden de bahseder (akt. Spilka, 2013: 170). Poloma ve Pendleton'a (1991) göre, dört tür dua etme biçimi vardır. Bunlar; *meditasyon (meditative)* şeklinde dua, *ritüel (ritualistic)* dua, *dilek (petitionary)* ve *konuşma diline ait (colloquial)* duadır (akt. Cirhinlioğlu, 2010: 172-173). Meadow ve Kahoe (1984) dua etmenin en az beş biçimini ileri sürmüşlerdir. Bu beş dua etme biçimi ise *dilek* duası, *şükran* duası, *başkaları adına* dua, *tapınma*, ve *günah çıkarma* duasıdır. Bunlara *ithaf* duası ve *paylaşma* dualarını da ekleyebiliriz (Cirhinlioğlu, 2010: 173). Kısacası, Batıda din psikolojisi uzmanları çeşitli çalışmalarda dua çeşitleri ortaya çıkarmışlardır. Söz konusu çalışmalarda saptanan en tutarlı dua etme çeşitleri *dilek* duası, *ritüel* dua, *meditasyon* şeklinde dua, *günah çıkarma* duası, *başkaları adına ayrıcalık isteme* duası, *kendini geliştirme* için yapılan dua ve *alışkanlık* edinilmiş duadır (Cirhinlioğlu, 2010:173).

Dua etme çeşitlerinden biri olan "*istek veya dilek*" duası bireyin hem kendisi hem de diğerleri için Allah'tan sözel olarak talepte bulunmasıdır. Bu çeşit dua şekli aslında duanın en asli temel yanını da ifade eder. Bu açıdan bu dua çeşidi, dua etme kavramının en ortak bir şekilde anlaşılabilir biçimi olup (Brown, 1994) Capps'a göre din psikolojisinin kalbi dua psikolojisi özellikle de istek/dilek duasıdır (akt. Horozcu, 2010).

"*Meditasyon*" şeklinde dua, düşünceye odaklanma biçiminde dua olarak adlandırılır. Batı literatüründeki Meditasyonel şekildeki dua Tanrının huzurunda olma, Onun hakkında düşünmeye zaman harcamaya, Tanrıya ibadet etme ve Tanrının sesini dinleme için gayret etme şeklindedir (McCullough ve Larson, 1999; Poloma ve Gallup, 1991; akt. Cirhinlioğlu, 2010: 174). İslam dini geleneği içinde "tefekür veya murakabe" anlayışı bu dua şekline benzetilebilir (bkz. Frager, 2010: 189-190).

"*Rituel*" dua ise ezberden okunan veya hazır bir metinden yapılan aktif sözel dualardır (Poloma ve Gallup, 1991). Ritüel duayı ezberden bireyin kendisi de yapabilirken herhangi bir din görevlisi de bu duayı bir kitaptan veya ezberden yapabilir (Poloma ve Pendleton, 1989; akt. Cirhinlioğlu, 2010: 174). İslam dininde de bu türden dualar yaygın olarak bulunur. Özellikle İslam geleneğinde Kuran'da bulunan veya Hz. Muhammed'in (SAS) yaptığı duaların derlendiği kitaplar vardır (bkz. İmam Nevevi, 2011).

Ritüel dua çeşidinden başka Batı literatüründe ele alınan diğer bir dua çeşidi de "*başkaları adına ayrıcalık isteme*" duasıdır. Bu dua çeşidi bir kişinin veya topluluğun bir başka kişi veya topluluğun iyiliği için yaptığı bir dua çeşididir. Batıda bu konu hakkında çok çalışmalar yapılmıştır. Birisinin bir başkası için yapacağı duanın o kişiye faydasının olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bilhassa hastalar üzerine yapılan çalışmalarda bir ittifak sağlanamamıştır. Mesela, Joyce ve Weldon (1965) tarafından 38 yetişkin hasta üzerine yapılmış çalışmaya göre başkaları adına yapılan dua ile iyileşme arasında bir fark görülmemiştir (akt. Cirhinlioğlu, 2010: 175). Collip (1969) tarafından 18 lösemili çocuk üzerinde yapılan araştırmada 10 çocuk için hem kilisede hem de arkadaş çevresinde dua edilmiş 15 ay sonra hayatta kalan çocuk sayısı çok az bir farkla dua edilen grupta bulunmuştur (akt. Spilka, vd., 2003). Benzer bir çalışma da kalp rahatsızlığı bulunan 393 kişi üzerine yapılmış ve sonuç olarak deney

grubunun kontrol grubundan daha iyi olduğu görülmüştür (Byrd, 1988; akt. Cirhinlioğlu, 2010: 176).

İslam dini kaynaklarında dua çeşitleri hakkında birtakım bilgiler bulunmaktadır. İslam geleneğinde dua, kavli ve fiili olmak üzere ikiye ayrılır. Kavli (sözlü) dualar da içerik olarak üçe ayrılabilir: *Birincisi*, özgür ton ve ifade üslubuyla şekillenen sade, açık ve yalın ifadeler içeren dualardır. *İkincisi*, kalpten gelen çok içten dokunuşlarla edebi söz kalıplarından oluşan dualar. *Üçüncüsü*, söz kalıpların tükendiği sukutun hâkim olduğu dualardır ki şükür ve minnettarlık gibi dualardır (Albayrak, 2013: 62-63). Fiili duaya gelince kapsamı çok geniş olmakla birlikte -kısacası- insanın bazı filleri neticesinde tecrübelerinin somutlaştığı dua pratikleridir (Albayrak, 2013: 64). Albayrak'a (2013: 65) göre, "hiçbir dine inanmadığı halde resim yaparken yaptığı resimle dua ettiğini söyleyen Picasso, davranışta gözlemlenen fiili duayı anlatmış olmaktadır". Hal dili ile yapıldığı için fiili dua insanın hali ile Allah'tan bir şeyi istemesi demektir. Bu konumdaki insanın acizlik içinde olması, yani istediği şeye mecbur ve muhtaç olması gereklidir denilebilir (Topçu, 1997: 80-81).

Batıda dua üzerine yapılan çalışmalardan bazıları da duanın faydalı olup olmadığı hakkındadır. Dini ibadetlerin faydalığına işaret eden çalışmalar ile duanın olumlu sonuçları paralellik arz eder. Duanın arzu edilir sonuçları ibadetlerin önemli sonuçları ile aynı denilebilir (Spilka, 2005: 371). Dua hastalık kuruntuları (hipokandriya) ile negatif ilişkili iken, eklem iltihabında duygusal düzeltmelere yardımcıdır (Larid, 1991); depresif duygulara karşı dururken (Parker ve Brown, 1986), acil kalp streslerine başa çıkmada (Saudia, Kinney, Brown, ve Young-Ward, 1991), böbrek naklinde (Sutton ve Murphy, 1989) hemodializ tedavisinde (Badree, Murpy ve Powers, 1982) yardımcıdır (akt. Spilka, 2005: 371-372). Ayrıca dua, evsiz kalan kadınlar arasında uyuşturucu ve alkol kullanımına karşı koymada etkilidir (Shuler, Gelberg ve Brown, 1994; akt. Spilka, 2005: 372). Dua, bu pozitif sonuçları için genellikle piyon vazifesi görebilir. Dua, hayatın geçici streslerine karşı umutlu olma, uzun vadeli olarak yaşlanmayla başa çıkma (Gibson, 1983; Koenig, George ve Siegler, 1988; Manfredi ve Pickett, 1987; Shaw, 1992) ve özürlü çocukların bakımında anne ve babalara katkıda bulunma gibi konularda yardımcı olur (Bennett, Deluca ve Allen, 1995; akt. Spilka, 2005: 372). Ayrıca evlilik uyumuna da katkıda bulunur (Gruner, 1985).

Duanın yukarıda bahsedilen olumlu yanlarına karşılık bazen kişide olumsuz durumlara da yol açabilir. Bireyin dine olan yöneliminde daha çok dıştan gelen faktörleri dikkate alan dindar insanlar için maddi taleplerin yoğun olduğu dualarda karşılığın gelmemesi durumunda hayal kırıklığından dolayı bireyin inancında sarsılma durumu olabilir. İnsanın ihtiyacının Tanrı'nın gideremediği varsayımından hareketle varlığına inanmaya da gerek olmadığını düşünebilir (Albayrak, 2007: 192).

Din psikolojisi tarihinden bu yana duaya olan ilgi oldukça eski olup duayı açıklamaya yönelik yaklaşımlar Batı literatüründe bir hayli çoktur. Günümüzde bile dua konusunun dikkatleri üzerine çektiğini söyleyebiliriz. Ülkemizde ise şu ana kadar bu konu hakkında yapılan çalışmalar nicelik yönünden azdır. Bu makale çalışmalarından bazıları dua hakkında psikolojik açıdan sadece teorik bilgiler sunmaktadır (bkz. Koç, 2003; Karaca, 1999; Kayıklık, 2001; Albayrak, 2007). Bazı çalışmalar da nicel araştırmalara dayanmaktadır (bkz. Koç, 2004; Yapıcı, 2005; Albayrak, 2013). Ne var ki, şu ana kadar yurt içindeki çalışmalar, yurt dışındaki çalışmalar gibi -sosyo-demografik değişkenler haricinde- farklı değişkenlerle dua tutumu arasındaki ilişkileri incelememektedirler. Bu yüzden bu çalışma dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedeflemektedir.

Araştırmamızda ele alınacak diğer bir konu da psikolojik iyi olma halidir. Psikolojik iyi olma hali, İlkçağ Filozoflarından itibaren üzerinde tartışılan bir kavramdır. "Psikolojik iyi olma" kavramı "iyi olma/oluş" kavramına dayanır. "İyi olma", iyilik hali" yani beden, akıl ve ruhun birbirini tamamladığı bütüncül bir bakış açısı olup bedensel, zihinsel ve ruhsal bütünleşmenin sağladığı sağlıklı bir yaşam biçimini ifade eder (Timur, 2008). İyi olma kavramından şekil olarak benzer ama içerik olarak farklı iki kavram ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, bireylerin yaşam doyumlarına ve olumlu-olumsuz duygulanmalarına ilişkin genel bir değerlendirme anlamına gelen "öznel iyi olma" kavramıdır (Diener, 1984; akt. Timur, 2008). İkincisi ise bireyin mutluluk ve yaşam doyumunun daha yüksek, sinirsel bozukluk belirtilerin daha düşük olduğu bir yaşam tarzına sahip olma anlamına gelen "psikolojik iyi olma" kavramıdır (Deci ve Ryan, 2008; Cirhinlioğlu, 2010; Timur, 2008).

"Öznel iyi olma" kavramı İlkçağ felsefesindeki "hazcılık" kavramına dayandırıldığı için bireydeki olumlu duygulanım varlığının olması

ancak olumsuz duygulanımın ise olmaması anlamına da gelebilir. Buna karşılık "psikolojik iyi olma" kavramı ise "eudaimonism" kavramına dayanır. Psikolojik işlevselcilik anlamına da gelen "Eudaimonia" kavramı, kişinin gerçekleştirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan durum, insanın nihai ve en yüksek hedefi olarak gerçekleştirme ve mutluluk hali (Cevizci, 2002: 384) demektir ki bu kavramdan "psikolojik iyi olma" hali ortaya çıkar.

Bundan dolayı psikolojik iyi olma, "öznel iyi olma" hali ile benzer gibi gözükse de içerik olarak farklıdır. Çünkü "psikolojik iyi olma" hali belli bir anı veya anlık belirtilere işaret etmezken, "öznel iyi olma" hali ise sadece bireyin o andaki iyi veya kötü olma durumuna işaret edebilir. Bu noktada "psikolojik iyi olma" bireyin tüm yaşamını kapsayan bir kavramdır. Bu yüzden Batılı bilim insanları "psikolojik iyi olma" kavramı üzerinde çalışırken çok boyutlu olarak ele almışlardır. Mesela, bu kavram, Coan'a (1974) göre yeterlik, ilişkisellik, içsel uyum, yaratıcılık ve kendini aşkınlık olmak üzere beş boyut iken, Ryff (1989), "psikolojik iyi olma" kavramını özerklik, çevresel hâkimiyet, öz gelişim, olumlu ilişkiler kurma, yaşam amaçları ve kendini kabul şeklinde altı boyutta ele almıştır (akt. Cırhinlioğlu, 2010: 87).

Tarihsel olarak psikoloji bilminde yapılan çalışmaların birçoğu bireylerin psikolojik iyi olma halini belirlemek için psikopatolojik ölçütlere başvurmuş ve bu araştırmaların önemli bir bölümü de bireyin mutsuzluğuna, patolojisine ve sorunlarına odaklanmıştır (Diener ve Seligman, 2002; Seligman ve Chickzentmihalyi, 2000; akt. Akın, 2008). Pozitif psikoloji akımına kadar psikologlar sağlıklı davranışlar, duyguları ve düşünceleri daha çok incelemişler. Yani birçok psikolog, özellikle pozitif psikoloji akımına kadar, psikolojik sağlığı değerlendirmek için bireyin olumlu işlevlerini değil, depresif yönlerini gösteren olumsuz işlevlerini ölçmekteydiler (Christopher, 1999; Ryff, 1995; akt. Akın, 2008).

Dindarlığın psikolojik iyi olma hali üzerinde olumlu ya da olumsuz bir belirleyici role sahip olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Freud ve Ellis gibi kuramcılar dini patolojik bir durum olarak ele almış, dindarlığın rasyonel düşüncüyü engellediği için duygusal rahatsızlığa sebep olduğunu düşünmüşlerdir (Seyhan, 2013). Ancak Allport ve Jung gibi düşünen psikologlar ise dinin veya dini tutumun psikolojik sağlığı veya iyi olmayı güçlendirdiğini ileri sürerler. Şu ana

kadar din psikolojisi tarihinde, Allport ve Jung'un görüşlerini destekleyen gerek yurt dışı gerekse yurt içinde yapılan görgül çalışmaların sayısı daha çok gözükmetedir (bkz. Idler, 1987; Worthington, vd., 1996; Hackney ve Sanders, 2003; Larson, vd., 1992; Bergin, 1983; Ellison, 1991; Cirhinlioğlu, 2006; Seyhan, 2013; Erdoğanca Korkmaz, 2012; Eşkiöğlu, 2011; Köylü, 2010). Mesela, Koenig'e (2004: 1195) göre dindarlık ile ruh veya beden sağlığını inceleyen 2000 yılından öncesine ait 700 çalışmadan 500'ünün (%71) din ile ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır (akt. Köylü, 2010: 7). Ayrıca psikolojik iyi olma hali ile din arasındaki ilişkinin olumlu olmasına dair çeşitli kuramlar da ileri sürülmüştür. Örnek olarak Idler'in kuramı verilebilir. Idler'in (1987) modeline göre din, bireye "sosyal dayanışma", hayatın anlamına "tutarlılık" ve kötü, ıstırap verici olaylara karşı olumlu, güzel "düşünce" sağlayarak yardımcı olur.

YÖNTEM

Araştırmanın Amaçları, Problemleri ve Hipotezleri

Araştırmanın Amaçları: Bu araştırmanın en önemli amacı nicel yöntem kullanılarak yurt içinde yapılan dua ile ilgili araştırmalara katkı sağlamaktır. Yurt içindeki çalışmalar genellikle teorik olduğu için dua ile başka bir değişken arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Bu araştırma üniversite öğrencilerinin dua tutumları ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Bu araştırma dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkileri incelemeyi hedefleyerek Türkiye'de din psikolojisi alanındaki dua çalışmalarına katkı sağlayabilir.

Bu araştırmanın bir diğer amacı da üniversite öğrencilerinin cinsiyet, fakülte, sınıf gibi özellikleri ile dua tutumu ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkilerini ortaya koymaya çalışmaktır. Ayrıca dua tutumunun psikolojik iyi olma hali yordayıp yordamadığını tespit etmek de bu araştırmanın diğer bir amacıdır.

Araştırmanın Problemleri: Birçok araştırmada kadınların dini tutumlarının erkeklerden daha yüksek olduğu bilinmektedir. Acaba dini bir kavram olan dua tutumu kız öğrencilerde nasıldır? Bu araştırmaya katılan kız öğrencilerin dua tutumları erkek öğrencilerden anlamlı olarak daha yüksek midir? Ayrıca kız öğrenciler ile erkek öğrencilerin psikolojik iyi olma hali arasında anlamlı fark var mıdır? Araştırmaya katılan

öğrencilerin diğer sosyo-demografik değişkenlerinden olan sınıf ve fakülte değişkenleri ile dua tutumları arasında fark var mıdır? Son olarak araştırmaya katılan öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini yordamakta mıdır?

Araştırmanın Hipotezleri: Araştırmada test edilecek hipotezler şunlardır:

1. Birinci sınıf öğrencilerin dua tutumu diğer sınıfların dua tutumundan anlamlı olarak yüksektir.
2. Kız ve erkek öğrencilerin psikolojik iyi olma halinden aldıkları puanlar arasında anlamlı fark yoktur.
3. Kız öğrencilerin dua tutumu puanları erkek öğrencilerin dua tutumu puanlarından anlamlı olarak daha yüksektir.
4. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dua tutumları diğer fakülte öğrencilerinin dua tutumu puanlarından anlamlı olarak yüksektir.
5. Dua tutumu psikolojik iyi olma halini yordamaktadır.

Araştırmada Kullanılan Veri Toplama Araçları:

Araştırmada Dua Tutum Ölçeği ve Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği olmak üzere iki veri toplama aracı kullanılmıştır. Bu iki ölçek hakkında aşağıda teferruatlı bilgiler sunulmuştur.

Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği: Ryff tarafından geliştirilen Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği Türkçeye birçok araştırmacı tarafından adapte edilmiştir (bkz. Cenkseven, 2004; Cirhinlioğlu, 2006; Akın, 2008). Bu araştırmada psikolojik iyi olma hali ölçeğinin Akın (2008) tarafından Türkçeye uyarlanan 6 alt boyut içinde yer alan 42 maddelik kısa formu kullanılmıştır. Ölçeğin orijinali altı alt boyut ve 84 maddeden oluşmaktadır. Orijinal formunda ölçeğin güvenirlik kat sayıları özerklik alt ölçeği için .86, çevresel hakimiyet alt ölçeği için .90, öz-kabul alt ölçeği için .93, diğerleri ile olumlu ilişkiler alt ölçeği için .91, yaşam amaçları alt ölçeği için .90, bireysel gelişim için .74 olarak bulunmuştur.

Ölçeğin Türkçeye adapte edilmesi 1214 üniversite öğrencisinden elde edilen verilere uygulanan açımlayıcı faktör analizinde KMO örneklem uygunluk kat sayısı .766 ve Barlett χ^2 değeri 52619,744 olarak bulunmuştur. Ölçeğin iç tutarlılık kat sayısı, Cronbach alfa iç tutarlılık güvenirlik kat sayıları ölçeğin bütünü için .93, özerklik alt ölçeği için .91, çevresel hakimiyet için .94, bireysel gelişim için .90, diğerleri ile olumlu ilişkiler

için .89, yaşam amaçları için .96, öz-kabul için .87 olarak hesaplanmıştır¹. Test tekrar test yöntemi ile dört hafta ara ile 178 öğrenciye yapılan uygulamada test-tekrar test güvenilirlik katsayıları özerklik alt ölçeği için .78, çevresel hakimiyet alt ölçeği için .95, bireysel gelişim alt ölçeği için .97, diğerleri ile olumlu ilişkiler alt ölçeği için .86, yaşam amaçları alt ölçeği için .90, öz-kabul alt ölçeği için .97 olarak hesaplanmıştır (Akın, 2012: 580-582).

Dua Tutum Ölçeği: Acuner ve Albayrak (baskıda) tarafından beşli Likert tipi olarak geliştirilen ölçek Albayrak (2013) tarafından ilk olarak kullanılmıştır. Albayrak (2013) tarafından oluşturulan 48 maddelik ön uygulama formu, çalışmanın yapılacağı grubun özelliklerini yansıtan Rize Üniversitesi'nde okuyan 417 öğrenciye uygulanmıştır. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması bu uygulamadan elde edilen verilere dayanmaktadır. Ölçek bu örneklem üzerinde uygulandıktan sonra geriye kalan 34 maddenin geçerliliği test edilmiştir. Dua Tutumu ölçeğinden alınabilecek en yüksek puan (34*5) 170 iken en düşük puan (1*34) 34'tür (Albayrak, 2013: 28). Dua Tutum Ölçeği'nin ön uygulamada .92 iken, çalışma uygulamasında güvenilirlik katsayısı .96 olarak bulunmuştur (Albayrak, 2013: 33). Ayrıca ölçeğin güvenilirliğine test yarılama yöntemi ile de bakılmıştır. Test yarılama yöntemi, testin iki eşit formundan elde edilen puanlar arasındaki korelasyona dayalı olarak testin tümü için güvenilirlik tahmininin yapılması olarak bilinir. Buna göre ölçeğin eşdeğer yarılar yöntemiyle elde edilen Sperman Brown korelasyon analizi sonuçlarına göre Alpha güvenilirlik katsayıları .94 ve .93 olarak bulunmuştur (Albayrak, 2013: 33).

Örneklem:

Araştırmanın örneklemini Cumhuriyet Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde okuyan 672 lisans öğrencisinden oluşmaktadır. Örneklem 432'si (%64,3) kız öğrenci, 240'ı (%35,7) erkek öğrencidir. Araştırmaya katılan öğrencilerin 118'i (%17,6) İlahiyat Fakültesinde, 188'i (%28) Eğitim Fakültesinde, 126'sı (%18,8) Edebiyat fakültesinde, 109'u (%16,2) İktisat Fakültesinde, 131'i (%19,5) Mühendislik Fakültesinde okumaktadır. Araş-

¹ Bu çalışmada da benzer sonuçlar bulunmuştur. Mesela, psikolojik iyi olma hali ölçeğinin genelindeki Cronbach Alfa iç güvenilirlik katsayısı .91 bulunmuştur. Dua tutumu ölçeğinin genelinde de Cronbach Alfa iç güvenilirlik katsayısı .93'tür.

tırmanın sınıf değişkeninde birinci sınıflar 92 (%13,7), ikinci sınıflar 187 (%27,8), üçüncü sınıflar 193 (%28,7), dördüncü sınıflar 200 (%29,8) öğrenciden oluşmaktadır.

Araştırmanın Varsayımları ve Sınırlılıkları:

Bu araştırmanın temel varsayımları ve sınırlılıkları şunlardır:

1. Araştırma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde okuyan lisans öğrencileri üzerinde yapılmıştır. Örnekleme oluşturan lisans öğrencilerinin anket formuna verdikleri cevaplardan elde edilen veriler ile sınırlıdır. Öğrencilerin anket formuna içtenlikle doğru cevap verdikleri var sayılmaktadır.

2. Ayrıca araştırma eğitim öğretimin devam ettiği 2013 Aralık ayında yapılmış olup bu zaman dilimi ile sınırlıdır. Söz konusu zaman dilimi uygun olduğu varsayılmıştır.

3. Araştırma, nicel yöntem ve tekniklerle sınırlıdır. Araştırmada kullanılan nicel yöntem ve teknikler örneklem üzerinde araştırma yapmaya yeterli olduğu varsayılmıştır. Araştırmanın örneklem grubu da evreni temsil etme yeterliliğine sahip olduğu varsayılmıştır.

İşlem:

Araştırma örnekleme bizzat kendi sınıf ortamlarında uygulanmıştır. Araştırmaya gönüllülük esasınca katılanlar uygulamayı tek başlarına yapmışlardır. Araştırmada elde edilen veriler SPSS 14.0 istatistik paket programında araştırmacı tarafından değerlendirilip söz konusu verilerin analizi yapılmıştır.

BULGULAR

Araştırmada elde edilen bulgulardan bu başlık altında bahsedilecektir. İlk olarak araştırmada kullanılan değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkiye bakıldığında şunlar elde edilmektedir:

Araştırmaya katılan öğrencilerin dua tutumları ile psikolojik iyi olma hali arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki görülmektedir ($r=,240$; $p<,01$). Ancak fakülte değişkeni ile psikolojik iyi olma hali arasında negatif yönlü bir ilişki vardır ($r=-,079$; $p<,05$). Dua tutumu ile sınıf, cinsiyet ve fakülte değişkenler arasında ise negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur (sırası ile $r= -.118$; $r= -.189$; $r= -.134$; $p<,01$; bkz. Tablo-1). Söz konusu değişkenler arasında neden negatif yönlü anlamlı ilişkinin çıktığı diğer tablolarda görülecektir.

Tablo-1 Değişkenler Arası Korelasyon Tablosu

| | | Cinsiyet | Sınıf | Fakülte | Dua Tutumu | Psk. İyi O.H. |
|--------------------|---|-----------|-----------|-----------|------------|---------------|
| Cinsiyet | r | 1 | | | | |
| Sınıf | r | -,021 | 1 | | | |
| Fakülte | r | ,188(**) | ,177(**) | 1 | | |
| Dua Tutumu | r | -,189(**) | -,118(**) | -,134(**) | 1 | |
| Psk. İyi Olma Hali | r | -,072 | ,037 | -,079(*) | ,240(**) | 1 |

* $p < .05$. ** $p < .01$.

Tablo-2'de sınıf değişkeni ile dua tutumu arasındaki ilişkiye bakıldığında sınıfların ortalama puanları arasındaki tek yönlü varyans analizi sonucunda (ANOVA) ilişkinin $p < .05$ düzeyinde anlamlı olduğunu görmekteyiz ($F_{(3; 672)}=3,844$). Buna göre dua tutumunda en yüksek ortalama puanı birinci sınıf öğrencileri ($X=149,337$) alırken, en düşük ortalama puanı üçüncü sınıf öğrencileri almıştır ($X=142,134$). İkinci sınıfların dua tutumu ortalama puanı (X) 142,134 iken dördüncü sınıfların ortalama dua tutumu puanları (X) 143,422 olarak elde edilmiştir. Ayrıca Tukey HSD Testi sonucunda birinci ve üçüncü sınıf öğrencilerinin aldıkları puanlar arasında da anlamlı fark çıkmıştır (bkz. Tablo-2).

Tablo-2 Dua Tutumunun Sınıf Değişkeni Açısından Karşılaştırılması (ANOVA, Tukey HSD Testi)

| Sınıflar | N | X | S | sd | F | p | Fark |
|-------------------|-----|---------|----------|----|-------|-----|------|
| a) Birinci Sınıf | 92 | 149,337 | 16,78221 | 3 | 3,844 | ,04 | a-c |
| b) İkinci Sınıf | 187 | 146,933 | 15,99045 | | | | |
| c) Üçüncü Sınıf | 193 | 142,134 | 22,28072 | | | | |
| d) Dördüncü Sınıf | 200 | 143,422 | 21,73014 | | | | |
| Toplam | 672 | 144,839 | 19,94786 | | | | |

Tablo-3'te cinsiyet değişkeni ile dua tutumu arasında yapılan t-Testi analizi sonucunda kız öğrencilerin dua tutumu erkeklerden anlamlı olarak daha yüksek çıkmıştır ($t=4,606$; $p<.05$). Kız öğrencilerin dua tutumu ortalama puanı (X) 147,431 iken erkek öğrencilerin ortalama puanı (X) 140,172'dir. Buna göre kız öğrencilerin dua etmeye daha meyilli oldukları görülmektedir (bkz. Tablo-3).

Tablo-3 Dua Tutumunun Cinsiyet Değişkeni Açısından Karşılaştırılması

| Cinsiyet | N | X | S | t | sd | p |
|----------|-----|---------|--------|-------|----------|------|
| Kadın | 432 | 147,431 | 15,964 | 4,606 | 2 670 | ,001 |
| Erkek | 240 | 140,172 | 21,320 | | | |

Tablo-4'teki cinsiyet değişkeni ile psikolojik iyi olma hali arasında yapılan t-Testi sonuçlarına göre kız öğrencilerin ortalama puanları (X) 207,051 iken, erkek öğrencilerin ortalama puanı (X) 203'tür. Kız öğrenciler psikolojik iyi olma halinden daha yüksek puan almış olsa da erkek öğrencilerin ortalama puanları arasında anlamlı fark bulunmamıştır ($t=1,832$; $p<.05$; bkz. Tablo-4).

Tablo-4 Psikolojik İyi Olma Hali Cinsiyet Değişkeni Açısından Karşılaştırılması (t-Testi)

| | Cinsiyet | N | X | S | t | sd | p |
|----------|----------|-----|---------|--------|-------|----------|------|
| P.İ.O.H. | Kadın | 432 | 207,051 | 26,096 | 1,832 | 2 670 | ,068 |
| | Erkek | 240 | 203,00 | 28,196 | | | |

Tablo-4'te Fakültelerin dua tutumları açısından tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları verilmektedir. Buna göre en yüksek ortalama puanı İlahiyat Fakültesi öğrencileri almıştır ($X=149,122$). Sonra ikinci yüksek puanı Eğitim Fakültesi öğrencileri ($X=145,590$) elde etmiştir. Daha sonra sırası ile Edebiyat Fakültesi öğrencileri ($X=144,841$), İktisat Fakültesi öğrencileri ($X=143,389$) ve son olarak en düşük ortalama puanı ($X=141,106$) Mühendislik Fakültesi öğrencileri almıştır. Tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda fakültelerin dua tutumu ortalama puanları arasında $p<.05$ düzeyinde anlamlılığın olduğu görülmektedir ($F_{(4;672)}=3,245$). İlahiyat Fakültesi öğrencilerin dua tutumu ortalama puanları ile Mühendislik Fakültesi öğrencilerin dua tutumu ortalama puanları arasında Tukey HSD Testi sonucu fark ortaya çıkmıştır (bkz. Tablo-4).

Tablo-4 Fakülte Değişkenin Dua Tutumu Açısından Karşılaştırılması (ANOVA, Tukey HSD Testi).

| Fakülteler | N | X | S | sd | F | p | Fark |
|----------------|-----|---------|--------|----|-------|------|------|
| a) İlahiyat | 118 | 149,122 | 11,471 | 4 | 3,245 | ,012 | a-e |
| b) Eğitim | 188 | 145,590 | 19,343 | | | | |
| c)Edebiyat | 126 | 144,841 | 19,535 | | | | |
| d) İktisat | 109 | 143,389 | 16,591 | | | | |
| e) Mühendislik | 131 | 141,106 | 21,390 | | | | |
| Toplam | 672 | 144,839 | 18,377 | | | | |

Araştırmanın amaçları doğrultusunda, cinsiyet açısından dua tutumunun psikolojik iyi olma halini yordayıp yordamadığını saptamak amacıyla basit regresyon analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda elde edilen bulgular Tablo-5'te verilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini yaklaşık olarak %7 oranında açıkladığı, diğer bir deyişle kız öğrencilerde psikolojik iyi olma hali yaklaşık %7 oranında dua tutumuna bağlı olarak şekillendiği bulunmuştur ($R^2=.068$; $\Delta R^2=.066$; $p<.05$). Erkek öğrencilerin ise dua tutumları psikolojik iyi olma halini yaklaşık olarak %4 oranında açıkladığı, diğer bir deyişle erkek öğrencilerde psikolojik iyi olma hali yaklaşık olarak %4 oranında dua tutumuna bağlı olarak şekillendiği görülmüştür ($R^2=.039$; $\Delta R^2=.035$).

Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin F Testi sonuçlarına göre kız öğrencilerin dua tutumu ($F_{(1;430)}=31,476$; $p<.05$) ile erkeklerin dua

tutumu ($F_{(1; 238)}=9,637$; $p<,05$) psikolojik iyi olma hali üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu belirlenmiştir (bkz. Tablo-5).

Tablo-5 Kadın ve Erkekler Açısından Dua Tutumunun Psikolojik İyi Olma Halini Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi

| Yordayan Değişken | Cinsiyet | B | S | R | R ² | ΔR^2 | F | p |
|-------------------|----------|-----------------|----------------|------|----------------|--------------|--------|-------|
| Dua Tutumu | Kadın | 144,110 ,427 | 11,284 ,076 | ,261 | ,068 | ,066 | 31,476 | ,001* |
| | Erkek | 166,430 ,261 | 11,915 ,084 | ,197 | ,039 | ,035 | 9,637 | ,002* |

* $p<,05$

TARTIŞMA ve YORUM

Araştırmanın bu bölümünde elde edilen bulguların ne anlama geldiği bilimsel yazın dikkate alınarak tartışılacak ve yorumlarda bulunulacaktır. İlk olarak sınıf değişkeni ile dua tutumu arasındaki ilişkiye bakıldığında birinci sınıfların dua tutumu diğer sınıflardan anlamlı olarak yüksek çıkmış ve sınıflar arasındaki Tukey HSD Testi sonucu ortaya çıkan fark ise sadece birinci ve üçüncü sınıfların dua tutumu puanlarında bulunmuştur (bkz. Tablo-1). Bu bulgu gerek yurt içindeki gerekse yurt dışındaki birtakım bilimsel yazınla uyumludur. Çünkü çalışmalar göstermiştir ki, birinci sınıf öğrencilerinin dini tutumları diğer üst sınıf öğrencilerin dini tutumlarından yüksektir (bkz. Çapcıoğlu, 2008; Seyhan, 2013; Yapıcı ve Zengin, 2003; Feldman, 1969; akt. Spilka vd., 2003). Brown (1994) dua etmenin çoğu kez inancın özü olarak görüldüğünü dile getirdiğini düşündüğümüzde dua etme dini tutum veya inançla yakından ilişkilidir denilebilir. Ayrıca araştırmanın girişinde bahsedildiği üzere, birçok çalışmada din ile ilişkili olan bütün aktiviteler arasında belirgin bir şekilde dinî kavramlarla yakın ilişki içinde olan "dua" kavramı bulunduğu için öğrencilerin dini tutumları üniversite birinci sınıfta yüksek olabileceği gibi dua tutumları da yüksek olabilir.

Sınıf düzeyleri arttıkça dua tutumunda bir azalmadan bahsedilebilir. Ayrıca sınıf ile dua tutum arasındaki ortalama puanlarda anlamlı ilişkinin görülmesi ve birinci sınıfların en yüksek dua tutumuna sahip olmaları, üniversite eğitim ve ortamının ilerleyen yıllarda, öğrencilerin

dini tutumlarında azalma oluşturabileceği gibi dua tutumlarında da aynı durum olabilir. Ancak araştırmada dördüncü sınıf öğrencilerinin yerine üçüncü sınıf öğrencilerinin dua tutumunun en az düzeyde olması, belki öğrencilerin dördüncü sınıfta fakülteyi bitirme telaşı, iş, yaşam, gelecek vb. kaygılarının artması gibi değişik etkenler öğrencilerin duaya olan ihtiyaçlarını son sınıfta artırıyor olmasına da işaret edebilir.

Cinsiyet değişkeni ile dua tutumu arasındaki ilişkiye bakıldığında kız öğrencilerin dua tutumu erkek öğrencilerin dua tutumundan anlamlı olarak daha yüksek çıkmıştır (bkz. Tablo- 3). Birçok çalışmada kadınların daha dindar olduğu görüldüğünden, bu araştırmada da kız öğrencilerin dua tutumunun daha yüksek bulunması bilimsel yazınla paralellik arz etmektedir denilebilir. Batıda yapılan araştırmalara göre, kadınlar sadece dindarlıkta değil dua etmede, ibadet haneye gitmede, kutsal kitap okumada veya dini yönelimlerde erkeklerden daha yüksek ortalama puanlar almışlardır (bkz. Cornwall, 1989; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997; De Vaus ve McAllister, 1987; Davis ve Smith, 1991; Donahue, 1985; Gallup Report, 1987; Gallup ve Lindsay, 1999; Maltby ve Day, 2004; Wright, Frost ve Wisecarver, 1993; Wuthnow, 1988; akt. Cirhinlioğlu ve Ok, 2011).

Yurt içinde yapılan bazı çalışmalarda da kadınların dini tutumları veya dindarlıkları erkeklerden daha yüksek bulunmuştur (bkz. Kayıklık, 2003: 13–146; Yapıcı 2006; Kimter, 2008: 189; Ayten, 2008: 119; Çapcıoğlu, 2008; Abuzer, 2010; Cirhinlioğlu ve Ok, 2011; Seyhan, 2013). Ayrıca kadınların dua tutumlarının da yüksek olduğunu gösteren yurt içinde bazı araştırmalar vardır (Albayrak, 2013; Koç, 2004). Kadınların neden daha dindar veya neden daha çok dua etmeye meyilli olduğuna dair birçok yorum yapılabilir. Örneğin kadınlar daha duygusal bir yapıya sahip oldukları için Tanrı'ya daha kolaylıkla bağlılık gösterir ve bu bağlılıklarını dua ve ibadetle yansıtabilirler (Albayrak, 2013: 110; Schwarz, 1971; Tarhan, 2005). Bütün bu yorumlar hakkında şu husus dile getirilebilir: "Cinsiyet, bireyin en basitten en karmaşık eylemlerine kadar önemli rol almakla beraber (Lupton, 2002: 158), sadece biyolojik bir özellik değil aynı zaman da sosyal olguların da bir yansımasıdır (Ayten, 2008: 115). Bu açıdan kadınların neden daha dindar veya dini tutumlarının daha yüksek olduğunu açıklayan yorumlar, kadınların dua tutumunda neden daha yüksek puanlara sahip olduklarını da açıklayabilir.

Cinsiyet değişkeni ile psikolojik iyi olma halinin karşılaştırmasında erkek ve kız öğrencilerin aldıkları puanlar arasında anlamlı fark çıkmamıştır. Cinsiyet ile psikolojik iyi olma hali arasındaki bu durum, önceki çalışmalarda da benzer sonuçlar vermiştir. Bazı çalışmalarda kadınlar, psikolojik iyi olma halinin bazı alt boyutlarında daha yüksek ortalama puanlar alarak anlamlı fark oluştursalar da psikolojik iyi olmanın genelinde cinsiyet açısından fark bulunmamıştır (bkz. Cenkseven, 2004: 162; Cirhinlioğlu, 2006; Cooper, vd., 1995; Ryff, 1989; Ryff, 1995; Ryff vd., 1994; Seyhan, 2013). Cinsiyet açısından psikolojik iyi olma halinde anlamlı farkın çıkmaması üniversite ortamına bağlanabilir. Çünkü üniversite ortamı ve eğitimi öğrencilerin yaşamlarını ve iyi olma hallerini aynı derecede etkileyebilir. Mesela, üniversite öğretimdeki ders ve sınav stresleri veya üniversite sonrası hayat hakkındaki kaygı ve düşünceler hem kız hem erkek öğrencileri aynı derecede etkileyebilir. Bu yüzden cinsiyet ile psikolojik iyi olma hali arasında anlamlı fark çıkmamış olabilir.

Fakülteler ile dua tutumu arasındaki ilişkide fakültelerin puanları arasında anlamlılığın görülmesi ve en yüksek ortalama puanı İlahiyat Fakültesinin öğrencilerinin alması beklenen bir sonuçtur. Çünkü birçok çalışmada dini tutumu yüksek çıkan (bkz. Yıldız, 2006; Şahin, 1999; Hayta, 2002) İlahiyat Fakültesinin öğrencilerinin dua tutumlarının da yüksek olması beklenen bir durumdur. İlahiyatta alınan eğitim ve öğretimin öğrencilerin dini tutumlarına katkı yapabileceği gibi dua tutumlarına da katkısı olabilir. Albayrak'a (2013) göre de dua tutumunun İlahiyat öğrencileri açısından böyle çıkması doğaldır. İlahiyat ve diğer fakülteler arasında amaç, hedef ve öğretim malzemesi açısından farklılıkların olduğu kabul edilirse dua tutumu İlahiyattaki öğrencilerde yüksek bulunması normaldir. Ayrıca İlahiyat eğitimin yanı sıra İlahiyattaki öğrencilerin aile hayatlarında veya yetiştikleri sosyal ortamda dinin merkezi bir konumda olduğu düşünülürse dua tutumları da diğer fakültelerde okuyan öğrencilerden yüksek çıkabilir (Albayrak, 2013: 106). Koç'un (2004) yaptığı araştırmaya göre de ortaöğretimde mesleki din eğitimi alan (İHL'li) ergenler tarafından yapılan dua ve ibadetler, söz konusu eğitimi almayan ergenlere göre daha düzenli ve devamlıdır.

Araştırmanın en önemli bulgusu kız ve erkek öğrencilerin kendilerine ait dua tutumlarının psikolojik iyi olma halini yordayıp yordamadığını ortaya koymaktır. Bunun için yapılan basit regresyon analizi sonu-

cuna göre hem kız hem erkek öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini yordamaktadır. Ancak kız öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halindeki değişimin sadece %7'sini açıklarken erkekler öğrencilerde bu durum %4'tür. Bu oranlar normalde düşük bir seviyedir. Buna göre öğrencilerin kendilerinin iyi olma hallerini geliştirmede veya korumada öncelikli olarak duayı kullandıkları söylenemez. Duadan çok daha farklı etmenler üniversite öğrencilerinde psikolojik iyi olma halini yordayabilir. Ancak bu istatistiksel analizde anlamlı ilişkinin çıkması öğrencilerde duanın psikolojik iyi olma haline az da olsa bir katkısının olabileceği anlamına gelir. Özellikle erkek öğrencilere göre, kız öğrencilerin daha çok dua ettikleri düşünüldüğünde (bkz. Tablo-3), erkeklerden ziyade, kızların psikolojik iyi olma halindeki değişimin açıklamasındaki (%7) oranın daha fazla olması beklenen bir durumdur.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: "Yapılan regresyon analizinde anlamlılık görüldüğü halde neden kız ve erkek öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini düşük bir seviyede yordamaktadır?" Bu sorunun muhtemel cevabı, araştırmada kullanılan dua tutumu ölçeğinde öğrencilere yöneltilen maddeler arasında duanın amaçlılık ve sıklık ile ilgili ifadeleri daha çok yer almaktadır. Batıdaki bazı çalışmalarda olduğu gibi meditasyonel şeklindeki duanın iyi olmayı yordadığı ancak ritüel şeklindeki duaların ise iyilik hali ile negatif ilişkili olduğu görülmüştür (Cullough ve Larson, 1999; akt. Cirhinlioğlu, 2010). Bu araştırmada ise meditasyonel şeklindeki duaya ilişkin maddelerin fazla yer almaması böyle bir sonucu ortaya çıkarmış olabilir. Ayrıca birçok çalışmada üniversite çağına yani yetişkinliğin ilk dönemlerinin insan hayatında "en az dindar olunan safha" olduğu düşünülürse (bkz. Özbaydar, 1970: 17; Hökelekli, 2008: 282; Taplamacioğlu, 1962; Certel, 2003: 176) bu araştırmada üniversite öğrencilerinin dua tutumlarının da en az seviyede psikolojik iyi olma halini yordaması normaldir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkilerin üniversite öğrencileri örneklemini bağlamında incelenmiştir. Bu araştırmanın amaçları arasında, üniversite öğrencilerinin dua tutumlarını ve psikolojik iyi olma hallerini cinsiyet, fakülte, sınıf gibi değişkenlerle ilişkilerini ortaya çıkarmak ve hem kız hem erkek öğrencilerin dua tutumlarının psi-

kolojik iyi olma halini yordayıp yordamadığını tespit etmek yer almaktadır. Araştırmaya Sivas Cumhuriyet Üniversitesinin (İlahiyat, Eğitim, Edebiyat, İ.İ.B.F. ve Mühendislik gibi) çeşitli fakültelerinde okuyan 672 üniversite öğrencisi katılmıştır. Araştırmada ölçme araçları, Albayrak (2013) tarafından geliştirilen Dua Tutum Ölçeği ve Ryff'ın geliştirdiği, Akın (2008) tarafından Türkçeye kazandırılan Psikolojik İyi Olma Hali Ölçeği kullanılmıştır.

Araştırmanın yöntem kısmında oluşturulan denenceler test edilmiş ve çoğunlukla desteklenmiştir. Araştırmanın bulgular kısmında ilk olarak tüm değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkinin yönüne bakmak için korelasyon tablosu oluşturulmuştur. Bu korelasyon tablosunda dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasında pozitif ilişki bulunmuştur. Yani *öğrencilerin dua tutumu arttıkça psikolojik iyi olma hali de artmaktadır*. Değişkenlerin kendi aralarındaki ilişkilerinin yönünü ortaya koyduktan sonra demografik değişkenler ile dua tutumu ve psikolojik iyi olma hali arasında t-Testi, ANOVA gibi çeşitli analizler yapılmıştır (bkz. Tablo-2; Tablo-3 ve Tablo-4).

Buna göre sınıf değişkeni ile dua tutumu arasındaki ilişkiye bakıldığında birinci sınıf öğrencilerinin dua tutumu diğer sınıf öğrencilerinden daha yüksek ve tüm sınıfların ortalama puanları arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. En düşük dua tutumuna ise üçüncü sınıf öğrencileri sahip olmuşlardır. Tukey HSD Testi sonucunda ise birinci sınıf ile üçüncü sınıf öğrencileri arasında fark çıkmıştır. Dördüncü sınıflar ile birinci sınıflar arasında farkın çıkmaması son sınıftaki öğrencilerin çeşitli kaygılardan dolayı duaya, üçüncü sınıflardan daha çok yönelebileceklerini düşündürmektedir. Ancak üniversite ortamı ve eğitimi öğrencilerin dini tutumlarında azaltıcı rol oynayabileceği gibi dua tutumlarında da azaltıcı etki yapabilir. Bu yüzden üniversite birinci sınıfa gelen öğrencinin dua tutumu son sınıflara doğru azalabilir. Son sınıfta ortaya çıkan çeşitli kaygılar son sınıf öğrencilerini duaya tekrar yöneltse de bu durum birinci sınıftaki kadar olmayabilir. Kısacası, *üniversite birinci sınıfa gelen öğrencilerin dua tutumları çeşitli nedenlerden dolayı son sınıflara doğru azalmaktadır*.

Araştırmada kız öğrencilerin dua tutumları erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bu durum bilimsel yazında kadınların dua ve dini tutumlarının daha yüksek olduğunu gösteren birçok araştırmaya benzerlik arz etmektedir. Dini tutumla aynı konumda görülen

dua tutumunun kız öğrencilerde daha yüksek olması, araştırmada bu konuda oluşturulan hipotezi desteklemiştir. Ancak cinsiyet değişkeni açısından psikolojik iyi olma haline bakıldığında kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı fark çıkmamıştır. Kız öğrencilerin psikolojik iyi olma hali ortalama puanları erkeklere göre daha yüksek olsa da anlamlı farkın olmaması, üniversite eğitim ve ortamının kız ve erkek öğrencileri aynı derecede etkileyebileceğini düşündürmektedir. Ayrıca *üniversite döneminde ve sonrasında ortaya çıkan hayat hakkındaki kaygılar ve hayatın diğer stres verici olayları tüm öğrencileri etkileyebileceği ön görülürse, cinsiyet açısından psikolojik iyi olma halinde anlamlı farkın ortaya çıkmaması makul görülebilir.*

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri de kız ve erkek öğrencilerin dua tutumlarının onların psikolojik iyi olma hallerini yordamasıdır. Basit regresyon analizine göre kız ve erkek öğrencilerin dua tutumları ile psikolojik iyi olma hali arasında anlamlılığın görülmesiyle birlikte *hem kız hem erkek öğrencilerin dua tutumları psikolojik iyi olma halini daha düşük seviyede yordamakta olduğu görülmüştür* (bkz. Tablo-5). Bu durum araştırmada kullanılan dua tutum ölçeğinin bazı maddelerinin yapısından kaynaklanabileceği gibi üniversite öğrencilerinin yetişkinlik dönemindeki dini eğilimlerin genel olarak azalmasından da kaynaklanabilir.

Bu sonuçlara göre bu konu hakkında yapılacak sonraki araştırmalara yönelik çeşitli öneriler verilebilir. Bu araştırma nicel bir araştırma çeşidi olduğu için öğrencilerin psikolojik iyi olma halini anlamaya yönelik daha farklı etmenleri incelemek için nitel araştırmaya başvurulabilir. Yurt içinde yapılan psikolojik iyi olma hali çalışmalarının çoğunluğu nicel yöntemlere dayanmaktadır. Üniversite öğrencileri üzerinde cinsiyet, sınıf ve fakülte vb. değişkenleri açısından hem dua hem psikolojik iyi olma halinin neden farklılaştığını derinlemesine anlamak için nitel çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yönde yapılacak nitel çalışmalar nicel çalışmaların yorumlarını destekleyebilir. Ayrıca dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler sadece üniversite gençliği üzerinde değil tüm yaş evrelerini kapsayacak şekilde genişletilebilirse bu çalışmanın sonuçları yapılacak çalışmalarla karşılaştırılabilir. Farklı yaş evreleri ile yapılan dua ve psikolojik iyi olma hali araştırmalarının sonuçları, bu araştırmanın sonuçları ile paralellik arz ederse, *"öğrencilerin dua tutumunun psikolojik iyi olma halini daha düşük seviyede yordamasının nedeni olarak*

ilk yetişkinlikte dini tutumun düşük olmasına bağlı olduğu yorumunu daha da güçlendirebilir.

Kaynakça

Abuzer, C. (2010). **Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı**, İstanbul: İpek Yayınevi.

Akın, A. (2008). **Psikolojide ve Eğitimde Kullanılan Güncel Ölçme Araçları**, (ed. Ahmet Akın), Ankara: Nobel Yayınları.

Albayrak, A. (2007). "Dindarlık Tipleri Açısından Dua Formları". **Marife Dergisi**, 7(2), 189-201.

Albayrak, A. (2013). **Gençlerde Dua Psikolojisi (Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları)**, İstanbul: Düşünce Kitapevi Yayınları.

Ayten, A. (2008), **Pro-Sosyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü**, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Ün. SOSBE.

Baldree, K. S., Murpy, S. P. ve Powers, M. J. (1982). "Stress Identification and Coping Patterns In Patients on Hemodialysis". **Nursing Research**, 31, 107-112.

Beit-Hallahmi, B., ve Argyle, M. (1997). **The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience**, London: Routledge.

Bennett, T., Deluca, D. A. ve Allen, R. W. (1995). "Prayer in Religious and Social Perspective: A Study of A Seminary Sample". **Paper Presented at the Annual Meeting of the American Psychological Association** Washington, DC.

Bergin, A.E. (1983), "Religiosity and Humanistic Values", **Journal of Consulting and Clinical Psychology**, 48, 95-105.

Brown, R.J. (1994). **The Human Side of Prayer**. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

Byrd, R. (1988). "Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in A Coronary Care Unit Population". **Southern Medical Journal**, 81, 826-829.

Carrel, A. (1961). **Dua**, (çev. M. Alper Yüçetürk), İstanbul: Yağmur Yayınevi.

Cenkseven, F. (2004), **Üniversite Öğrencilerinde Psikolojik İyi Olmanın Yordayıcılarının İncelenmesi**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana: Çukurova Üniversitesi SOSBE.

- Certel, H. (2003), **Din Psikolojisi**, Ankara: Andaç Yayınları.
- Cevizci A. (2002), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Chistopher, J. C. (1999). "Situating Psychological Well-Being: Exploring Cultural Roots of Its Theory and Research", **Journal of Counseling and Development**, 77(2),141-152.
- Cirhinlioğlu F. G. ve Ok Ü. (2011), "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?" **Zeitschrift für Die Welt der Türken**, 3 (1), 121–141.
- Cirhinlioğlu, F.G. (2006). **Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SOSBE.
- Coan, R. W. (1974). **The Optimal Personality**. New York: Columbia University Press.
- Collip, P. (1969). "The Efficacy of Prayer: A Double-Blind Clinical Trial". **Medical Times**, 97, 201-204.
- Cooper, H., Okamura, L., McNeil, P. (1995). "Situation and Personality Correlates of Psychological Well-Being: Social Activity and Personality Control", **Journal of Research in Personality**, 29, 395-417.
- Cornwall, M. (1989). **Faith Development of Men and Women Over tje Life Span**. (edt. S. Bahr ve E. Peterson), Aging and the Family. Lexington Mass: Lexington Boks.
- Davis, J. A., ve Smith, T. W. (1991). **General Social Surveys, 1972-1990**. Chicago: National Opinion Research Center.
- De Vaus, D., ve McAllister, I. (1987). "Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory". **American Sociological Review**, 52, 472-481.
- Deci, E. L. ve Ryan, R. M. (2008). "Hedonia, Eudaimonia, And Well-Being: An Introduction", **Journal of Happiness Studies**. 9, 1-11.
- Diener ve Seligman, (2002). "Very Happy People". **Psychological Science**, 13, 81-84.
- Diener, E.(1984). "Subjective Well-being". **Psychological Bulletin**. 95(3), 542-575.
- Donahue, M. J. (1985). "Intrinsic an Extrinsic Religiousness: The Empirical Research". **Journal for the Scientific Study of Religion**, 24, 418-432.

Ekşioğlu, H. (2011), **İnanç veya Dünya Görüşüne Sahip Olma Tarzı ile Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Yük. Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Ün. SOSBE.

Ellison, C.G. (1991), "Religious Involment and Subjective Well-Being", **Journal of Health and Social Behavior**, 32, 80-99.

Erdoğruca Korkmaz, N. (2012). **Bağlanma, İnsan-Allah İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: SOSBE.

Feldman, K. A. (1969). "Change and Stability of Religious Orientations During Colege: Part I, Freshman-Senior Comparions", **Review of Religious Research**, 11, 40-60.

Foster, R. J. (2003). **Prayer: Finding the Heart's Trurth**. San Francisco: Harper.

Fragar, R. (2011). **Kalp, Nefs ve Ruh -Tekamül, Denge ve Uyumun Sufice Psikolojisi-**, (çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Gelenek Yayınevi.

Gallup Report. (1987). **Political, Social, and Economic Trends**, Princeton, NJ: Gallup Report.

Gallup, G., ve Lindsay, D. M. (1999). **Surveying the Religious Landscape**. Harrisburg, Pennsylvania: Morehouse Publishing.

Gibson, R. C. (1983). "Blacks at Middle and Late Life: Resources and Coping", **Annals of The American Academy of Political and Social Science**, 464, 79-90.

Gruner, L. (1985). "The Correlation of Private, Religious Devotional Practices and Marital Adjustment". **Journal of Comparative Familiy Studies**, 16, 47-59.

Hackney, C. H. ve Sanders, G. S. (2003). "Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies". **Journal for the Scientific Study of Religion**, 29, 43-55.

Harkness, G. (1948). **Prayer and the Common Life**. New York: Abingdon-Cokesbury.

Hayta, A. (2002), "İbadetler ve Ruh Sağlığı", H.Hökelekli (ed.), **Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi**, 117-152, Ankara: Ankara Okulu Yayıncılık.

Horozcu, Ü. (2010). **Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Du- aları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Ün. SOSBE.

Hökelekli, H. (2008). **Din Psikolojisi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Idler, E.L. (1987), "Religious Involment and the Health of The Elderly: Some Gyphotesis and An Initial Test". **Social Forces**, 66(1), 226–238.

İbn Manzur, C. Muhammed b. Mükerrrem. (1996). **Lisan'ül Arab**, (nşr. Muhammed A.Vehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

İmam Nevevi, Ebu Zekeriya. (2011). *Kitab-u Ezkar*, (çev.

James, W. (1902). **Varieties of Religious Experience**. New York: Longmans, Green.

Janssen, J., de Hart, J. & den Draak, C. (1990). **Praying as Individualized Ritual**. In H-G. Heimbrock & H.B. Boudewwijnse (Eds.), *Current Studies on Rituals: Perspective for The Psychology of Religion*, 71-82. Amsterdam: Rodopi.

Joyce, C. R. B. ve Weldon, R. M. C. (1965). "The Objective Efficacy of Prayer, A Doble-Bilind Clinical Trial". **Journal of Chronic Disease**, 18, 367-377.

Karaca, F. (1999). "Dilimizde Dini İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14, 227-243.

Kayıklık, H. (2001). "Kuran'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme". **Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1(1), 135-160.

Kayıklık, H. (2003), **Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler**, Adana: Baki Kitabevi.

Kimter, N. (2008), **Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Ün. SOSBE.

Koç. M. (2003). "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik BİR Yaklaşım". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7(1), 373-397.

Koç. M. (2004). "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması". **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3(6), 147-178.

Koenig, H. G., George, L. K., ve Siegler, I. (1988). "The Use of Religion and Other Emotion Regulating Coping Strategies Among Older Adults". **The Gerontologist**, 28, 3003-310.

Koenig, H. G. (2004). "Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice". **Southern medical journal**, 97 (12), 1194-1200.

Köylü, M., (2010). "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", **On Dokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28, 5-36.

Kutsal Kitap Dizini. (2004). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi. Larid, S. P. (1991). **A Preliminary Investigation Into the Role of Prayer As a Coping Technique for Adult Patients With Arthritis**. (Unpublished Doctoral Dissertation), University of Kansas, Lawrence, KS.

Larson, D. B., Sherrill, K. A., Lyons, J. S., Craigie, F. C., Thielman, S. B., Greenwold, M. A. ve Larson, S. S. (1992). "Associations Between Dimensions of Religious Commitment and Mental Health Reported in the American Journal of Psychiatry and Archive of General Psychiatry". **The American Journal of Psychiatry**, 149 (4), 557-559.

Lupton, D. (2002), **Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme**, (çev. M. Cemal Hazırlayan), İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.

Maltby, J., ve Day, L. (2004). "Should Never the Twain Meet? Integrating Models of Religious Personality and Religious Mental Health". **Personality and Individual Differences**, 36(6), 1275-1290.

Manfredi, C. ve Pickett, M. (1987). "Perceived Stressful Situations and Coping Strategies Utilized by the Elderly". **Journal of Community Mental Health Nursing**, 4, 99-110.

Meadow, M. J. ve Kahoe, R. D. (1984). **Psychology of Religion: Religion In Individual Lives**. New York: Harper and Roe.

Mu'cemul-Vasit. (1972). (Tahric: İbrahim Enis, Abdulhalim Muntassır, Atiyye es-Sarrıci). Kahire: Dar'ul Mearif.

Özbaydar, B. (1970), **Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma**, İstanbul: Baha Matbaası.

Paker, G. B. ve Brown, L. B. (1986). "Coping Behaviors That Mediate Between Life Events and Depression". **Archives of General Psychiatry**, 39, 1386-1391.

Paloutzian R. F. ve Park, L. C. (2005). **Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality**, New York: Guilford Publications.

Pazarlı, O. (1972). **Din Psikolojisi**, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Poloma, M. M. ve Gallup, G. H. (1991). **Varieties of Prayer: A Survey Report**. Philadelphia, Pa: Trinity Press International.

Poloma, M. M. ve Pendleton, B. F. (1989). "Exploring Types of Prayer and Quality of Life: A Research Note". **Review of Religious Research**, 31, 46-53.

Puglisi, M. (1929). **Prayer**. New York: Macmillan.

Ryff, C. D. (1989). "Beyond Ponce de Leon and Life Satisfaction: New Directions In Quets of Successful Aging". **International Journal of Aging and Human Development**, 12, 35-45.

Ryff, C. D. (1995). "Psychological Well-Being In Adult Life". **Current Directions In Psychological Science**, 4(4), 99-104.

Saudia, T. L., Kinney, M. R. Brown, K. C. ve Young-Ward, L. (1991). "Health Locus of Control and Helpfulness of Prayer". **Heart and Lung**, 20, 60-65.

Schwarz, O. (1971). **Cinsiyet Psikolojisi**, (çev. Halis Özgü), İstanbul: Özgü Yay.

Seligman, M. ve Chickzentmihalyi, M. (2000). "Positive Psychology: An Introduction", **American Psychologist**, 55, 5-14.

Seyhan, B. Y. (2013). **Üniversite Öğrencilerinin İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SOSBE.

Shaw, R. J. (1992). "Coping Effectiveness In Nursing Home Residents". **Journal of Aging and Health**, 4, 551-563.

Shuler, P. A., Gelberg, L. ve Brown, M. (1994). "The Effects of Spiritual/religious Practices on Psychological Well-Being Among Inner City Homeless Women". **Nurse Practitioner Forum**, 5, 106-113.

Spilka, B. (2013). **Dini Pratik, Ritüel ve Dua**, (çev. Ö. Çetin; Din ve Maneviyat Psikolojisi, ed. İ. Çapcıoğlu ve A. Ayten), Ankara: Phoenix Yayınları.

Spilka, B., R. Hood, R. W., Hunsberger, B. ve Gorsuch, R. L. (2003). **The Psychology of Religion: An Empirical Approach**, (Third Edition). New York: Guildford Press.

Sutton, T. D. ve Murphy, S. P. (1989). "Stressors and Patterns of Coping in Renal Transplant Patients". **Nursing Research**, 38, 46-49.

Şahin, A. (1999), **İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı**

Bir Araştırma (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Ün. SOSBE.

Taplamacıoğlu, M. (1962), "Yaşlılara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10, 141-151.

Tarhan, N. (2005). **Kadın Psikolojisi**, İstanbul: Nesil Yay.

Timur, S. M. (2008). **Boşanma Sürecinde Olan ve Olmayan Evli Bireylerin İyi Oluş Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Eğt. Bil. Enst.

Tirmizi, Ebu İsa, (1992). **Sünen-i Tirmizi**, İstanbul: Çağrı Yay.

Topçu, N. (1997). **Dua, Varolmak**. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2005). **Türkçe Sözlük**. Ankara: Ankara Sanat Okulu Matbaası.

Worthington, E. L., Kurusu, T. A., McCullough, M. E. ve Sandage, S. J. (1996). "Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10 years Review and Research Prospectus". **Psychological Bulletin**, 119, 448-487.

Wright, L., Frost, C., ve Wisecarver, S. (1993). "Church Attendance, Meaningfulness of Religion and Depressive Symptomatology Among Adolescents". **Journal of Youth and Adolescence**, 22, 559-568.

Wuthnow, R. (1988). **The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World II**. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yapıcı, A. (2005). "Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualar Yansıyan Sorunlar". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5(2), 57-93.

Yapıcı, A. (2006), "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Etkisini Hissetme Düzeyi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6, 65-115.

Yapıcı, A. ve Zengin, Z.S. (2003), "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psikososyal Uyumları Arasındaki İlişki" Adana: **Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3(2), 65-127.

Yıldız, M. (2006), **Ölüm Kaygısı ve Dindarlık**, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayıncılık.

MANTIKÇI ÖMER FEYZİ TOKADÎ VE DÜRRÜ'N-NÂCÎ İSİMLİ ESERİ*

Kamil KÖMÜRCÜ**

Özet

Ömer Feyzi Tokadî (1801-1849) yazmış olduğu bir mantık kitabı ile tanınmıştır. Onun eserinin adı "ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İşagoci"dır. Bu kitap, adından da anlaşılacağı üzere "İşagoci" isimli eser üzerine Arapça olarak yazılmıştır. *İşagoci*, Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 1265) mantık kitabının adıdır. İslam düşünce geleneğinde mantık öğretiminde *İşagoci* ve onun üzerine yazılan şerhler önemli bir yere sahiptir. Tokadî de *İşagoci*'ye bir şerh yazmış ve onu 'Dürrü'n-Nâcî' olarak isimlendirmiştir. Bu kitap, Osmanlı dönemindeki mantık öğretiminde esas alınan önemli eserlerden biri olmuştur.

Bu çalışmadaki amacımız, söz konusu mantık eserinden hareketle Ömer Feyzi Tokadî'nin mantığa ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla da olsa bilim ve kültür dünyasına tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ömer Feyzi Tokadî, ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İşagoci, Mantık, Ebherî, İşagoci

Logician Omar Feyzi Tokadî and His Book Which Name is *Dürrü'n-Nâcî*

Abstract

Ömer Feyzi Tokadî was known with a logic book that he wrote. His book's name is "ed-Durru'n-Nâcî ala Metni Isagoci". As its name indicates, this book is written on "İşagoci" in Arabic. *İşagoci* is the name of a famous book of Esîrüddin al-Ebherî (d. 1265). *İşagoci* and his commentaries has an important place in the teaching of logic in the

* Bu makale, 1-3 Kasım, 2012 Tokat'ta düzenlenen Ulusal Tokat Sempozyumu'nda "Tokatlı Bir Mantıkçı Ömer Feyzi Tokadî ve Önemli Bir Eseri" başlığıyla sunulmuş olan tebliğin bir takım küçük değişiklikler yapılarak gözden geçirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

tradition of Islamic thought. Tokâdî wrote also a commentary on *Isagoci* and called it *Dürri'n-Nâcî*. This book has been one of the important works in teaching of logic in the Ottoman period.

Our aim in this study is to introduce Ömer Feyzi Tokadî's views on logic with based on *Dürri'n-Nâcî* to world of science and culture.

Key Words: Ömer Feyzi Tokadî, ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni Isagoci, Logic, Ebherî, Isagoci

1. Ömer Feyzi Tokadî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı, Seyyid Ömer Feyzi b. Salih Tokadî'dir.¹ İsmi adeta *ed-Dürri'n-Nâcî* isimli eseriyle özdeşleşmiştir. Ömer Feyzi Tokadî'nin hayatına dair kaynaklarda fazla bilgi mevcut değildir. Kesin olmamakla birlikte miladi 1801-1849 (h. 1216-1263) yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir.² Özellikle ölüm tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı tarihler yer almaktadır.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde Tokadî hakkında şu bilgilere yer vermiştir: "Ulemayı muteahhirinden bir zat olup Tokatlıdır. 1265 tarihinde memleketinde irtihal eyledi. Eserlerinin en meşhuru olan *Dürri'n-Nâcî*³ ismindeki (kitabı) talebeler arasında mütedavil olan matbu *İsagoci* şerhidir. Diğer eserleri; *Haşiye ala Şerhüsseyyidi ale'l-Muhtasar*, *Şerh-i Risaletü'l-Museviye fi'l-Aksiyeye*, *Haşiye ala Bahsi Ciheti vahde li'l-Fenari'dir*."⁴ H. Turgut Cinlioğlu'nun yazdığı, *Tokat Vilayeti Meşhurları* isimli kitapta da Ömer Feyzi hakkında bu verilen bilgilerden başka bir şey yer almamaktadır.⁵

Sicilli Osmanî de Ömer Efendi olarak geçen Tokatlı tek şahsiyet yer almaktadır. Bu kimsenin Ömer Feyzi Tokadî olup olmadığı belli değildir. Bu zata ilişkin verilen bilgi çok kısıtlıdır: "Ömer Efendi. Tokatlıdır. Müderris ve 1188'de (1774) Üsküdar mollası oldu. Sonra vefat etti."⁶

¹ Ömer Feyzi Tokadî, *ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni Isagoci*, Dersaadet Matbaası, İst. 1312, s. 2.

² Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili bilgiler, Tokadî'nin *Dürri'n-Nâcî* isimli eserinin yazma nüshalarındaki künyelerden alınmıştır. Bkz. Tokadî, *ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni Isagoci*, Arşiv no: 06 Hk 2162, Dvd No: 1327; aynı eser, Arşiv no: 06 Mil Yz A 9114/1, Dvd No: 1792 (yazmalar.gov.tr).

³ Bu adlandırma *ed-Dürri'n-Nâcî ala Metni Isagoci*'nin kısaltmasıdır. Bundan sonra biz de bu kısaltmayı tercih edeceğiz.

⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ank, 2000, I, s. 370.

⁵ Cinlioğlu, H. Turgut, *Tokat Vilayeti Meşhurları*, Samsun, 1950. S. 102.

⁶ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, (Latinize Eden: S.A. Kahraman), İst, 1996, 4, s. 1316.

Eldeki sınırlı bilgilerden hareketle Ömer Feyzi'nin hayatına ve ilmi kişiliğine ilişkin bir takım kanaatlere ulaşmak mümkün görünmemektedir. Tokatlı olduğu ve en meşhur eserinin *Dürrü'n-Nâcî* olması dışında başka bir şey öğrenemiyoruz. Ancak yazmış olduğu eserlerin isimlerine baktığımızda onun mantık bilimiyle oldukça fazla meşgul olduğunu anlayabiliyoruz. Çünkü eserlerin isimlerini dikkate alarak bir çıkarımda bulunacak olursak bunların hepsinin birer mantık kitabı olduğu aşikârdır.

Şimdi Ömer Feyzi Tokadî'nin söz konusu eserini esas alarak onun mantığa ilişkin görüşleri üzerinde duralım.

2. Ed-Dürrü'n-Nâcî Temelinde Ömer Feyzi Tokadî'nin Mantığa İlişkin Görüşleri

Yukarıda da ifade edildiği gibi Ömer Feyzi'nin mantık konularındaki fikirlerini *ed-Dürrü'n-Nâcî* isimli eserinden öğrenme imkânına sahibiz. O, bu kitabı, Esirüddin el-Ebherî'nin (yaklaşık 1200-1265)⁷ *İsagoci*⁸ isimli eseri üzerine Arapça bir şerh olarak yazmıştır. İslam dünyasında *İsagoci*'ye şerh yazmak çok yaygındır. Bu yüzden ilk önce, Tokadî'nin de yapmış olduğu gibi özet olarak *İsagoci* hakkında bilgi vermek gerekir.

İsagoci, 'giriş, mukaddime' anlamına gelen Yunanca bir isimdir.⁹ Porphyrios'un¹⁰ (ö. 305) eserinin adıdır. Porphyrios bu kitabı, beş tümel konusunu derli toplu ortaya koymak amacıyla Aristoteles'in *Kategoriler* isimli eserine bir giriş olarak yazmıştır.¹¹ Bazı kaynaklara göre Arapça tercümesini İbn Mukaffa (ö. 755) doğrudan doğruya Yunancadan yapmıştır; kimilerine göre ise bu tercümeyi Eyyüp b. El-Kasım el-Rakki bir Süryani tercümeden yapmıştır. Porphyrios'un eserinin Arapça tercümeleri, şerhleri ve özetleri ilk zamandan itibaren birbirini takip etmiştir.¹² Yaygın kabule göre *İsagoci*, Müslüman mantıkçılar tarafından ilk devir-

⁷ Ebherî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bkz. Kömürcü, Kamil, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Yayınevi yay. Ank, 2010.

⁸ Ebherî'nin *İsagoci*'si ve ona yazılan şerhlerle ilgili bkz. Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1996.

⁹ Porphyrios, *Isagoge*, (Çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), İst. 1986 s. 22; Aynı eserin eki, Atademir, H. Ragıp, "Porphyrios'un İsagoji'si ve Birkaç Söz", (2) numaralı dipnot, s. 72-73.

¹⁰ Porphyrios ile ilgili bkz. Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Aydoğan), İz yay. İst. 2001, s. 347-348; Porphyrios, *age*, ('Jean Tricot'un Tanıtma Yazısı'), s. 21.

¹¹ Porphyrios, *age*, s. 31.

¹² Moh Ben Cheneb, "İsagoci" md, *İA*. MEB. C. 5/2, 1968, s. 1066.

lerde mantığa giriş, yani 'el-medhal' olarak anlaşılmış ve böyle tercüme edilmiştir.

Arapça 'medhal' kelimesi, Yunanca asıllı 'İsaguci' kelimesine bas-kın çıkmış ve uzun süre onun yerine geçmiştir. Ancak daha sonra başka bir isim altında olsa da tekrar açığa çıkmıştır. Miladi XIII. asırda bir mantıkçı, onu mantıktaki kısa eseri için isim olarak seçmiş ve günümüze kadar onun öğrenilmesini sağlamıştır. Adı geçen bu eser Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsagûci fi'l-Mantık* adlı kitabıdır.¹³ İslam dünyasında *İsagoci* denince Ebherî'nin bu kitabı akla gelir.

İsagoci kelimesinin anlamı üzerine birtakım farklı açıklamalar ve spekülasyonlar yapılmıştır. Kısaca bunlar üzerinde durmak faydalı olacaktır. Söz konusu kelimeye verilmiş belli başlı anlamlar şunlardır: 1- Beş tûmeldir: Cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti. 2- 'el-Medhal,' yani mantığa giriştir. 3- Bu kitabı ortaya çıkaran ve düzenleyen filozofun ismidir. 4- İlim öğrenen bir öğrencinin ismidir ki, hocasının ona her meselede, 'Ey *İsagoci*, durum şundan şundan ibarettir,' diyerek seslenmesinden mülahemdir.¹⁴ Bazı *İsagoci* şarihleri bu öğrencinin Aristoteles'in oğlu olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁵

Bu ismin, mantığın kurucusu ya da sistemleştiricisi olarak kabul edilen Aristoteles'in adı olduğunu ileri sürenlerin yanında başka garip açıklamalar yapmış olanlar da vardır. Mesala: *İsagoci* üç kelimedendir oluşur: *İsa*: sen; *eğü*: ben; *ekî* (*îcî*): burada, anlamına gelir. Bunların toplu manası; 'otur, sen ve ben burada beş tûmelden bahsedelim'dir. *İsagoci*'ye bundan daha garip anlamlar verenler de olmuştur. Bazı yorumcular ise 'yaygın olan anlayışa göre *İsagoci*, beş yapraklı bir güldür; güzellik olarak böyle bir güle benzediği için bu şekilde isimlendirilmiştir,' demiştir.¹⁶

Ömer Feyzi de söz konusu kelimenin anlamına ilişkin benzer açıklamalarda bulunmuştur: "İsagoci, Yunanca bir kelimedir. 'İys,' 'eğü' ve 'îcî'den meydana gelmiştir. Okuma kolaylığı olması için (kelimenin

¹³ Mehran'dan aktaran Kayacık, *age*, s. 4-5.

¹⁴ Ehvânî, Ahmet Fuat, *İsagoci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dîmeşkî*, Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1952, s. 50-51; benzer izahlar için bkz. Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râci fi-Şerh-i İsagoci*, trhsz, yrsz. s. 5; Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfu'l-Ğullâb Şerh-u Muğni't-Tullab*, Dersaadet Matbaası, İst. 1306. s. 10

¹⁵ Esîrüddin el-Ebherî, *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarıoğlu; hazırlayanın yazdığı giriş), İz yay, İst. 1998, s. 39.

¹⁶ Ehvânî, *age*, s. 51.

Arapça telaffuzunda yer alan) birinci hemze¹⁷ hafifletilmiş ikincisi de düşürülmüştür. (Bu parçaların toplu manası) sen ve ben burada demektir. (Gel sen ve ben burada konuşalım veya tartışalım ya da beş tûmelden bahsedelim.) ...Ya da bu isim bir gül adıdır daha sonra beş tûmel için kullanılmıştır...Veya da *İsagoci*, bu konuyu (beş tûmeli) ortaya koyan kimsenin adıdır ya da beş tûmeli (ondan) öğrenen öğrencinin ismidir... Veya da beş yapraklı bir gülün adıdır, güzelliği sebebiyle beş tûmele ad olmuştur...Bu ve bunlara benzer isimlendirmeler birer açık istiareddir. Ancak ilk iki isimlendirme mecazı mürseldir.¹⁸ Söz konusu kelimeye yukarıda verilen anlamlarla Ömer Feyzinin verdiği muhtemel karşılıkların neredeyse birbirinin aynı olması, müellifin İslam dünyasında cari olan mantık geleneğine hem lafzen hem de mana olarak muttali olduğunun bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Ömer Feyzi bu kitabı, Esirüddin el-Ebherî'nin *İsagoci* isimli eseri üzerine şerh olarak yazmıştır. Ancak bu şerhin ilginç bir hikâyesi vardır. Bilindiği gibi gelenekte şerh işi, bir müellifin, şöhret bulmuş bir eseri esas alıp onun üzerine şerhler, yani açıklamalar yazması şeklinde cereyan eder. *İsagoci* şerhi olarak *Dürrü'n-Nâcî*'nin yazılması bu usulden farklı biçimde olmuştur. Tokadî'nin ifadelerine göre, döneminde meşhur olan çok itibar edilen Molla Fenârî'nin¹⁹ (ö. 1431) *İsagoci* şerhi²⁰ çok güzel bir eserdir ama güzel olduğu kadar da anlaşılması zordur. Bu zorluğu gidermek, *İsagoci*'yi daha açık ve anlaşılır tarzda ortaya koymak için Ömer Feyzi'nin oğlu Osman Zinnureyn bir risale yazmıştır. Daha sonra da bu risaleyi babasına okumuştur. Oğlunun yazdığı bu metni beğenip böyle bir olaydan etkilenen Tokadî, kendisinden sonra ona güzel bir hediye ve miras olması için onun yazdığı bu açıklamalı *İsagoci* risalesine şerh yazmıştır.²¹ İşte bu şerhe de *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci* ismini vermiştir. Bir anlamda Tokadî, oğlunun yazdığı *İsagoci* şerhine bir haşiye yazmıştır ki ilginç olan nokta burasıdır. Ancak hemen burada şunu ifade etmek gerekir ki Tokadî'nin şerhte esas aldığı metnin, oğlunun yazmış

¹⁷ Hemze: Arap alfabesinin birinci harfi olan 'Elif'in harekeli haline denir.

¹⁸ Tokadî, *age*, s. 23.

¹⁹ Fenârî'nin hayatı ile ilgili bkz. Aydın, İ. Hakkı, "Molla Fenârî" md. *DİA*, C. 30, İst. 2005, s. 245-246.

²⁰ Fenârî'nin *İsagoci* şerhine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Kayacık, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri," *İslami İlimler Dergisi (Mantık Sayısı)*, C.5, Y.5, S. 2, Güz 2010, s. 107-112.

²¹ Tokadî, *age*, s. 2-3.

olduğu metin değil; Ebherî'nin *İsagoci*'sinin metni olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu çalışmayı yaparken gerek kendi esas aldığımız nüshada²² gerekse de bakma imkanı bulduğumuz başka nüshalarda Tokadî'nin oğlunun yazdığı metni gösteren herhangi bir işaret mevcut değildir. Kitabın başında, Hacı İbrahim Yalvâcî tarafından yazıldığı ifade edilen *Dürrü'n-Nâcî Haşiyesine Giriş* isminde altı sayfalık bir açıklama vardır. Burada, kitabın yazılışına ilişkin yukarıda anlatılan olay geniş bir biçimde izah edilmiştir.²³

Şimdi baştan başlayarak eserin nasıl tertip edildiği üzerinde durulur. Tokadî, geleneğe uyarak ilk önce şerhini yaptığı metni, *İsagoci*'yi parça parça ele alıp açıklama yoluna gitmiştir. Şarih, asıl metnin, anlam bütünlüğüne göre bazen uzun bazen kısa sayılabilecek belirli kısımları parantez içine almış, ardından da açıklamıştır. Bilindiği gibi *İsagoci*'nin asıl metni sekiz sayfadan ibarettir. Böyle kısa bir metin, Ömer Feyzi tarafından-esas aldığımız metne göre-yüz altmış sekiz sayfa olarak açıklanmıştır.

Ömer Feyzi, eseri niçin kaleme aldığını, yukarıda aktarılan hikâyeyi anlatarak ortaya koymuştur. Ardından besmele²⁴ lafzını paranteze alarak, Hz. Muhammed'in 'Besmele ile başlamayan her iş sonuçsuzdur' sözüne atıf yapmıştır. Bu söze dört yönden itiraz edildiğini dile getirmiş ve bunları sırasıyla çürütmüştür.²⁵

Ömer Feyzi, daha sonra *İsagoci*'nin müellifi olan Ebherî'ye ait bilgiler vermiştir. İlk önce Ebherî adının önünde zikredilmiş olan sıfatlara yer vermiş ve onun, müteahhirun (sonra gelenler) bilginlerinin en faziletlilerinden, çok derin hikmet ve bilgelik sahibi bir kimse olduğu ifadesini ele almıştır.²⁶

²² Esas aldığımız matbu metin, künyesi yukarıda 3 numaralı dipnotta geçen kitabın metnidir.

²³ Bkz. Tokadî, *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci* içinde *Dürrü'n-Nâcî Haşiyesine Giriş*, s. 4-5.

²⁴ *Bismillahirrahmanirrahim (Rahman-rahim Allah'ın ismiyle)*

²⁵ Tokadî, *age*, s. 3-4; benzer bir açıklama için bkz. Edirnevî, *age*, s. 3-4.

²⁶ Burada bir noktaya işaret etmek gerekir. İslam mantık tarihinde *mütekaddimun* (önce gelenler) ve *müteahhirun* (sonra gelenler) mantıkçılar ayrımı vardır. Bu ayrım farklı farklı ortaya konmuştur. Mesela, Mehmet Ali Aynî'nin ifadesine göre İslam ilim ve kültür çevrelerinde, hicri 1390'da vefat etmiş olan Sadettin Taftazânî'den önce yaşamış bilginlere *mütekaddimun*, ondan sonra yaşamış olanlara da *müteahhirun* denmektedir.²⁶ Bundan farklı bir ayrıma göre, Eflâtun (ö.m.ö. 347), Aristoteles (ö.m.ö. 322), Batlamyus (ö. 165) ve Galinos (ö. 216) gibi filozoflar *mütekaddimun*; Fârâbî (ö. 950), İbn Sîna (1037) ve Sühreverdî (ö. 1191) gibi filozoflar ise *müteahhirun* bilginler arasında sayılmıştır. Bu konuda Tokadî,

Bu noktada Ömer Feyzi Efendi, asıl metinde Ebherî adının başına getirilmiş sıfatlardan biri olarak yer alan *hukemâ-hakîm* (hikmet sahibi, filozof) kelimesinin kökünü oluşturan *hikmet* (felsefe)²⁷ kavramını açıklamıştır. Ona göre *hikmet* (felsefe), *insanın gücü ölçüsünde bir şeyin zati olarak ne olduğunu (mahiyetini) bilmesidir*. Ona göre kelamcılarla hikmet sahipleri (filozoflar) arasındaki fark, şeriata bağlı olup olmama noktasında ortaya çıkar. Birinci kısımda yer alanların (kelamcılar) başlangıç ve son (mebde' ve mead) hakkındaki bilgileri ya çıkarım (istidlal) yoluyla ya da nefis terbiyesi (riyazet) yoluyla ortaya çıkar. Bunlardan birinciler (çıkarmıyla bilgi elde edenler) kelamcılardır, ikinciler (nefis terbiyesiyle bilgi elde edenler) ise tasavvufçulardır. Yukarıda geçenlerden ikincilerin (hikmet sahipleri) bilgileri ise ya kendilerinden öncekilerin gittiği yolda yürümek (meşy) usulüyle ya da sezgi/içe doğuş (keşf) usulüyle meydana gelir. Bunlardan birinci kısımdakiler (kendilerinden öncekileri takip edenler) Meşşâî (Peripatetikler)²⁸ filozoflardır, ikinci kısımda yer alanlar ise İşrakî²⁹ filozoflardır.³⁰

Bu izahat, Ömer Feyzi'nin kendi zamanındaki felsefi, kelami ve tasavvufi mirasa bir hayli vakıf olduğunu göstermesi yanında, onun düşüncelerini üzerine bina ettiği kaynakları da açığa çıkarmaktadır. Yukarıda aktarılan açıklamalarda kendini gösteren bir başka dikkat çekici husus, Ömer Feyzi Efendinin yapmış olduğu hikmet-felsefe tanımıdır. Söz konusu tanım, Müslüman filozofların yapmış oldukları hikmet-felsefe tanımları arasındaki en mükemmel tariflerden biridir. Benzer bir tarif, İslam dünyasında ilk telif mantık kitabı yazar ve aynı zamanda çoğunluğun kabulüne göre ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî tarafından yapılmıştır.³¹ Ömer Feyzi'nin hikmet kavramına ilişkin-

ikinci yaklaşım tarzına benzer biçimde, İbn Sîna, Fârâbî ve bunlardan sonrakileri müteahhirun; Sokrat (ö.m.ö. 399), Hipokrat (ö.m.ö. 370), Eflatun, Galinos ve bunlardan öncekileri de mütekaddimun olarak kabul etmiştir. (Bkz. Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, yıl: 3, İst. 1928, s. 52; M. Fevzi Kureyşizâde, *age*, s. 3; benzer bir izah için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yâru'l-İlm*, İst. 1315)

²⁷ Felsefe-Hikmet ilişkisi için bkz. Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. yay. Ank, 1997, s. 23.

²⁸ "Meşşâiye" için bkz. Bayrakdar, Mehmet, *age*, s. 102.

²⁹ İşrakîye için bkz. Bayrakdar, *age*, s. 104.

³⁰ Bkz. Tokadî, *age*, s. 9.

³¹ Müslüman filozofların hikmet-felsefe tanımları ve Kindî'nin söz konusu tanımı için bkz. Bayrakdar, *age*, s. 20-23.

burada özet olarak verdiğimiz ancak müellifin kitabında çok ayrıntılı olarak- yapmış olduğu açıklamalar, Osmanlı'nın son döneminde yaşamış olan düşünürün, felsefi alt yapısını göstermesi bakımından önemli olduğu kadar; bunun yanında söz konusu açıklama biçimi, o dönemin Osmanlı ilim dünyasında felsefe ve mantık müktesebatının genişliğine ve derinliğine ilişkin ipuçları vermesi bakımından da oldukça önemlidir.

Ömer Feyzi, daha sonra *İsagocî* yazarının ön adı olan *Esirüddin* kelimesini açıklamıştır. Bu tamlamanın başka nitelermeler yanında, şahsı övmek için söylenmiş bir lakap olduğunu ifade ettikten sonra onu *Esir* ve *ed-din* olarak ikiye ayırmış olan Ömer Feyzi; *Esir*'in Arapçada seçilmiş anlamına geldiğini, yani müellifin, dinin seçilmiş kişilerinden biri olduğunu dile getirmiştir. *Ed-din* kavramı üzerinde durmuş olan şarih, söz konusu kelimenin itaat ve ceza anlamına geldiğini söyler. Bununla kast edilen şeyin ise kendisine itaat edilmesi sebebiyle *din*, kendisi üzerinde birleşmesi sebebiyle *millet* ve kendisine müracaat edilmesi (dönülmesi) sebebiyle de *mezhep* olarak isimlendirilen şeriat (takip edilen yol) olduğunu işaret ettikten sonra, buradan hareketle dinin bilinen şu en meşhur tanımına yer verir: "Akıl sahiplerinin övülmüş (hür) iradeleriyle seçtikleri ve onları iyiliğe götüren ilahi kanundur." Bu tanımdan sonra Ömer Feyzi, dinin Allah'a, milletin peygamberlere ve mezhebin de müçtehitlere nispet edildiğini dile getirir.³² Ömer Feyzi'nin burada aktarılan özet malumat yanında din kavramına ilişkin daha ayrıntılı konuları tartışmış olmasından hareketle onun kelim ilminde de bir hayli geniş ve derin bilgiye sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ömer Feyzi, şerh ettiği kitabın yazarının nisbesi, bir anlamda adı olan *Ebherî* kelimesi üzerinde durmuştur. *Ebherî*, kelimesinin bir kabile (aşiret) mi yoksa yer adı mı olduğu ve nasıl telaffuz edileceği konusunda farklı fikirler vardır. Ömer Feyzi'nin bu konudaki düşüncelerini aktarmadan önce söz konusu farklı fikirler üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Bu nisbenin kabileye ait olduğunu ifade etmiş kimseler³³ yanında, *Ebherî*'nin doğduğu beldenin ismi olduğunu iddia edenler de olmuştur.³⁴ Bir belde ismi olarak alındığında; kaynaklarda *Ebher* (al-Abhar) eski bir

³² Bkz. Tokadî, *age*, s. 9.

³³ Bkz. Edirnevî, *age*, s. 10.

³⁴ Mehmet Fevzi Kureyşizade, , *age*, s. 2.

İran şehri olarak geçmektedir.³⁵ Bunun yanında *Ebherî* nisbesinin galat-ı meşhur, yani şöhret bulmuş yanlış bir kullanım olduğunu, mantıkçının asıl nisbesinin *Ebehrî* olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.³⁶ Ömer Feyzi bu son görüşü dile getirerek tartışmaya iştirak etmiştir. Kısa izahtan anlaşıldığı kadarıyla Tokadî, bu ismin, *Ebehr* (*Ebheran*) olarak bilinmesi; ancak öyle meşhur olduğu için *Ebher* (*Ebheran*) olarak okunması gerektiğini ifade etmiştir.³⁷ *Ebherî* nisbesinin kabileye ait olması daha muhtemeldir. Çünkü *Ebherî*, kaynaklardan elde edilen sınırlı bilgilere göre İran'da değil, Irak coğrafyasında doğmuş, Musul'da ilim tahsil etmiş, Erbil'de ve başka kuzey Irak şehirlerinde bulunmuştur.

Mantık kelimesinin anlamı üzerinde duran Ömer Feyzi, onun ya mimli master (Arapçada başına mim (me) harfi getirilen masterlar) olduğunu ve bu sanata mübalağa için isim olduğunu; ya ism-i mekân (mekân ismi) olduğunu, ikisini de kapsamı sebebiyle zahiri ve batıni mekânlardan daha genel olduğu için bu ismin verilmiş olabileceğini; ancak bu adlandırmanın ism-i zaman (zaman ismi) olamayacağını ifade eder. Bu ilme mantık adının verilmesinin diğer ilimlerde olduğu gibi bir takım sebepleri olabileceğine dikkat çeken şarih bunları şöyle sıralamıştır: 1- İster delillendirilmiş ister delillendirilmemiş olsun (o ilme ilişkin) problemler sebebiyle; 2- (o ilme ilişkin) yargılar sebebiyle; 3- belirlenen bu yargıların tekrar edilmesi sonucu ortaya çıkan özel bir meleke sebebiyle; 4- (önceki üç sebebi) içine alacak tümel bir kavram sebebiyle; 5- bunların dışında kalan bir sebeple konulmuş isimdir.³⁸ Mantığın kurucusu da (sistemleştiricisi/mübdisi) Aristoteles'tir.³⁹

Mantık ilminin kaç bölümden oluştuğu, yani mantığın inceleme alanına giren konular, *İsagoci* şerhlerinin başlangıç kısımlarında ele alınır. Bu konuda farklı yaklaşım biçimleri vardır. Mantığı kimileri sekiz, kimileri dokuz, kimileri on bölüm olarak kabul etmişlerdir.⁴⁰ Ömer Feyzi de şerhinin başında bu konuyu ele almıştır. Ona göre, bir genel kabul olarak

³⁵ Bkz. İbrahim Zühdî, *Mürşidü'l-Mübtedâ [(İsagoci Şerhi), İsagoci Risaleleri içinde]*, Dersaat yay. İst. 1311, s. 3; Brockelmann, Carl, "Ebher" md. *İA, MEB*, IV. İst. 1948, s. 5.

³⁶ Bkz. Muhammed Rüşdî Karaağaçî, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsagoci Şerhi)*, İst. 1252, Dârü'l-Âmire, s. 12; Edirnevî, *age*, s. 10.

³⁷ Bkz. Tokadî, *age*, s. 9.

³⁸ Bkz. Tokadî, *age*, s. 21.

³⁹ Bkz. Tokadî, *age*, s. 23.

⁴⁰ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Neşreden, Muhammed el-İskenderânî), Beyrut 2004, s. 452; Molla Fenârî, *Fenârî ala Metni İsagoci*, İst. 1309, s. 3; İzmirli, *age*, s. 10.

(cumhura göre) mantık şu dokuz bölümden oluşur: 1- Beş tümel, 2- Tanım (kavl-i şarih), 3- Önermeler, 4- Kıyas 5- Burhan, 6- Cedel, 7- Hitabet, 8- Şiir 9- Muğalata. Bazı mantıkçıların bunlara, mantıkla çok sıkı bağı olduğu için lafızlar bahsini de ekleyerek bölüm sayısını ona çıkardıklarını ifade eden şarih gerçekte lafızlar bahsinin mantığın sınırları içerisinde yer almayan bir konu olduğu kanaatini dile getirdikten sonra; bir şeyi ifade etmenin, öğretmenin, öğrenmenin, anlamamanın ve anlatma işinin ancak onlar ile mümkün olduğundan lafızlar konusunun bu sanatın giriş bölümünü oluşturmuş olduğuna işaret eder. Ancak yine de şarihin ifadesine göre bu bahsi, mantığın bölümleri arasında kabul edenlerden bir kısmı amacı onu gerçek bir bölüm olarak değil; sayısal (adedi) bir parça şeklinde değerlendirmilerdir. Bu durum aynen namaza başlangıç tekbirinin, namazın asli bir parçası olmaması kuralına benzer. Mantığın bölümleri konusunda ilk başta zikredilen genel kabulün aksine bir şey söylenemez. Yani mantık yukarıda sayılan dokuz bölümden oluşur.⁴¹

Lafızlar bahsinin mantığın konularından biri olmasına ilişkin bu açıklama biçimi mantık geleneğinde benimsenmiş olan yaklaşım tarzının değişik bir ifadesidir. Çünkü mantıkla dil arasında kuvvetli bir bağ vardır. Dil düşüncenin ifadesidir. Bu açıdan insan, düşüncesini doğru biçimde yalnızca sözlerle başkasına aktarabilir.⁴² İslam mantıkçıları bundan dolayı eserlerine genellikle lafızlar ve bunların delaletlerini ele alarak başlamışlardır. İbn Sînâ'ya göre, mantığın lafızlarla ilgilenmesi, onların iletişimin ve konuşmanın yegane aracı olmaları sebebiyledir; iletişimi ve konuşmayı sağlayacak başka bir araç olması durumunda lafızlar, mantığın inceleme alanına girmezdi.⁴³ Mantığın konuları sıralanırken dikkat çeken bir nokta –bir klişe olarak mantığın temel bölümlerini oluşturduğu kabul edilen- Aristoteles'in *Organon* külliyatının -Porphyrios'un *İsagogi*'sini dışarıda tutarak söyleyecek olursak- birinci kitabı olan *Kategoriler*'in zikredilmemiş olmasıdır.

Ömer Feyzi, mantığın konusuyla bağlantılı bir şekilde, bu ilmin tasavvurlar (kavramlar) ve tasdikler (yargılar) olmak üzere iki tarafının olduğunu; bunların da kendi içlerinde dayandıkları ilkeler (mebadi) ve güttükleri amaçlar (makasid) bakımından farklılaştıklarını ifade eder.

⁴¹ Tokadı, *age*, s. 23-24.

⁴² Bingöl, Abdülkuddüs, "İletişim Bağlamında Dil ve Mantık", *AÜİFD*, (Necati Öner Armağanı), C. XL, Y, 1999, s. 108.

⁴³ Bkz. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, (Çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2006, s. 15-17.

Buna göre tasavvurların dayanağı beş tümel, amacı tanım iken; tasdiklerin dayanağı önermeler ve önermeler arası ilişkiler, amacı kıyastır. Şarihe göre kıyas mantık sanatında güdülen en yüce amaçtır.⁴⁴ Mantiğin tasavvur ve tasdik olarak ikiye bölünmesi mantık geleneğinde yaygın olan bir yaklaşım biçimidir.⁴⁵ Burada Ömer Feyzi yine geleneği takip etmiştir. Bu gelenek ise Meşşai mantık geleneğidir. Bunu, şimdiye kadarki ele alınan konulara ilişkin yapılan açıklamalardan çıkarmanın yanında özellikle şarihin kıyasa yaptığı vurgudan rahatlıkla anlayabiliyoruz. Çünkü Meşşai mantıkçılara göre kıyas, mantığın en temel konusu oluşturur.⁴⁶

Mantiğin amacı, tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) türünden bilinmeyen şeyleri ortaya çıkarmaktır.⁴⁷ Kitaba bir giriş babında buraya kadar mantığın tanımı, konusu ve amacı üzerinde durmuş olan Ömer Feyzi bu noktadan sonra, *İsagoci*'nin asıl metninde olduğu gibi lafızlar bahsinden başlayarak sırasıyla mantığın bütün konularını ele alıp incelemektedir.

Lafızlar (terimler) konusunu bu incelemede birinci sıraya koymuş olan Ömer Feyzi, 'vaz yoluyla bir anlamı gösteren lafız' ifadesini ele alırken; lafızlar bahsi incelenirken bir bölme (taksim) yapılmış olduğunu dile getirmiş; bu konuda Saçaklızâde (ö. 1698) ve (Molla) Câmî'nin (ö. 1492) görüşlerine yer vermiştir. Kelime olarak *lafız*'ın sözlükte 'atmak'; istilah manasının ise 'ister canlılardan ister cansızlardan olsun çıkış yerine istinaden ağızdan çıkan ses' olduğunu, (Molla) Câmî ve Birgivî (ö. 1573) gibi gramercilerin görüşlerine ve bu konulara ilişkin tartışmalara da atıflar yaparak ifade eden Ömer Feyzi aynı şekilde delalet kelimesini de ele almıştır. Buna göre delalet sözlükte, 'yol gösterme, işaret etme' manalarına gelirken; terim olarak ise 'bir hal üzere olan şeyin, onun doğru ya da zanni bilgisini gerektirmesi' anlamına gelir. Sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayri lafzî) olarak iki kısmı olan delalet, başka bir açıdan vaz'î, tabîi ve akli olmak üzere üçe ayrılır. (Bunlar birbirleriyle eşleştirildiğinde altı delalet

⁴⁴ Tokadî, *age*, s. 24.

⁴⁵ Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ank, 1978, s. 23; Sarioğlu, Hüseyin, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", *İlmi Araştırmalar D*, S.11, İst, 2001, s. 154; Wolfson, Harry Austryn, "The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabi Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalents", *The Moslem World*, Hartford, S. 33, Y, 1943. (İslamic Philosophy; içinde, Vol: 97, Frankfurt 2000, içinde), s. 276.

⁴⁶ Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. H. Sarioğlu), Çantay yay. İst, 1998, s.198.

⁴⁷ Bkz. Tokadî, *age*, s. 39.

çeşidi ortaya çıkar.) İçlerinde en doğru delalet türü, sözlü vaz'î olandır ve bunun da; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç çeşidi vardır.⁴⁸

Delalet konusunu analitik tarzda tartışmaya devam eden Ömer Feyzi, bir lafzın (terimin) bir manayı nasıl gösterdiği meselesini incelerken bir dil felsefecisi gibi konuyu dilin kökeni problemine kadar götürür. Bu konuda İslam kelamının önde gelen isimlerinden (Ebu Hasan) el-Eş'ari'ye (ö. 935) bir göndermede bulunur. Ömer Feyzi'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Eş'ari'ye göre, lafızları Allah koymuştur (vaz etmiştir) ve kullar da ona uymuştur. Bu uyma işi ise ya vahiyle talim yoluyla; ya da Allah'ın sesleri ve harfleri cisimlerde yaratması ve insanlardan bir kimsenin veya topluluğun da bunları duyması yoluyla; ya da (Allah'ın insanlardan birinde lafızları) zorunlu bir bilgi olarak yaratması yoluyla olur. Eş'ari'nin bu görüşünün kelamcılarının çoğunluğu tarafından benimsenmiş olduğunu ifade eden şarih, (Sadeddin) Taftazânî'nin 'bunun böyle olduğunun açık olduğunu,' söylediğine; (Seyfullah) Âmidî'nin (ö.1233) ise bu görüşün doğru olduğunu dile getirdiğine işaret eder.⁴⁹

Ömer Feyzi'ye göre bu konuda ileri sürülen başka bir görüş de; lafızları (manalar için) koyanın (vaz edenin ilk insan) Âdem peygamber olduğudur. Daha sonra tanımlamalar (tarif), aynen bir çocuğun konuşmayı öğrenirken işaretlere ve başka şeylere dayanarak kelimeleri tekrar tekrar birbirine bağlamasında olduğu gibi tekrarlar ve işaretler yoluyla ortaya çıkmıştır. Bu son yaklaşımı zayıf olarak değerlendirdiği anlaşılan şarih, daha sonra yine bir kelamcı olan Ebu İshak İsfarayini'nin (ö. 1027), 'lafızların yanında istilahları da Allah'ın koymuş olduğu, geri kalanların ise muhtemel olduğu' görüşüne yer verir ve Adudiddin el-İcî'nin (ö. 1355) de aynı yaklaşımı benimsediğini ifade eder. Bu konuda Mutezile mezhebinin görüşlerine de yer vermiş olan Ömer Feyzi, Abbad bin Süleyman ve bazı Mutezile mensuplarının, lafzın kendi zatına (kendisine) delalet etmeyeceği tarzındaki spekülâtif yaklaşımlara da atıfta bulunur. Onlara göre bir lafzı tercih eden (bir anlamda vaz eden) kimse, 'vurma' lafzının 'acı vermeye' ve 'öldürme' lafzının 'canı yok etmeye' delalet etmesinde olduğu gibi onu kendi iradesiyle tercih eder; aynı şekilde bir

⁴⁸ Bkz. Tokadî, *age*, s. 24-26.

⁴⁹ Bkz. Tokadî, *age*, s. 27.

kimse, lafzı tahsis edici kimse olmadan kendi isteğiyle tahsis eder, yani belirler.⁵⁰

Bu tartışmaya özet bir biçimde de olsa özellikle yer vermek istedik. Çünkü şerh metninde, gerek delalet konusuyla bağlantılı olarak dilin kökenine ilişkin aktarılan bu tartışma; gerek meselenin ortaya konmasında başvurulan dil oyunları ile ilgili saptamalar ve edebi sanatları kullanma gücü; gerekse de yapılan grametik analizler ve atflar bize, Ömer Feyzi'nin düşünce evreninin genişliğini ve ifade kabiliyetini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Daha öncede işaret etmiş olduğumuz gibi ele aldığımız şerhte, Ömer Feyzi'nin kelami tartışmalara bir hayli ilgisinin olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin, basit (müfret) ve bileşik (müellef) lafızlar bahsinde konuyu doğrudan varlık (vücut) ve yokluk (adem) tartışmasına dönüştüren şarih, eşyada asıl olanın yokluk olduğunu dile getirerek, asli yokluğun, ansızın ortaya çıkan varlıktan önce geldiğini dile getirmiş, konunun devamında, bilginin, varlığın bilgisi olduğunu; var olmayanın bilgisinin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.⁵¹

Lafız mana ilişkisinde mananın, lafızdan anlaşılan şey olduğunu ileri süren şarih, bununla bağlantılı olarak delalette kasıt ve iradenin şart olduğuna dikkat çeker. Ömer Feyzi, lafızlar ve çeşitleri üzerinde uzun tahliller yapar, basit lafzın altı çeşidini (suver) zikrederek tümel (külli) ve tikel (cüzî) lafızlar konusunda da dikkat çekici belirlemelerde bulunur. Ona göre tüm ile tümel (küll-külli) ve tek ile tikel (cüz-cüz'î) arasında fark vardır. Tümel, parçalarına, 'Zeyd insandır' örneğinde olduğu gibi eşit olarak yüklenirken; tüm, parçalarına, 'bal macundur' ve 'duvar evdir' örneklerinde olduğu gibi böyle yüklenmez. Tüm, parçalarıyla kaim iken tümel böyle değildir. Tüm, dış dünyada mevcut iken tümel mevcut değildir. Tüm'ün parçaları sonlu iken tümelin parçaları cennet nimetleri gibi sonsuz olabilir. Tüm'ün bir mekanda parçaları ile birlikte hazır bulunması gerekirken tümel için böyle gereklilik yoktur...⁵²

Tümel ve tikel lafızlar konusunda tüm ayrıntılarıyla inceleyen şarih, dikkat çekici bir biçimde mantık ya da ilimde asıl önemli olanın tümel lafızlar olduğunu, tikel lafızlardan yüz çevrilmesi gerektiğini vurgular.⁵³

⁵⁰ Bkz. Tokadî, *age*, s. 28.

⁵¹ Bkz. Tokadî, *age*, s. 34-35.

⁵² Bkz. Tokadî, *age*, s. 35-37.

⁵³ Bkz. Tokadî, *age*, s. 39.

Bu yaklaşım tarzı bize, daha öncede işaret ettiğimiz gibi Ömer Feyzi'nin, Meşşâî anlayışa bağlı olduğunu gösterir. Çünkü gerek İslam mantıkçılarına⁵⁴ ve gerekse de mantığın banisi olan Aristoteles'e göre bilgi tümelin bilgisidir.⁵⁵ Bu yüzden Aristoteles ve onu takip edenlerin mantık teorisinde en kesin ispat biçimi tümdengelim olmuştur.

Tümeller konusuna bir hayli ağırlık vermiş olan Ömer Feyzi, geleneksel olarak beş tümel olarak adlandırılan cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti üzerinde de oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarda bulunmuştur. İslam mantıkçıları bu beş tümel kavramı, özsel ve ilineksel olmalarına göre ikiye ayırırlar. Buna göre, mahiyete dahil olmaları sebebiyle cins, tür ve ayırım özsel; mahiyetin dışında olmalarından dolayı da hassa ve ilinti de ilineksel kabul edilir.⁵⁶ Şerhinde bu ayrıma işaret eden Ömer Feyzi, tümel lafızların, bu şekilde ikiye ayrılmasının yanında bunlara bir de ne özsel ne de ilineksel olarak nitelenen bir lafız eklendiğini, bunun da "tür" olduğunu ifade etmiş ve bu konuya ilişkin farklı fikirlere yer vermiştir.⁵⁷

Türün özsel olup olmadığına ilişkin uzun bir tartışmaya girişmiş olan Ömer Feyzi, başta, *İsagocî*'nin meşhur şarihlerinden Molla Fenârî'nin söyledikleri olmak üzere konuya ilişkin birçok yaklaşım biçimini ele almıştır.⁵⁸ Şarih, bu noktadan sonra tümel lafızlar, yani kavramlar ve özellikle beş tümel üzerine detaylı açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁹

Buraya kadar *Dürrü'n-Nâcî*'yi gerek konu, amaç, yöntem ve üslup bakımından tanıtan başlangıç bölümü ve gerekse de-İslam mantıkçılarının yapmış oldukları gibi bu kitapta da mantık ilminin başına yerleştirilmiş olan-lafızlar ve delalet bahsi ve kavramlar konusu üzerinde yeteri kadar durmuş olduk. Ömer Feyzi'nin mantığa ilişkin görüşlerine giriş babında buraya kadar verilen bilgilerin yeterli olacağı düşüncesinden hareketle ve çalışmanın sınırlarını da göz önünde bulundurarak bu nok-

⁵⁴ İbn Sînâ, *age*, s. 21.

⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev. A. Houshiary), YKY, İst, 2005, s. 44; tümellerin bilgisi konusunda Aristoteles'in yaklaşımına ilişkin detaylı bir analiz için bkz. Heinaman, Robert, "Aristoteles'te Cevherin Bilgisi" (Çev. Kamil Kömürcü) *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 7, S. 13, Y. 2013, s. 378.

⁵⁶ Molla Fenârî, *age*, s. 7-8.

⁵⁷ Bkz. Tokadî, *age*, s. 40.

⁵⁸ Bkz. Tokadî, *age*, s. 42.

⁵⁹ Bkz. Tokadî, *age*, s. 45-55.

tadan sonra mantığın geri kalan konularına ilişkin, şarihin yapmış olduğu açıklamalar ana hatlarıyla aşağıdaki gibidir.

Ebherî'nin ihmal etmiş olduğu gibi kategoriler⁶⁰ konusuna yer vermemiş olan Ömer Feyzi, lafızlar bahsinden sonra asıl metni takip ederek “tanım” (kavl-i şarih) konusunu izah etmeye başlamıştır. Böylece mantığın tasavvurat (kavramlar) kısmının ilkeleri (mebâdi) olan beş tümelin açıklanmış olduğunu dile getiren şarih, mantığın dokuz bölümünden ikincisini oluşturan tanım konusunun ise tasavvurat kısmının amacını (makasid) teşkil ettiğini ifade eder. Şerhteki ifadelerle göre, sözlükte men etmek, ıstılahta ve usulde, İbn Hacıb'in (ö. 1248) dediği gibi ister tanım ister resm olsun, kesin tarif anlamına gelen tanım (hadd), bir şeyin mahiyetine delalet eder. Tanımın çeşitleri olarak, tam tanım (hadd-i tam), eksik tanım (hadd-i nâkıs); tam resm (resm-i tam), eksik resm (resm-i nakıs) olmak üzere bilinen tanım çeşitleri üzerinde durulmuştur. Bunun yanında hakiki (gerçek), lafzî (sözlü) ve tembihi tanımdan da bahsetmiş olan Ömer Feyzi tanım çeşitleri arasındaki farklar, benzerlikler ve ilişkiler üzerinde de durmuş, meselenin sonunda bu konuları Seyyid Sened Sadeddin Taftazânî'nin⁶¹ *Haşiye-i Miftah* isimli eserinde en mükemmel biçimde ortaya koymuş olduğunu; ancak kendisinin (okuyucuyu) bunaltmamak için oradaki detaylara girmekten kaçındığını ifade etmiştir.⁶²

Tanım konusunu incelemekle mantığın tasavvurat kısmını bitirip tasdikât bölümünün başlamış olduğuna dikkat çeken Ömer Feyzi, bu bölümün önermelerle (el-qadâyâ) başladığını söyler. Hüküm/yargı ifade etmesi sebebiyle bu ismin önermeye (qaziyye) adının verildiği dile getirildikten sonra onun, “söyleyeni hakkında ‘söylediği doğrudur ya da yanlıştır’ demeye uygun söz” biçiminde yapılan klasikleşmiş tanımı de-

⁶⁰ Porphyrios'un *İsagocî*'sinin birinci kitap olarak Aristoteles'in *Organon* külliyyatının başına eklenmesiyle dokuza ulaşan mantığın bölümlerinden biri *Kategoriler* kitabıdır. Ancak İslam mantıkçıları, genel itibarıyla *Kategoriler* bahsinin kuvvetli bir ihtimalle, daha çok felsefenin inceleme alanına girdiği düşüncesinden hareketle onu mantığın dışında tutmayı tercih etmişlerdir. İslam mantıkçılarının *Kategoriler*'e ilişkin yaklaşım tarzları için bkz. Kömürcü, Kamil, *Esiruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ank. 2010. s. 32-33.

⁶¹ Ömer Feyzi, bazen sadece 'Seyyid Senet' şeklinde bazen de yukarıda ifade edildiği gibi tam ismiyle, meşhur İslam bilgini Taftazânî'ye birkaç farklı eserinin ismini zikretmekle atıflar yapmıştır. Taftazani ve eserleri ile ilgili bkz. Kumbasar, H. Murat, “Taftazânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri”, *Atatürk ÜİFD*, S. 25, Erzurum, 2006.

⁶² Bkz. Tokadî, *age*, s. 58-65.

taylı olarak analiz eder ve önerme çeşitleri üzerinde durur. Bu konularla ilgili birden çok görüşe yer verir. Önermeler ve çeşitlerine ilişkin tartışmalı konular, itirazlar ve bunlara verilen; kimi zaman gramere, kimi zaman cedele ya da münazaraya dayalı bazen de hepsinin birlikte sergilenmesiyle oluşturulan ve bazen zekice bazen de yorucu tarzdaki cevaplarla işlenir.⁶³ Önermeler konusu, çelişki ve döndürmeden oluşan önermeler arası ilişkiler (ahkam-u qadâyâ) bahsiyle sona erer. Ömer Feyzi, döndürme konusunun anlaşılabilmesi için çelişkinin bilinmesi gerektiği söylenerek, çelişkinin, döndürmeden önce ele alındığına dikkat çekilmiştir.⁶⁴ Döndürme konusunda asıl metnin sahibi Ebherî sadece yüklemli önermelerin düz döndürmeleri üzerinde durmuştur.⁶⁵ Ömer Feyzi, yüklemli önermelerin yanında şartlı önermelerin düz döndürmelerini de ele almış; şartlılardan sadece bitişik şartlı olanların döndürülebileceğini, ayrıntılı şartlıların ise döndürülemeyeceğini ifade etmiştir. Şarih, düz döndürmeye ilave olarak, asıl metinde hiç bahsi geçmeyen, ters döndürmeyi de incelemiştir.⁶⁶

Önermeler konusunu bu şekilde bitirmiş olmakla mantığın tasdik (yargılar) kısmının dayandığı ilkeleri (mebâdî) ortaya koymuş olduğunu ifade eden Ömer Feyzi, bu bölümün amacı (makasid) olan kıyas bahsine gelmiş bulunduğunu ifade ederek kıyasa giriş yapmıştır. Kıyasın kendisiyle akli ve şer'î hükümlerin idrak edildiği en yüce amaç ve varılmak istenen en yüksek nokta olduğunu vurgulayan şarih; kıyasın, kesin (yakin) öncüllerden kesin sonuçlara -ki bu kesin sonuçların özellikle Vacip Teâla'nın (Allah'ın) sabit kıldığı kesinlikte sonuçlardır- ulaştıran bir araç olduğuna dikkat çeker.⁶⁷

Mantıkla uğraşan hemen herkes, özellikle Aristoteles'in mantık anlayışını benimseyenler, Ömer Feyzi'nin yapmış olduğu gibi, kıyasa büyük bir değer atfetmişlerdir. Kıyasa verilen bu değer temelinde, mantığın kurucusu olan Aristoteles'in kıyasa verdiği önem vardır. Onun kurduğu mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bu ispata ise ancak akıl yürütmeye ulaşabilirdi. Akıl yürütmenin en güzel yolu da dedüksiyon/tümdengelim, bunun en mükemmel şekli de kıyastır. Bu se-

⁶³ Bkz. Tokadî, *age*, s. 65-84.

⁶⁴ Bkz. Tokadî, *age*, s. 84-94.

⁶⁵ Bkz. Ebherî, *İsagoci*, s. 7-8.

⁶⁶ Bkz. Tokadî, *age*, s. 95-96.

⁶⁷ Bkz. Tokadî, *age*, s. 96.

bepile Aristoteles, kıyası mantığın temel direği olarak gördü. Kıyasın mantıktaki önemi ve değerine ilişkin bu algılama biçimi, Aristoteles'ten günümüze kadar, klasik mantıkla bağlı olan herkes tarafından kabul edilip devam ettirilmiştir.⁶⁸ Ömer Feyzi'nin kıyasa yaklaşım tarzı, bu anlayışın bir tezahürüdür.

Ömer Feyzi ilk olarak kıyas kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmuştur. Buna göre kıyas sözlükte; Arapça, 'gâse-yegîsu' kökünden türetilmiş bir mastardır ve 'bir şeyi diğer şeyin benzerine göre takdir etmek' manasına gelir. Daha sonra kıyasın ıstılah anlamı üzerinde duran şarih, Türkçeye, 'doğru oldukları kabul edildiğinde kendi zatları gereğince başka bir sözü (önermeyi) gerekli kılan sözlerden oluşmuş bir sözdür' şeklinde aktarılacak kıyasın Arapça tanımında yer alan bütün kelimeleri, özellikle dilsel niteliklerini ve yapılarını ön plana alarak tek tek açıklama yoluna gitmiştir.⁶⁹ Bu noktadan sonra kesin (iktiranî) ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere en temel iki kıyas çeşidi üzerinde durmuş olan şarih, kıyasın öğelerini kısaca açıkladıktan sonra kesin kıyasın dört şeklini ve bu tür kıyasların kendisinde kullanılan önerme türüne göre kaç şekilde kurulabileceklerini inceleme konusu yapmıştır. Konunun sonunda ise seçmeli kıyasları, asıl metindeki sınırlı örnekleri zikrettikten sonra zengin örneklerle anlatma yolunu tercih etmiştir.⁷⁰

Kıyası incelemekle, mantığın son bölümünü oluşturan beş sanat bahsine gelmiş olan şarih, buraya kadar ele alınan konuların kıyasın formal (şeklî/surî) yanını oluşturduğunu ve şimdi sıranın kıyasın içerik (madde) bakımından incelenmesine geldiğini ifade eder. İlk olarak beş sanatın birincisi olan 'burhan'ı inceler. Buna göre, sözlükte 'kesin delil' manasında olan burhan, mantık literatüründe 'kesin sonuç elde etmek için kesin öncüllerden kurulmuş kıyas' anlamına gelir. Bu tarife birtakım itirazlar yapıldığını ifade eden Ömer Feyzi, bunların geçersiz olduğunu dile getirir. Şarih, mantık geleneğinde olduğu gibi limmî ve innî⁷¹ olmak üzere burhanın iki çeşidini de inceleme konusu yapmıştır. Burhanı oluşturan altı çeşit kesin öncül (yakıniyyat), Ömer Feyzi'nin tanımları ve ör-

⁶⁸ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay. Ank. 2009, s. 111.

⁶⁹ Bkz. Tokadî, *age*, s. 96-102.

⁷⁰ Bkz. Tokadî, *age*, s. 102-121.

⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst. 2008, s. 8; İbn Sînâ, *II. Analitikler, (Kitabu'ş-Şifa: Burhan)* (çev. Ö. Türker) Litera yay. İst. 2006, s. 27.

nekleriyle, asıl metne göre genişçe ele aldığı bir konudur.⁷² Asıl metnin sahibi olan Ebherî kesinlik ifade eden bu öncülleri tanımlamamış, yalnızca örneklerini vermekle yetinmiştir.⁷³

Geri kalan sanatları burhandan ayıran en önemli özellikleri, onların kesinlik ifade etmeyen öncüllerden oluşmalarıdır. Cedel konusu, beş sanatın ikincisidir. Şarihe göre cedel sözlükte 'kuvvet' anlamındadır; ıstılahta ise cedel, 'adalet güzeldir, zulüm çirkindir' örneklerindeki gibi meşhur öncüllerden oluşmuş olan kıyaslara denir.⁷⁴

Diğer bir sanat ise hitabettir. Hitabet, kendisine itimat edilen bir kişiden alınıp kabul edilen ya da zanna dayalı öncüllerden oluşan kıyaslardır. Ömer Feyzi, hitabetin iki bölümden oluştuğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi peygamberlerden ve evliyalardan alınan mucize ve keramete dayalı bilgiler iken ikincisi ise dini ya da akli bir uzmanlığa sahip olan kimselerden alınan bilgilerdir ki bunlar zanna dayanır. Çünkü bu tür konularda akıl çelişği de doğru olma imkânına sahip iki bilgiden birini tercih ederek hüküm verir. Bu durum için şu örnek verilmiştir:

Filan kimse gece dışarıda dolaşıyor;
Gece dışarıda dolaşan herkes hırsızdır;
Öyleyse filan kimse hırsızdır,

Hitabeti meydana getiren öncüllerden biri olan zanna dayalı bilgi için şarihin verdiği başka bir örnek ise şöyledir:

Bu duvar toprağın üzerine yayılmıştır (toprağın üzerinde örülüdür);

Toprağın üzerine yayılmış olan her şey çökmüştür;
Öyleyse bu duvar çökmüştür.

Ömer Feyzi, hitabette amacın, hatipler ve vaizlerin yapmış olduğu gibi faydalarına olacak şeyler konusunda insanları teşvik etmek olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, Raslullah'ın mucize eseri olarak verdiği haberler bu türdendir. Yani kabul edilmiş (makbulat) bilgilerdir. Bunlar zorunlu olarak doğru ve kesin olan delilli (istidlali) önermelerdir. Ömer Feyzi, bu durumda nasıl olup da hitabetin kesinlik ifade etmeyen sanatlardan biri sayıldığı sorusunu ortaya atıyor ve yakında bunun cevabını vereceğini söylüyor.⁷⁵

⁷² Bkz. Tokadî, *age*, s. 121-124.

⁷³ Bkz. Ebherî, *İsagoci*, s. 15.

⁷⁴ Bkz. Tokadî, *age*, s. 125.

⁷⁵ Bkz. Tokadî, *age*, s. 125-126.

Buraya kadar işlenen üç sanata, yani burhan, cedel ve hitabete, Allah-u Teâlâ tarafından Kur'an-ı Kerim'de, Nahl Suresinin 125. ayetinde işaret edildiğini dile getiren Ömer Feyzi bu ayeti açıklama yoluna gitmiştir. Ayetin meali şöyledir: '(Ey Muhammed, insanları) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.' Şarih burada hikmetle, burhanın; güzel öğütle hitabetin ve 'güzel şekilde mücadele et' ifadesiyle de cedelin kast edildiğini beyan etmiştir. Ayette önce zikredilmesi sebebiyle hitabetin cedelden daha üstün olduğunu savunan Ömer Feyzi, bu durumu *eş-Şifâ* isimli kitabında Şeyh'in (İbn Sînâ) bu şekilde açıklamış olduğuna atıfta bulunur. Bundan hareketle İsağoci yazarının, yani Ebherî'nin ayetteki tertibe uyararak hitabeti, cedelden önce ele alması gerektiğini dile getiren şarih, ancak bu durumun tartışmalı olduğunu ilave ederek bazı mantıkçıların cedeli, hitabetten daha üstün saydıklarını ifade etmiştir. Musannifin de bu son kısımdaki mantıkçılara tabi olduğunu söylemiştir. Başka bir ihtimalin ise Ebherî'nin kitabını ilk kez çoğaltan kimsenin yanlışlıkla cedeli, hitabetin önüne geçirmiş olabileceğidir.⁷⁶

Bir başka sanat olan şiir ise ruhun rahatlamasına ve daralmasına sebep olan öncüllerden oluşan kıyaslara denir. Bu sanat güzel şeyleri kötü, kötü şeyleri de güzel göstermeye yarar. Örneğin, 'bu şey şaraptır; her şarap akıcı bir yakuttur' ifadeleri (haram olduğu halde şarap) içmeye teşvik edici niteliktedir. Mesela, 'bu şey baldır; bal acı bir kusmuktur' önermeleri ise (yenmesinde sakınca olmayan güzel bir şeye karşı) tiksinti oluşturarak ruhta bir daralma meydana getirir.⁷⁷

Bu sanatların sonuncusu olan mugalata ise şöyle tanımlanmıştır: "O, gerçeğe benzeyen ancak yanlış olan ya da şöhret bulmuş (yanlış) yahut vehme dayalı yanlış öncüllerden oluşmuş kıyastır." Ömer Feyzi bu konuyu kıyasta ortaya çıkan hatalar şeklinde ele almıştır. Buna göre bir kıyas ya formu (sureti) ya da içeriği (maddesi) bakımından bozuk olabilir. Bunlardan birincisinin örneği şöyledir:

Duvara işlenmiş olan suret attır;
Her at kişner;
Öyleyse şu suret kişner.

⁷⁶ Bkz. Tokadî, *age*, s. 126.

⁷⁷ Bkz. Tokadî, *age*, s. 126.

Ömer Feyzi şöhret bulmuş (yanlış) öncülleri dışarıda bırakarak sadece gerçeğe benzeyen ancak yanlış olan öncüllerden yapılan kıyasların 'safсата'; buna karşın sadece şöhret bulmuş (yanlış) öncüllerden kurulan kıyasların da 'müşağabe' olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Ömer Feyzi, mugalatayı öğrenmekten amacın, tuzağa düşmemek, kötü niyetli kimseler tarafından kandırılmamak ve aldatılmamak olduğunu dikkat çekici örneklerle vurgulamıştır.⁷⁸

İsagocî'nin asıl metninde, kesinlik ifade eden öncüller detaylı olarak ele alınmış, kesinlik ifade etmeyen öncüller sadece tanımlanmış, bunlara örnek verilmemiştir.⁷⁹ Ömer Feyzi ister kesinlik ifade etsin ister etmesin beş sanatta kullanılan bütün öncülleri tanımlamış ve onlara birden çok örnek vermiştir.

Beş sanatı bu şekilde anlattıktan sonra bunlar içerisinde en güvenilir olanın sadece burhan olduğunu izah eden Ömer Feyzi, asıl metinde olduğu gibi bu ifadelerin mantık risalesinin sonu olduğunu dile getirmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan ürünü olan her şey az ya da çok ortaya konulduğu asrın izlerini taşımasının yanında o dönemin özelliklerini de yansıtır. Bir *İsagoci* şerhi olan *Dürrü'n-Nâcî*, 19. yüzyılda yazılmıştır. Bu sebeple kaleme alındığı dönemin ilim ve mantık anlayışını yansıtmaktadır.

Bu dönemde yazılan eserlerde genellikle şerh metodunun takip edildiği bilinen bir durumdur. Şerh yöntemi, klasik hale gelmiş bir kitabı esas alarak onu açıklamaktır. Şerh zaten kelime olarak, açıklama, izah ve yorumlama anlamlarına gelir. Bu iş bazen bir eseri kelime kelime ya da bir anlam oluşturan ifadeler bütünü baştan sona açıklama şeklinde bazen de asıl metnin sadece gerekli görülen kısımlarının açıklanması şeklinde yapılır.

Ömer Feyzi, *Dürrü'n-Nâcî*'de esas aldığı metni, yani Ebherî'nin *İsagocisi*'ni baştan sona, hiç atlama yapmadan şerh etmiştir. Bunu yaparken bazen tek bir kelime ya da terimi ele alıp inceleme yoluna gitmişken bazen de anlamlı bir bütünü açıklamayı tercih etmiştir. Yapılan şerhi, şekil bakımından bu biçimde nitelendirmek isabetli görünmektedir.

⁷⁸ Bkz. Tokadî, *age*, s. 127.

⁷⁹ Bkz. Ebherî, *İsagoci*, s. 15-16.

Dürrü'n-Nâcî'de ortaya konulan düşünceler, dayanakları bakımından değerlendirildiğinde Ömer Feyzi'nin, kendi dönemindeki bilimsel birikimden çok geniş ölçüde yararlandığı görülmektedir. Bir mantık şerhi olmasına karşılık, eserde İslami ilimlerin hemen tamamına atıflar yapılmıştır. Ayetler, hadisler, İslam bilginlerinin ve mutasavvıflarının sözleri kitapta göndermelerde bulunan referanslardır.

İslam bilimleri ve bilginlerine verilen referanslar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Mesela tefsirde İbn Abbas (ö. 687), kelimada Eş'ari, Ebu Bekir Bakillanî (ö. 1013), Adudiddin el-Îcî, Amidî, Ebû İshak İsfeyerânî, mutezileden Abbad b. Süleyman, nahivde ve belagatte Molla Câmi, Taftazânî, Bîrgivi, İbn Hişam (ö. 833), İbn Hacib, İbn Burhan ve Ezherî (ö. 1358) kendilerine atf yapılan isimlerden bazılarıdır. Ömer Feyzi'nin gerek kelim gerekse de gramer konularında çokça göndermede bulunduğu ve 'Seyyit Senet' olarak nitelediği kimselerden biri olan Taftazânî'nin, iki eserine ismen atfı vardır. Bunlar, *Muhtasaru'l-Müntehâ* ve *Haşiye-i Mutavvel'* dir. İsmen atf yapılan kitaplardan biri de Mir Ebu'l-Feth'in *Haşiye-tü't-Tehzîb'* idir. Mantık konusunda da birçok şahıs ve kitap ismine göndermeler vardır. Başta İbn Sînâ ve onun eş-Şifa isimli eseri olmak üzere Katibî, Kutbuddin Râzi, Şemsüddin el-Ekfâî, Isamüddin, Molla Fenâri, ve Saçaklızâde bu isimlerden bazılarıdır.

Sergilenen üslup söz konusu edildiğinde belki de bu şerhin en dikkat çekici yanı, dilsel çözümlerinin eserde bir hayli geniş yer tutmasıdır. Kimi yerlerde bir kelimenin sözlük anlamından hareketle o kadar geniş bir dil analizlerine yer verilmiştir ki eser adeta bir gramer (nahiv-belagat) kitabı hüviyetine bürünmüştür. Bu analizlerde birbirinin karşısında yer alan görüşler birer birer ele alınmış ve konuyla ilgili herkesin kabul etmek durumunda kalacağı otoritelere, bazen şahıs isimleri bazen de onların kitaplarının adı zikredilerek atıflar yapılmıştır. Bu açıdan *Dürrü'n-Nâcî*'nin dilsel analize dayalı bir şerh olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eserin içeriği ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, onun, tümdengelim en mükemmel şekli olan kıyası merkeze alan bir kitap olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilindiği gibi Aristotelesçi mantık sisteminde asıl amaç kesin ispata ulaşmaktır. Bunun en iyi yolu da kıyastır. Bu sebeple kıyastan önceki konular onun için bir hazırlık niteliğinde iken kıyastan sonraki konular da bir anlamda kıyasın uygulama alanıdır. *Dürrü'n-Nâcî*'de bu sistem asıl metnin aksine oldukça geniş ve

detaylı bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bazen çok uzun ve teferruatlı dil çözümlenmeleri ve ilgisiz konulara yapılan uzak göndermeler, asıl konunun göz ardı edilmesi ya da ihmal edilmesi tehlikesini kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Zaten şerhlere yöneltilen en temel eleştiri de budur.

Dürrü'n-Nâcî, 19. yüzyıl Osmanlı dünyasındaki felsefe kültürü hakkında bizlere ipuçları vermekte zamanın felsefe ve mantık algısı hakkında bir takım değerlendirmeler yapabilmemize de imkan tanımaktadır. Bu şerh çalışmasında dini ya da akli bilimlere yapılan atıflar ve sergilenen bilimsel tavır, Osmanlı medreselerinde-özellikle son dönemlerinde-mantık ve felsefeye karşı olumsuz yaklaşıldığı ve itibar edilmediği şeklindeki iddiaları geçersiz kılacak niteliktedir.

Sonuç olarak Ömer Feysi'nin mantık bilimi açısından önemli bir isim ve onun eserinin yazılış amacına hizmet etmiş başarılı bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onun mantık anlayışını yansıtan *Dürrü'n-Nâcî*'nin birçok nüshası günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Ömer Feysi'nin bu kitabının, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece yazmalar halinde 51 nüshası kütüphanelerimizde halen bulunmaktadır. Bunun yanında birçok matbu nüshası da yine kütüphanelerimizde mevcuttur. Bu nüshalar başta İstanbul ve Ankara olmak üzere Edirne'den Diyarbakır'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Kaynakça

- Aristoteles, *İkinci Çözümlenmeler*, (Çev. A. Houshiary), YKY, İst. 2005.
 Aydın, İ. Hakkı, "Molla Fenârî" mad. *DİA*, C. 30, İst. 2005.
 Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. yay. Ank. 1997.
 Bingöl, Abdülkuddüs, "İletişim Bağlamında Dil ve Mantık", *AÜİFD*, C. XL. Y. 1999.
 -----, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ank. 1978.
 Brockelmann, Carl, "Ebher" md., *İA*, MEB, IV. İst. 1948.
 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Ank. 2000.
 Cinlioğlu, H. Turgut, *Tokat Vilayeti Meşhurları*, Samsun, 1950.
 Ehvânî, Ahmet Fuat, *İsagoci li Furfiryus el-Sûrî Nakl Ebî Osman el-Dımeşkî, Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire, 1952.
 Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci*, Salah Bilici Kitabevi İst. 1984.
 -----, *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme: H. Sarioğlu) İz yay, İst. 1998.
 -----, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. H. Sarioğlu), Çantay yay. İst. 1998.

- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), Klasik yay. İst. 2008.
- Heinaman, Robert, Heinaman, Robert, "Aristoteles'te Cevherin Bilgisi" (Çev. Kamil Kömürçü) Toplum Bilimleri Dergisi, C. 7, S. 13, Y. 2013.
- İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (Neşreden, Muhammed el-İskenderânî), Beyrut, 2004.
- İbn Sînâ, *II. Analitikler*, (çev. Ö. Türker) Litera yay. İst. 2006.
- , *Mantığa Giriş*, (Çev. Ö. Türker), Litera yay. İst. 2006.
- İbrahim Zühdi, *Mürşidü'l-Mübtedâ [İsagoci Şerhi]*, İsagoci Risaleleri içinde, Dersaat yay. İst. 1311.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Mi'yâru'l-İlm*, İst, 1315.
- Kayacık, Ahmet, "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri," *İslami İlimler Dergisi (Mantık Sayısı)*, C.5, Y.5, S. 2, Güz 2010, s. 107-112.
- , *Ebherî'nin İsagoci'sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış doktora tezi, Kayseri, 1996.
- Kömürçü, Kamil, *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Yayınevi yay. Ank. 2010.
- , *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi [Ebherî Örneği]*, Yayınevi yay. Ank. 2010.
- Kumbasar, H. Murat, "Taftazânî (H. 722-792/M. 1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk ÜİFD*, S. 25, Erzurum, 2006.
- Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 10, Y. 3, İst. 1928.
- Mehmet Fevzi Kureyşizade, *Fethu'r-Râcî fi-Şerh-i İsagoci*, trhsz, yrsz.
- Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani (Osmanlı Ünlüleri)*, (latinize eden, S.A. Kahraman), İst. 1996, 4.
- Molla Fenârî, *Fenârî ala Metni İsagoci*, İst. 1309.
- Muhammed Rüşdî Karaağacî, *Tuhfetü'r-Rüşdî (İsagoci Şerhi)*, İst, 1252, Dârû'l-Âmire.
- Ömer Feyzi Tokadî, *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Dersaadet Matbaası, İst. 1312.
- *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci*, Arşiv no: 06 Hk 2162, Dvd No: 1327. (yazmalar.gov.tr).
- *ed-Dürrü'n-Nâcî ala Metni İsagoci* Arşiv no: 06 Mil Yz A 9114/1, Dvd No; 1792 (yazmalar.gov.tr).
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi yay. Ank. 2009.

- Porphyrios, *Isagoge*, (Çev. B. Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İst. 1986.
- Sarioğlu, Hüseyin, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", *İlmi Araştırmalar D. S.11*, İst. 2001.
- Wolfson, Harry Austryn, "The Terms Tasawwur And Tasdiq In Arabi Philosophy And Their Greek, Latin And Hebrew Equivalent", *The Moslem World*, Hartford, S. 33, Y., 1943. (İslamic Philosophy; içinde, Vol: 97, Frankfurt 2000, içinde).
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Aydoğan), İz yay. İst. 2001.

GÜNEYDOĞU VE DOĞU ANADOLU ÇEVRESİNDE ARAPÇA, KÜRTÇE, ZAZACA MEVLİDLER VE MÜZİKAL OLARAK İCRA EDİLİŞ TARZLARI

Mehmet TIRAŞCI*

Özet

Günümüz İslam dünyasında icrâ edilen en önemli dinî ritüellerden biri mevlidlerdir. Hemen her İslam toplumunda bir gerçeklik olarak varlığını sürdüren bu mevlidler üzerinde birçok araştırma yapılmasına rağmen, ülkemizin doğusunda bulunan mevlidler ciddi bir bilinmezlik içerisindedir. Son iki yıldır Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde yaptığımız araştırmalar neticesinde, özellikle son yıllarda çok sayıda mevlid yazıldığını ve icra edildiğini öğrendik. Bunlardan tespit ettiğimiz kadarıyla Türkçe'den başka dillerde icra edilmekte olan mevlidler, yirmisi Kürtçe, altısı Zazaca ve biri Arapça olmak üzere toplamda yirmi yedi kadardır. Bu makalemizde, Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesinde icra edilen veya burada yazılan mevlidler, bunların merasimleri ve müzikal icrâsı üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Kürtçe, Zazaca, Arapça Mevlid, Mûsikî

Around The Southeast and Eastern Arabic, Kurdish, Zaza Mawlid and Musical Style as Performance Derivation

Abstract

In Islamic world of today, Mevlids are one of the most religious rituals. Although a lot of research on these as a reality that has existed in almost every Islamic society, mevlids to the east of the country is in a serious uncertainty. Southeastern and Eastern Anatolia region of the last two years as a result of our research, especially in recent years, we have learned mevlid written and is being executed. Which is being conducted as far as we found them

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi ABD Öğretim Üyesi, mtirasci@yandex.com

mevlid languages other than Turkish, twenty-seven with a total of twenty Kurdish, six of the Zaza language, and Arabic is one. In my article, I will focus on the execution of their ceremonies and musical in mevlids of Southeastern and Eastern Anatolia region performed.

Key Words: : Kurdish, Zaza Language, Arabic Mawlid, Music

Giriş

İslam devletinin kurulması ve gelişmesi ile insanların kültür ve sanat hayatında büyük değişimler meydana gelmiştir. İnsanın içindeki güzeli arama duygusu ile ortaya çıkan sanatlar, çeşitli şekillerde zuhur etmiş ve bu gerçekleşirken içinde bulunduğu ortamlardan etkilenmiştir. Hiç şüphesiz, Hz. Peygamber ve ümmetin ona olan sevgisi, İslam sanatlarını etkileyen ve bu sanatlara kaynaklık eden en mühim unsurlardandır. İslam edebiyatında da, Hz. Peygamber konulu birçok eser vücûda gelmiştir. Hilye, muhammediyye, siyer, şefaatname, şemail ve mevlid bunlardan sadece birkaçıdır.

Mevlidin kelime anlamı; doğma, velâdet, doğum yeri ve doğum zamanı demektir. Bu kelime zamanla özel bir anlam kazanarak, Hz. Peygamberin doğumu manasında kullanılmıştır.¹ Terim anlamı olarak ise mevlid; İslam edebiyatında, temel konu olarak Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in doğumunu konu alan fakat aynı zamanda genel manada onun nurunun yaratılmasından, doğumundan önce meydana gelen olaylardan, doğumu ile meydana gelen mucizelerden, nübüvveti öncesi ve sonrası yaşananlardan, miraç hadisesinden ve vefatından bahseden manzum ve mensur eserlere verilen isimdir.² Mevlid metinleri genellikle mesnevî

¹ Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010, s. 1433.

² Mevlidle alakalı eserleri incelediğimizde mevlid tanımının aşağı yukarı şu şekilde yapıldığını gördük: Hz. Peygamberin doğumunu anlatan manzum eserlere denir. Hâlbuki Mevlidleri incelediğimizde içeriğinde yalnızca Hz. Peygamberin doğumunun anlatılmadığı açıktır. Bu, ancak mevlidin kelime anlamı olabilirdi. Bu tebliğ notunda incelediğimiz mevlidlerde de görülecektir ki; daha birçok konu mevlidlere kaynaklık etmiştir. Bizim kanaatimizce Hz. Peygamberin doğumu hadisesi mevlidlerin temel konusudur. Fakat tek konusu değildir. Zira örneklerden bu anlaşılmaktadır. İkinci mevzu ise, Mevlidler incelendiğinde genelinin manzum olmasının yanında mensur olan edebi eserler de vardır. Dolayısıyla genel tanımların dışına çıkıp biraz farklı bir tanım yapmayı daha uygun bulduk. Bu konuyu İslam Edebiyatı ile meşgul olan hocalarımızın takdirlerine sunuyoruz.

nazım biçimi ile yazılmıştır. Hemen hemen benzer bölüm başlıkları bulunan bu mevlidler yaklaşık 600 ila 1400 beyit arasında te'lif edilmiştir.³

İlk örnekleri X. yy'da görülmeye başlanan mevlidler, Müslümanlar tarafından rağbet görmüş ve birçok dilde yazılarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ülkemizde ise, zaman zaman dindeki yeri ile tartışmalara maruz kalsa da, toplumumuzda bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmektedir. Hatta Anadolu'da güzel sesli iyi bir mevlidhan, hep el üstünde tutulmuş, kimi zaman imam-hatipler dînî bilgisi ile değil, iyi mevlid okuması ile değerlendirilir hale gelmiştir.

Bu çerçevede mevlid hakkında birçok araştırma yapılmış, birçok farklı branşta incelemelere mevzu olmuş, hatta bu konuda sempozyumlar düzenlenmiş ve bunlar kitap olarak da neşredilmiştir. Bununla beraber ülkemizin doğusunda ve güneydoğusunda okunan mevlidler hala araştırılmaya muhtaçtır. Son iki yıldır Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaptığımız araştırmalar neticesinde halen icra edilen yirmi beş adet mevlid tespit ettik. Bunlardan biri Zazaca, diğerleri ise Arapça ve Kürtçedir. Bu mevlidlerin metin incelemesini ve okunuşlarını inceleme fırsatı bulduk.⁴

Bu makalede öncelikle İslam edebiyatında ortaya çıkan mevlidlerin tarihi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, sırası ile günümüzde halen Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da icra edilen Kürtçe, Zazaca ve Arapça mevlidlerden ve bunların nasıl icra edildiğinden bahsedeceğiz.

A. Tarihte İlk Mevlidler ve Mevlid Merasimleri

Hız. Peygamber (a.s.), Mekke-i Mükerrreme'de Suku'l-Leyl denilen çarşıda "Şu'âb-ı Tâlib" veya Zukâk-ı Mevlid" denilen sokakta Rebiülev-

³ Mustafa Tatcı, "Mevlid Türüne Dair Bazı Değerlendirmeler", 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri, Uluslar Arası Mevlid Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Bursa 2009, s. 132.

⁴ İsimlerini zikretmeden örnek vermek gerekirse, son yıllarda mevlid ile ilgili birkaç tane sempozyum düzenlenmiştir. Bunlara ait tebliğ notlarını incelediğimizde, mevlidlerin tarihi, müellifleri, edebi yapısı, müzikal incelemeleri vs. gibi konular ele alınmıştır. Yüzlerce mevlid ismi zikredilirken, halen ülkemizde başka dillerde var olan onlarca mevlid hakkında bir bilgiye rastlayamadık. Niyetimiz kimseyi zemetmek değildir. Bilakis bu, çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Gün yüzüne çıkmamış bu eserleri tanıtabilirsek, bizim için yetecektir.

vel ayın 12. Günü, 571 senesinde dünyaya gelmiştir.⁵ Bu kutlu olay, İslam dünyasında da aynı tarihin seneyi devriyesinde kutlanmış ve bu hadiseden ilham alan Müslümanlar Hz. Peygamberin dünyaya gelişi anısına mevlidler yazmıştır.

Tarihte ilk mevlidler Arap dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu isimle ortaya çıkan ilk eser; Ebu'l-Ferec el-Cevzî'nin Mevlîdü'n-Nebî veya Arus isimli eseridir.⁶ Merasim şekline dönüşmesi ise Mısır Fatimî Devleti'nde Muiz Lidînillah (972-975) zamanındadır. Bu tarihten itibaren mevlid, merasimlerle resmi olarak kutlanmıştır. Bununla birlikte mevlid, tasavvuf çevrelerinde Mısır başta olmak üzere Arap dünyasında, Hz. Peygamberin yanında velilerin doğum yıl dönümlerini de kapsayacak şekilde geniş bir anlam kazanmıştır. Bir ara resmi mevlid merasimleri yasaklansa da, Erbil Atabeği Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) zamanında tekrardan resmi olarak icra edilmeye başlamıştır.⁷ Yeniden başlayan pek ihtişamlı ve parlak bu mevlid merasimlerinde, Endülüs'ün ünlü hadis âlimi İbn Dihye (ö. 1236)'nin, İslam âleminde ilk mevlid manzumesi olarak kabul edilen *Kitâbü't-Tenvîr fî Mevlîdi's-Sirâci'l-Münîr* adlı eseri okunmuştur.⁸

Türk Edebiyatı'nda ise, Türkçe olarak yazılan ilk mevlid; Ahmed Fakih (ö. 1252)'in *Çarhnâme* adlı eseridir.⁹ Bundan başka Türk İslam edebiyatında iki yüzden fazla mevlid eseri vardır.¹⁰ Ayrıca Türk edebiyatında bunlardan başka mevlide benzer Muhammediyye isimli eserler de ortaya çıkmıştır.¹¹ Osmanlı coğrafyasında en çok yayılan ve okunan mevlid ise şüphe yok ki, Sultan Yıldırım Bayezid Han'ın imamı olan Süleyman Çelebi'nin (ö. 1410) *Vesiletü'n-Necât* isimli eseridir. Emir Sultan'a (ö.

⁵ Halil Can, "Dinî Mûsikî Ders Notları, Mevlid", *Mûsikî Mecmuası*, İstanbul 1974, Yıl; 26, Nu. 292, s. 23.

⁶ Süleyman Eroğlu, "Edebi Bir Tür Olarak Mevlidler, Şekil Özelliklerine Dair Bazı Değerlendirmeler." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri, Uluslar Arası Mevlid Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Bursa 2009, s. 110.

⁷ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 475.

⁸ Nuri Özcan, *Türk Din Mûsikîsi Ders Notları*, İstanbul 2001, s. 36.

⁹ Hasan Aksoy, "Mevlid; Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 482.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasibe Mazoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkojoloji Dergisi*, 1974, c. VI, sa. I, s. 31-62; Necla Pekolcay, *İslamî Türk Edebiyatı*, İstanbul 1981, s. 206-207.

¹¹ S. Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1942, s. 12.

1429) mensup bir mutasavvıf olan Süleyman Çelebi'nin mevlidinde, bu yönde işaretler bulunmakta ve ayrıca Aşıkpaşa'nın (ö. 1333) *Garibnâme*'si ve Erzurumlu Mustafa Darîr'in (ö. 14. yy) *Siyer-i Nebî*'sinden etkilenmeler bulunmaktadır.¹²

Zamanla Türkler arasında da rağbet kazanan mevlidler Sultan III. Murad Han zamanında 1587 senesinde resmen devlet teşrifatında yer almıştır.¹³ Mevlid merasimlerine olan ilginin artması ile 1676 yılında Tevkî Abdurrahman Paşa tarafından yapılan bir "Kanunnâme" ile bu merasimler bir nizâma bağlanmış ve yine Osmanlı'da saraydan başka Mekke'de Hz. Peygamberin doğduğu evde mevlid merasimi yapılmıştır.¹⁴

Osmanlının yükselişte olduğu yıllarda mevlid merasimi oldukça debdebeli ve teferruatlı bir biçimde gerçekleşiyordu. Sultan Ahmed Camii'nde Rebiülevvel ayının on ikinci gecesi, padişahın da katıldığı bir merasim düzenleniyor, bu merasimde devrin en ünlü mevlidhanları tarafından mevlid okunuyordu. Tören sırasında şerbet ve şeker dağıtılıyor, tören sonunda da mevlidhanlara kıymetli hediyeler veriliyordu. Osmanlının son dönemlerinde bu törenler saray içinde de yapılmaya başlanmıştı.¹⁵

Ayrıca Osmanlı'da, kadınlar arasında "İstanbul Mevlidi" adında bir menkîbe okunuyordu. Bunlardan başka Mevlid-i Ali, Mevlid-i Fâtîme, Mevlid-i Hasan ve Mevlid-i Hüseyin adında mevlidler de yazılıp okunmuştur. Fakat bu mevlidler belli zamanlar ve bir kısım insanlardan başkasına hitap etmemiştir.¹⁶

B. Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Kürtçe Mevlidler

Osmanlı coğrafyasında Türkçe Mevlidler yazıldığı gibi başka dillerde de mevlidler yazılmıştır. İmparatorluğun sınırları dâhilinde çoğu Müslüman millet ya kendi dilinde bir mevlid ortaya koymuş ya da özellikle Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* isimli eserini kendi diline ter-

¹² Özcan, a.g.e., s. 37.

¹³ Özcan, a.g.e., s. 35.

¹⁴ Ayhan Altınkuşlar, Ruhi Kalender, Nuri Özcan, *Dini Müsikî 1*, Kalem Yayınları, Ankara 1996, s. 67.

¹⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II, 521-522.

¹⁶ Pakalın, a.g.e., 524.

cüme ederek icra etmiştir. Bu çerçevede yazılan Kürtçe mevlidlerden bilinen ilki Hasan Ertûşî'ye (ö. 1491) aittir. Ülkemizin doğusunda, son yirmi otuz sene öncesine kadar Ertûşî'nin yazdığı bu mevlid icra edilmekteydi. Fakat mevlidin, Arapça, Farsça birçok tamlama ve ibare içermesi nedeni ile halk tarafından tam olarak anlaşılabilmesi nedeni ile mevlid yazma furyası ortaya çıkmıştır. Genellikle medrese hocaları olan ve halk arasında mele, şeyh, seyda gibi isimlerle anılan kişiler tarafından yazılan bu mevlidleri, öncelikle en eski mevlid olan Ertûşî'nin mevlidinden başlayarak maddeler halinde sıralayacağız.

1. Hasan Ertûşî, *Mevlid-i Nebî Aleyhi's-Selâtu ve's-Selâm*

Gününüzde icra edilen en eski ve bilinen ilk Kürtçe mevlid Hasan Ertûşî'ye¹⁷ ait bir manzumdur. İlk olarak 1931'de İstanbul'da Osman Bey Matbaası'nda taş basması olarak basılmıştır.¹⁸ Tamamı 511 beyittir. Son yıllarda yazılan birçok mevlid müellifi ya Ertûşî'den etkilenmiş¹⁹ ya da onun mevlidine karşılık olarak bir mevlid yazmıştır.

Ertûşî'nin mevlidi şu bölümlerden oluşmaktadır: Münâcât, Hz. Peygamber'e övgü ve methiyeler, Mevlidin önemi ve mevlid okumanın faziletleri, Muhammedî nurun kâinattaki her şeyden evvel yaratılması, Hz. Âdem (a.s.)'in yaratılması ve Cennet'ten çıkarılması, Muhammedî nurun peygamberler silsilesi ile taşınması, doğumundan önce Hz. Peygamberin gelişinin yaklaştığını Hıristiyan ve Yahudilerin bilmesi, Hz. Peygamberin anne ve babasının evliliği, Âmine annemizin hamileliği ve bu sırada ayda bir peygamberin rüyasında onu ziyarete gelmesi, Hz.

¹⁷ Hakkında kesin bilgiler bulunmasa da Hasan Ertûşî'nin Şırnak Beytüşşebap Pirusan köyünden olduğu bilinmektedir. Eski kaynaklarda Hakkari'li olduğu geçmektedir. Çünkü Şırnak 1991'de şehir olduğunda bugünkü Beytüşşebap ilçesi Hakkari'ye bağlı idi. İsmi bazı yerlerde Ahmed olarak geçse de meşhur olan ismi Molla Hüseyin el-Batevî'dir. Mevlidi ilk olarak basıldığında Hasan Ertûşî olarak yazılmış ve bu ismi yaygınlaştırmıştır. Babasının adı Molla Mustafa'dır. Uzun yıllar Bate köyünde kaldığı için Batevî künyesi ile de tanınmıştır. Bazılar bu köyde doğduğunu da söylerler. Mezarı da halen burada bulunmaktadır. Uzun yıllar Bağdat'ta kalmış ve orada hocalık yapmıştır. Rivayetlere göre 600'den fazla öğrenciye icâzet vermiştir. Divan, *Zembîlfiroş* Destanı ve Mevlid isimli eserleri vardır. Ertûşî'nin mevlidine bir çok tahkik yapılmış, burada da hayatından bahsedilmiştir. Örnek olarak bkz. Abdülbasit Muhammed Abdüssamed, *Mevlûdü'n-Nebî*, İstanbul 2003.

¹⁸ M. Tayyib Okıç, "Çeşitli Dillerdeki Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleleri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1975, sa. 1, s. 30.

¹⁹ Hayreddin Kızıl, "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlidlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sa. VII, s. 116.

Peygamberin dünyaya gelişini anlatan “Merhaba” bölümü. Bundan sonraki bölümlerde ise Hz. Peygamberin çocukluğu ve nübüvvetin gelişine kadarki zaman anlatılır. On sekiz bölüm şeklinde yazılan mevlidin günümüzde Merhaba bölümüne kadarki kısmı okunur. Uzun olmaması için bu yol tercih edilir.

Edebî olarak incelendiğinde ise; Ertûşî'nin Arapça ve Farsça ilimlerle çokça meşgul olması sebebiyle ağır bir dille mevlidini te'lif ettiği göze çarpmaktadır. Günümüz Kürtçesinde anlaşılması gayet zordur. Buna ayrıca aradan geçen beş asırlık zamanı da eklemek gerekir ki dildeki değişmelerin eski eserlerin anlaşılmasını zorlaştırdığı aşikârdır. Mevlidin uyak şekli; aa, bb, cc, dd... şeklindedir ve on birli hece ölçüsü ile yazılmıştır. Kürtçe mevlidlerde aruz veznine çok fazla önem verilmez. Ertûşî'nin mevlidinde de bu geçerlidir. Eser ayrı başlıklar halinde bölümlenmemiştir. Bölüm araları belli edilmek için, sonlarına şu ibare getirilmiştir:

“Ger dévîtin hûn ji nâre bin necât
Bî'aşk o şevqek hûn bibéjin Es-Selât.”

Hz. Peygambere salât getirmeyi tembihleyen bu ibareden sonra hep beraber salavat getirilir. Kaynaklarda Ahmed Ramiz tarafından Kahire'de bastırılan ve daha sonra Şeyh Muahmmmed Şefik el-Arvâsî tarafından Ahmed Kamil Matbaası'nda İstanbul'da bastırılan mevlid esasen Ertûşî'nin mevlididir. Bu mevlid Ali Emîrî Kütüphanesi'nde 1369 numara bulunmaktadır.

2. Şeyh Muhammed Emin el-Hayderî, *Mevlîd-i Nebî*

Yukarıda belirttiğimiz gibi Ertûşî'nin mevlidinin anlaşılır olmaması sebebi ile yeni mevlidler te'lif edilmiş ve okunmaya başlanmıştır. Günümüzde halk tarafından en çok rağbet gören ve merasimlerde icra edilen mevlid; Şeyh Muhammed Emin el-Haydarî'ye²⁰ ait olan *Mevlîd-i Nebî*

²⁰ 1927'de Mardin Nusaybin'e bağlı Kalecik köyünde dünyaya gelmiştir. Babası; tanınmış âlim ve edip Molla Ahmet el-Hayderî, annesi Molla Aliye Koçer'in kızı olan Sedika Hanımdır. Babası Erciş, Dedeli ve Pantos yöresinde bulunan Hayderî aşiretinin Asi kolundan saygın bir aileye mensuptur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Rusların bölgeyi işgal etmesi ile Nusaybin'e yerleşirler. Babası, Bahçebaşı, Kalecik, Gürün ve Beylik köylerinde imamlık yapmıştır. 1937'de vefat eden Molla Ahmed'in Akîda İmâne, Munacaat-ı Hayderiye, Divân-ı Hayderiye ve Takvimname isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Muhammed Emin ilk derslerini babasından almıştır. Yedi yaşında babasının yanında hafızlığını tamamlar ve on yaşında babasını kaybetmesi ve dinî ilimlerin Türkiye'de zorlaşması nedeniyle Suriye'ye eğitim için gider. Burada Şeyh Abdüllatif Dalîni'ye talebe olur ve on yılı

(asıl Kürtçe ismi Mewluda Nebi)'dir. Hakkâri, Şırnak, Mardin, Siirt ve çevresinde Hayderî'nin mevlidi daha çok tercih edilmektedir.

Dokuz bölüm ve 320 beyitten mevlidinin içeriği şöyledir: Münâcât, mevlidin okunması ve kıymeti, Muhammedî nurun yaratılışı, Muhammedî nurun peygamberler silsilesi ile taşınması, Hz. Peygamberin soyu, Hz. Âmine'nin hamileliği, bu sırada meydana gelen mucizevî olaylar, Hz. Peygamberin doğumu yani merhaba bölümü ve son olarak Hz. Peygambere methiye.

3. Şeyh Muhammed Sirâcüddîn, *Dürre Birinci Mewluda Kirmancî*

Şeyh Muhammed Sirâcüddîn²¹ tarafından yazılan mevlid, Dua yayıncılık tarafından 2009 yılında Kürtçe Mevlid ismi ile yayımlanmıştır.

aşkın süre eğitim görür. Bu sırada orada bulunan diğer mollalardan istifade etmiş ve burada Sarf, Nahiv, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Tecvid, Akâid, Kelam ve Mantık dersleri olarak 1947'de Seyda Molla Abdürrezzak Helelî'den icazet almıştır. Gerek medrese eğitimi gerekse sonrasında Astronomi, Coğrafya, Sosyoloji, Psikoloji ve Tarih alanı ile de ilgilenmiş olan Hayderî, icazetinden sonra aynı medresede bir müddet hocalık yaptıktan sonra 1950'lerde Nusaybin Kalecik'te imamlığa başlamıştır. Daha sonra Bahçebaşı'nda müderrislik yapmaya başlamış ve 1955'te Midyat Kutlubey köyünde müderrisliğe devam ederek birçok talebe yetiştirmiştir. Burada yedi yıl kaldıktan sonra Midyat Ovabaşı köyünde müderrislik ve imamlık yapmaya başlamış ve bölgedeki diğer mollalardan istifade ederek eğitimine devam etmiştir. İmamlık yaptığı bu yıllarda yalnızca Mardin çevresindeki köylerde bulunan insanlara İslam ahlakının yüceliği hakkında vaazlar vermekle yetinmemiş, bazen de İzmir, Adana ve Mersin gibi illerde tebliğ görevini yerine getirmeye gayret etmiş, İslam ilimlerinin tedrisatı ve İslam ahlakının irşadını kendine vazife edinmiştir. Nakşibendî tarikatına mensup olan Şeyh Muhammed, bu tarikata mensup Şeyh Alâeddin el-Haznevî'den 1967'de tasavvufi icazet almıştır. Daha sonra Silvan'a yerleşmiş ve burada faaliyetlerine devam etmiştir. 1979'da ise Kızıltepe'ye yerleşmiş ve burada üç yıl kalarak tekrar Silvan'a dönerek burada uzun yıllar kalmıştır. 2000'li yıllarda Diyarbakır'a bir ilim merkezi kurmak istemiş ve bu amaçla Diyarbakır'ın doğusunda Silvan yolu 15. km üzerinde Köprübaşı'na varmadan Güzel Camii ve Medresesi inşaatına başlamıştır. 2003 yılında 76 yaşında vefat etmiş ve bu köye defnedilmiştir. Kendisinden sonra bıraktığı mirası oğlu Şeyh Ahmed el-Hayderî devralmış ve günümüzde ilmi ve irşadî görevi sürdürmektedir. Eserleri: Eqida İmane (İman Esasları), Mewlûda Nebi (Peygamber'in Doğumu - Kürtçe), Mevlidü'n-Nebi (Peygamber'in Doğumu - Arapça), Werdü'l-Etfal (Çocukların Gülü - Fıkıh Eseri), Diwan e Hayderî (Divan-ı Hayderî).

²¹ Şeyh Muhammed Sirâcüddîn Halilan köyünde dünyaya gelmiştir Kültür sahibi ve takvası yüksek bir ailede yaşamıştır. Babası derin ilim sahibi olup kendi asrında Arapça ve dinî ilimlerini kardeşi M. Beşir'in yanında okumuştur. M. Beşir Cizre'deki tasavvuf ehli olan Şeyh Muhammed Said Seyyidü'l-Cezerî'nin halifesi idi. Sirâcüddîn daha sonra İbnü'l-Ömer Ceziresi'ne yolculuk yaptı, orada mescidin imamlığını yapıp tahsil ve mütalaa üzerinde yoğunlaşıyordu. Çünkü onun asrı, fikir ve ruh bakımından mükemmel seviyedeydi. O da bütün biddat ve dalalete giden yolları terkederek Kitap ve Sünnete sarılarak ye-

Mevlidi yazma sebebini, eserin önsözünde şöyle açıklıyor: "Ben bu mevlidi şerifi, musannıfın (Ertûşî'nin mevlidinden) kendi el yazısıyla yazdığı kitabından aldım. Bazı kelimelerin tamamen anlaşılması için bazı değişiklikler yaptım. Bu sırada belki bir veya iki mısraının eklenmesi ya da bir iki kelimenin hafzedilmesi dışında bir değişiklik yapılmamıştır. Bunun sebebi ise bazı kelimelerin yöremizde kullanılmaması veya farklı manalara gelmesidir."²²

Anlaşılıyor ki, bu mevlid, Ertûşî'nin eserinin daha yalın bir Kürtçe ile kaleme alınmış halidir. Mevlidin nasıl okunacağını, yine önsözde şöyle anlatıyor: "Mevlide başlamadan önce Kur'an-ı Kerim'den bir iki ayet okuyup sonra mevlide başlanması ve her bölümün bitiminde Hz. Peygamber'e üç defa salâvat getirilmesi gerekir."

On altı bölüm olan mevlidin içeriği ise şöyledir: Mevlidin başında yüce Allah'a hamd ve senâ vardır ve daha sonra O'nun birliğinden, ni'metlerinden, kereminden ve günahları çok affedici olduğundan bahsedilmektedir. Daha sonraki bölümlerde Hz. Amine'nin hamileliği, Hz. Peygamber'in doğumu öncesine ortaya çıkan bazı hadiseler, doğumu, çocukluğu, gençliği ve fiziki yapısıyla ilgilidir. Daha sonra Hz. Peygamber'in ümmete gelişini ve ümmet için önemini konu edinen bölüme geçilir ve bu bölüm ayağa kalkılarak okunur. Daha sonra oturulup salâvat ve dua okunup fatiha ile bitirilir. On altıncı ve son bölüm ise dua kısmıdır.

4. Molla Muhammed Ekinci (Çursî), *Nazm-ı Şîrîn*

Molla Muhammed Çursî²³, mevlidini yazma sebebini eserin önsözünde şöyle açıklıyor: "Kürtçe mevlidlerde bulunan mevzu hadisler çok rahat-

tişti. İtikadi mezhebi Eşari olup ameli mezhebi ise Şafii'dir. Tasavvuf ehlidir ve tasavvufu ve sufilik yolunu kendisine saadet yolu olarak görmektedir.

²²Bkz. Muhammed Sirâcüddîn, *Dürre Birinci Mevluda Kirmancî*, Dua Yayınları, İstanbul 2009.

²³ Molla Muhammed Ekinci (Çursî) 1954 yılında Mardin Kızıltepe'ye bağlı Ali Paşa (Çurs) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Molla Ahmed, Seyda Mahmud Karaköy'e bağlanıp onun müridi olmuş, şeyhin vefatından sonra da önce Seydâ Cezerî'ye daha sonra da Seydâ Arapkendî'ye mürid olmuştur. Molla Muhammed okul okumamış, yalnızca ilkokulu dışarıdan bitirmiştir. Doğuda olan geleneği takip ederek medreselerde yetişmiştir. İlk eğitimi babasından almış, daha sonra ise Beşevler köyüne oradan da Molla Abdülâziz'in yanına Yüceli köyüne gitmiştir. Daha sonra Cizre'ye gelerek Seyda Molla Tayyib'in öğrencisi olmuş ve bu arada Şeyh Seydâ Cezerî'nin de müridi olmuştur. Bir çok medreseden ve molladan istifade eden Muhammed daha sonra da Mardin Yalımköy'de Molla Hâdi'nin yanında sonra ise Nizip Kertuş'da Molla Muhammed Emin'e giderek eğitim almış ve nihayetinde Şeyh Molla Abdullah Kınasûrî'den icazet almıştır. İcaze aldıktan sonra Derik köyünde Arapça dersi vermeye başlamış olan Seydâ Muhammed altı sene

sız edicidir ve buna karşılık sahih hadislere dayanan bir mevlid yazılması gerekir. Kardeşim Molla Salih'in, bu amacımı desteklemesi ve bu sebeple bana Kütüb-i Sitte'yi göndermesi üzerine, bu eserden Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili sağlam hadisleri bir araya getirdim."²⁴

Şiir kabiliyeti olan Muhammed, Kürt edebiyatının en önemli eserlerinden *Mem ü Zin*'in nazmından etkilenerek, ona benzer bir üslûp ile bu mevlidi te'lif etmiştir. Tatlı nağme anlamına gelen *Nazm-ı Şîrîn* isimli mevlidinin içeriği şöyledir: Mevlid yirmi üç bölümden oluşmaktadır. Müellif besmele ve ardından Hz. Peygamber'e salât ü selam ile esere başlar. Yirmi üç bölümde ise şu konuları işler: Hz. Peygamberin nübüvveti ve Tevrat ile İncil'de buna yer verilmesi, Cahiliye devri, Hz. Peygamberin doğumu ve bu sırada meydana gelen mucizeler, Hz. Peygamberin soyu, babasını vefat etmesi ve süt anneye verilmesi, Hz. Peygamberin annesinin vefatı üzerine dedesi ve onun da vefatı ile amcası tarafından muhafaza edilmesi, Hz. Peygamberin on iki yaşında Basra'ya yaptığı yolculuk, Hz. Hatice ile evlenmesi ve Mekke yılları, vahyin gelişi, vahyin gelişinden sonra yaşananlar, hüzün yılı, mucizeleri, miraç, Akabe biatları, Hicret, Medine'de İslam Devletinin kurulması ve ilk savaşlar, Hudeybiye Barış Antlaşması, Mekke'nin fethi, hilyesi, ahlakî vasıfları, komutanlığı ve devlet başkanlığı, birkaç mucizesi ve vefatı. Bunlardan sonra bir dua bölümü vardır.

5. Muhammed Şerif el-Batırgizî, *Risâletü'l-Usûl fî Mevlîdi'r-Rasûl*

Muhammed Şerif el-Batırgizî²⁵ 1973'te te'lif ettiği mevlid eseri *Risâletü'l-Usûl fî Mevlîdi'r-Rusûl*; 11 bölümden oluşmaktadır. On birli

Diyarbakır'da daha sonra da on beş sene Mardin Kızıltepe Göllü köyünde görev yapmıştır. Evli ve dördü erkek dokuz çocuğu bulunan Molla Muhammed, günümüzde Kızıltepe'de ikamet etmekte ve Hz. Ebu Bekir Camii'nde ders vermeye devam etmektedir. Eserleri: Molla Muhammed Ğursî'nin doğduğu köy üzerine şiirleri, Arapça ve Kürtçe divanları vardır fakat bunlar basılmamış ve araştırılmaya muhtaçtır.

²⁴ Molla Muhammed Ekinci (Ğursî), *Nazm-ı Şîrîn*, 2008 (h. 1428)

²⁵ 1944'te Batman'ın Gercüş ilçesine bağlı Kutlu (Batırgiz) köyünde dünyaya gelmiştir. Eğitiminin daha çok Şeyh Muhammed Emin el-Haydârî ve Şeyh Muhammed Arapkendî ile sürdürmüştür. 1973'te Gercüş ilçesinin Poyraz köyünde resmi olarak imam-hatip olmuş ve bu görevi dört yıl sürdürmüştür. 1978 yılında Mardin Nusaybin'de Büyük Kışla Camii imam hatibi olarak göreve başlamış ve dört yıl görev yapmıştır. 1982'de Mardin Merkez Ulu Camii'ne atanmış emekli olduğu 2009 yılına kadar burada vazifesini sürdürmüştür. 1985 yılında Şeyh Muhammed Emin el-Haydârî'den icazet almış ve daha sonra da talebe yetiştirmeye başlamıştır. Günümüzde İstanbul Kanarya'da bir vakıfta ders vermeye devam etmektedir. Eserleri: *Risâletü'l-Usûl fî Mevlîdi'r-Rusûl*, *Menhecü'l-Beşer*

hece ölçüsü ile yazılmıştır. İcra edildiği Mardin ve civarında bu mevlid besmele ile başlar ve her bahirden sonra Hz. Peygamber'e salavât getirilir. Bahirlerin içerdiği konular şöyledir: münâcât, Hz. Âdem'in yaratılması ve Muhammedî nurun silsile halinde Efendimize intikali, Hz. Peygamberin soyu, velâdeti, merhaba bölümü, doğumundan sonra gerçekleşen olaylar ve son olarak bir münâcât.

6. Mustafa Ezdârî, *Mevlidi-i Şerîf*

Mustafa Ezdârî²⁶ mevlidini 2003 yılında kaleme almıştır. *Mevlid-i Şerif* ismini verdiği eseri, on üç bölümden oluşmaktadır. Ağır bir dille yazılmıştır. Eser şu bölümlerden oluşmaktadır: Hamdele, Hz. Peygamberin fazileti ve diğer peygamberlere üstünlüğü, ona itaat etmenin önemi, yüzü suyu hürmetine kâinatın yaratılması, Hz. Âdem'in yaratılması, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Cennet'ten çıkarılması ve bu duruma duydukları üzüntü, Hz. Peygamberin gelişini kitap ehlinin önceden bilmesi, soyunun temizliği, babasının temiz oluşu, Hz. Âmine'nin hamileliği sırasında gördüğü rüyalar, velâdet, salavatlardan oluşan bir na't-ı şerîf ve münâcât.

7. Mele Şevki, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*

Mele Şevki'nin²⁷ 1994'te tamamladığı *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm* isimli mevlid eseri on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şöyledir: Hamdele ve salvelenin ardından Hz. Âdem'in yaratılması ve Hz. Peygamberin yüzü suyu hürmetine bağışlanması, Hz. Peygamberin nurunun yaratılması ve bu nurun, temizlenip arınması ile geçirdiği merhaleler, bir mevlid te'lif edenin kazanacağı büyük sevap, vasıfları, yaratılışı, teker teker Muhammedî nurun peygamberler silsilesi ile intikal etmesi ve bu sıralama, Hz. Âmine'nin melekler tarafından müjdelenmesi, velâdet ve son olarak Arapça dua bölümü.

Tahte'l-Kadâi ve'l-Kader, Menzerü'l-Beşer alâ Menhecü'l-Beşer, Hediyyetü'l-Habîbî, Beyne's-Sâili ve'l-Müci'bi, el-Hâşiyetü'l-Celiletü, ed-Dürrü'l-Esnâ fi Nazmi Esmâü'l-Hüsna, el-Kelimâtü'l-Hüsna Hâşiyetü'd-Dürül Esnâ, Hediyyetü'l-İğvân fi Nazmi Esmâi'r-Rahmân, Hülâsatü'l-Beyân Hâşiyetü Hediyyetü'r-Rahmân, Münacaatü'l-Fakîr.

²⁶ Gercüşlüdür. Şuan öğretmenlik yapmaktadır.

²⁷ Mardin Midyatlıdır. İzmir'de ikamet etmiştir. Yaklaşık 2005'te vefat etmiş ve Siirt Nurşin köyüne defnedilmiştir.

8. Mele Ali Mardîni, *Hâzâ Kitâb Âvâ Hayât*

Mele Ali Mardîni'nin²⁸ on beş bölümden oluşan *Hâzâ Kitâb Âvâ Hayât* isimli mevlidi şu bölümlerden müteşekkildir: Hamdele, Hz. Peygamberin nurunun kâinattaki her şeyden önce yaratılıp Âdem babamızın da bu nurdan yaratılması, Hz. Âdem'in dünyaya gönderilmesi ve Hz. Peygamberin miraca yükselmesi, mevlidin ve onu okumanın faziletleri, Hz. Peygamberin soyu, doğmadan önce Yahudilerin bunu sezip babası Abdullah'ı öldürmek istemeleri, anne ve babasının düğünü, dünyaya gelmesi ve şeytanın bundan duyduğu üzüntü, Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmek, doğmadan önce rüyada annesini peygamberlerin müjdelemesi, isminin verilmesi ile yerde ve gökte övgüye mazhar olması, isminin Allah'ın ismi celâlinin yanında bulunması, babasının vefatı, doğumunda meydana gelen mucizevî olaylar ve son olarak dua bölümü.

9. Mele Ahmed, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*

Mele Ahmed'in²⁹ 2005 yılında te'lif ettiği *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm* isimli eseri on üç bölümden oluşur. Bu bölümler şöyledir: Hamdele, mevlid okumanın ve okutmanın fazileti, Allah'ın kaleme yazmasını emretmesi ve onun da Kelîme-i Tevhid'i yazarak Hz. Peygamberin yaratılması, şeytanın yaratılması, meleklerin yaratılması ve görevleri, kâinattaki hiçbir varlığın yüklenemediği hilafet vazifesini cahilliğinden dolayı insanın yüklenmesi, Allah'ın yarattığı insanoğluna önce akıl ve şehvet verip sonra kitap göndermesi, Hz. Peygamberin soyu, hamileliği sırasında annesinin her ay bir meleğin rüyasında gelerek ona müjde vermesi ve son olarak dua bölümü.

10. Seyyid Bedreddîn, *Mevlûdâ Kürdî Bizmani Gundî*

Seyyid Bedrettin'in³⁰ mevlidi açık ve sade bir dille yazılmıştır. Bu manada mevlidinin başında; *Mevlûdâ Kürdî Bizmani Gundî* (Köylü Dilinde Kürtçe Mevlid) ibaresini kullanmıştır. Seyyid Bedrettin'in mevlidi on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şu konulardan müteşekkildir: Hamdele, Hz. Peygamberin fazileti ve diğer peygamberlere olan üstünlüğü, Hz. Âdem'in yaratılması, Hz. Peygamberin soyu ve doğumu³¹,

²⁸ Seyyid Abdurrahman'ın oğludur ve Sofi Hacı olarak tanınır. Mardin merkezde vefat etmiş ve vasiyeti gereği Hirbe köyüne defnedilmiştir.

²⁹ Mele Ahmed, Mardin Midyatlıdır ve günümüzde burada ikamet etmektedir.

³⁰ Şırnak İdillidir. İstanbul İkitelli'de ikamet etmektedir.

³¹ Bu bölüm diğer mevlidlerden farklı olarak gayet ayrıntılı olarak işlenmiştir. Hz. Peygamberin doğum tarihinden, soyundan, silsilesinden bahsedilmiştir.

şemali, babasının gençliği, Hz. Âmine'nin hamileliğinin zahmetsizce geçmesi ve bu sırada yaşanan olağan üstü olaylar, sıfatlarını sıralayan bir salât ve selam bölümü ve son olarak bir na't-ı şerif.

11. Molla Ahmed Nâs, *Fekîye Nârincî Mevlûda Kürmancî*

Molla Ahmed Nâs³², 1990'da kaleme aldığı; *Fekîye Nârincî Mevlûda Kürmancî* isimli eserinin te'lif nedenini, önsözde şöyle açıklıyor: "Başta Ertûşî'ninki olmak üzere birçok mevlid sahih olmayan haberlerle doludur. Bu sebep yeni bir mevlid yazma ihtiyacı doğurmuştur."³³ Sahih olaylara ve kısa metninden dolayı mevlidini daha çok takdire şâyan görür. Aruz ile ölçülendirdiği mevlidinde şu iki ölçü kullanılmıştır: Fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl ve fa'ilâtün fa'ilâtün fa'ilât.

Genel olarak iki bölümden oluşturduğu mevlidi şu konulara ayrılabilir: Hamdele ve salvele, Hz. Peygamberin kıymeti, mevlid okumanın ve okutmanın ehemmiyeti ve fazileti, doğumu, şahsiyeti, vasıfları, ahlâkı, dış görünüşü, temiz olan soyu ve ümmetine olan düşkünlüğü. İlk bölüm daha çok giriş mahiyetinde olup ikinci bölüm ise asıl mevlid kısmıdır.

12. Feyzullah Haznevî, *Rasûli bî Hember*

Feyzullah Haznevî³⁴ eserinin; âyetler ve Buhârî'nin sahih hadisleri ışığında yazılmış bir mevlid olduğunu ifade eder. Arapça olan mukad-

³² 1937 yılında İdil'in Tepeköy isimli köyünde dünyaya gelmiştir. Aslen Kayı köyündendir. Fakat babasının imamlık yaptığı köy olan Tepeköy'de çocukluğu geçmiştir. Gençlik yıllarını medreselerde geçirdikten sonra Bozburun köyünde fahri imamlığa başlamış ve burada bir medrese kurarak hocalık yapmıştır. Askerden dönüşünde kadrolu imamlığa geçip çeşitli köylerde hizmet verdi ve emekliliğinin ardından İdil'e yerleşti. Halen burada ikamet etmektedir. Birçok hocadan ders alan Molla Ahmed'in eserleri şunlardır: *Dîwana Şe'ru Çazele Modern û Sitracê (Divan)*, *Fekîye Nârincî Mevlûda Kürmancî*, *Xulasâ Akida Muslimanê Sunnî (Sünnî Müslümanların Akaidinin Hülasası)*, *Kurtîya Fıkha Şafî bi Sual û Cewab û Nazma Kurmancî (Şafî Fıkhnın Özeti)*, *Hıngwê Xweş Asîl Risala İlme Usûl (Usûlü'l-Hadîs)*, *Tefsîra Kurmancî û Tercuma Muhcetü'l-Fewâid we'l-Esrâr fî Tefsîri Âyâtî'l-Îmâni we'l-Cihâdi we'l-İxtibâr (Bazı Âyetlerin Tefsîri)*, *Tefsîra Herdu Şehâdetâ Dîgel Fatihê û Dîgel Deh Suretê Kın (Kelîme-i Şehâdet, Fâtihâ ve On Süresinin Tefsîri)*, *Tefsîra Sûretê Nebe (Nebe Süresinin Tefsîri)*, *Tefsîra Sûretê Mülk (Mülk Süresinin Tefsîri)*, *Telqêna Mîrîya û Va'za Sağa û Hinek Duane (Telkin ve Bazı Dualar)*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Nas, "İdilli Bir Âlim: Molla Ahmed Nas ve Eserleri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 363-371.

³³ Molla Ahmed Nas, *Fekîye Nârincî Mevlûda Kürmancî*, 1990, s. 1.

³⁴ Haznevi soy ismini almıştır, fakat Haznevî ailesine mensub değildir. Suriye doğumludur. Farklı ülkelerde uzun süre yaşamıştır. Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe, İngilizce, Almanca ve Rusça bilmektedir. Kardiyoloji doktorluğu yapmıştır. Şu anda İstanbul Kanarya Adaları'nda yaşamakta olan Haznevî'nin mevlidten başka eseri yoktur.

dimesinde, mevlidin ne olduğu ayetler ve hadislerle açıklanıyor. Mevlid te'lif edilirken hemen hemen yarısında düz yazı şeklinde açıklamalar veriliyor. İçerik olarak ise çeşitli bölümlere ayırdığı mevlidinde şu konulardan bahsediyor: Hz. Peygamber'in doğumundan önce meydana gelen olaylar, doğumu, yetişmesi, peygamberliği ve vasiyetleri. Her bölümden önce, konu ile ilgili açıklamalar yapılmış ve akabinde ayet ve hadislerden örnekler verilir, bunlardan esinlenerek beyitler yazılmıştır. Mevlidin sonunda, mevlidi dinleme ahlâkı ve mevlidin nerede okunması gerektiği belirtilip, Allah'a hamd ü sena ile nihayete erdirilmiştir. 2009'da te'lif ettiği mevlidi herhangi bir yerde yayımlanmamıştır.³⁵

13. Mele Abdurrahman Becirmerî, *Mevlid-i Muhammed Mustafa*

Mela Abdurrahman Becirmerî³⁶, mevlidine müstakil bir isim vermemiş, eserin başında "*Mevliden Muhammed Mustafa'yâ Salâtü Selâm*" demekle yetinmiştir. On bölümden oluşan mevlidin her bölümünün sonunda aynı sözleri içeren birer salât vardır. Tarih vermediği mevlidinin bölüm içeriği şöyledir: Hamdele ve salvele, münâcât ve veladet yılı, Hz. Peygambere duyulması gereken sevgi ve ona nasıl ümmet olunacağı, Hz. Peygamberin soyu ve dünyaya geldiği çevre, çobanlığı ve Hz. Hatice ile evlenmesi gibi nübüvvet öncesi meseleler, nübüvvet öncesi yaptığı ibadetler ve vahyin gelişi, vahyin gelişinden sonra Mekke'deki durum ve Müslümanların çektiği sıkıntılar, Medine'ye hicret ve sonrasında İslam devletinin inşası, vefatı ve Veda Hutbesi, salavat getirmenin önemi ve mevlid duası.

14. Mele Hasan, *Mevlidü'n-Nebî*

Mele Hasan³⁷, *Mevlidü'n-Nebî* isimli mevlid eserini 9 Mayıs 1979'da tamamlayarak Nusaybin'de Turan mahallesinde bulunan bir matbaaya vermiştir. Daha sonra ilaveler yapmış ve bu tarihi de 15 Ağustos 2004 olarak vermiştir. Mele Hasan'ın mevlidi on bölümden oluşmuştur. Her bölümün sonunda aynı sözlerden oluşan salât ve selam ifadeleri vardır. İçeriği ise şöyledir: Hamdele ve salvelenin ardından Muhammedî nurun yaratılması ve Hz. Âdem'e bu nurun intikal etmesi, mevlidi okumanın

³⁵ Feyzullah Haznevî, *Rasûli bî Hember*, 2007.

³⁶ Mela Abdurrahman Becirmerî, Molla Hamza'nın oğludur. Halen Diyarbakır'da imamdır.

³⁷ Mele Hasan, Ali Gültaş'ın oğlu olup asıl ismi Hasan Gültaş'tır. Şırnak İdil'in Tirfilî köyünde dünyaya gelmiştir. Salihe aşiretine mensuptur. Mensup olduğu Salihe aşireti, Midyat'ın güney doğusunda Midyat – İdil arasında yerleşiktir. 2006 yılında Manisa Sert beldesinde vefat etmiştir.

fazileti, hikmeti ve sevabı, Muhammedî nurun silsile ile taşınması ve Hz. Peygamberin anne ve babasının evlilikleri, anne ve babasının düğünü, annesinin hamileliği sırasında yaşadığı olağanüstü olaylar, Hz. Peygambere methiye ve dünyaya gelmesi, dünyaya gelmesi nedeni ile cinlerin ve meleklerin tebrik için gelmesi, süt anneye verilmesi ve bu sırada ortaya çıkan doğaüstü olaylar, son olarak iki dua bulunur.

15. Feyzullah Erzen (Seyyid Feyzullah Fındıkî), *Hate Sefadı Mevlidi Mustafa*

Seyyid Feyzullah Fındıkî'nin³⁸ *Hate Sefadı Mevlidi Mustafa* ismini verdiği mevlidini 1994 yılında tamamlamış ve vefatından sonra oğlu Abdülkadir Erzen tarafından Halk Matbaacılık'ta basılmıştır. Seyyid Feyzullah, Kürtçe mevlidi barındırdığı yanlış bilgiler sebebi ile eleştirmiş ve Ertüşî'nin mevlidine bir reddiye yazmıştır.³⁹ Kendisine eleştirdiği mevlide bir alternatif olması için mevlid yazması teklif edilince de bu mevlidi kaleme almıştır. Elimizdeki neşredilmiş haline göre mevlid, on bölümden oluşmaktadır.⁴⁰ Bölümler şu konulardan müteşekkildir: Hz. Peygambere salavat ve bunun fazileti, mevlidin ehemmiyeti, İbn Dihye'nin yazdığı mevlid, Hz. Peygamber'in mucizeleri, nesebi, doğumunda meydana gelen olağanüstü olaylar, merhaba bölümü ve münâcât.

³⁸ Seyyid Feyzullah Fındıkî 1932 yılında Siirt'in Erüh ilçesine bağlı Fındık nahiyesinde doğmuştur. Şeyh Muhammed Efendî'nin oğludur. İlk dini bilgilerini babasından almış ve ilkokulun ardından Şeyh Seydâ (ö. 1968)'nin Cizre'deki medresesinde ona talebe olmuştur. Burada tanıştığı başka hocalardan da istifade etti ve bir süre sonra eğitim için gittiği Suriye'nin Derik ilçesinde Molla Ahmed Befevî'den ders aldı. Burada icazetini aldıktan sonra Türkiye'ye geri döndü ve Şırnak ve Van'ın köylerinde fahri imamlık yaptı. Nihayetinde Cizre'de açılan imamlık kadrosunu kazanıp burada göreve başladı ve burada uzun yıllar hem imamlık hem de hocalık yaptı. Memuriyetinin son yıllarında Silopi'ye tayin olup burada emekli oldu. Birçok eser yazan Fındıkî, eserlerini bir külliyatta toplamaya niyetlendiği bir sırada 2002 yılında hakkın rahmetine kavuşarak Silopi'ye defnedildi. Eserleri: *Levâmiu'l-Cevâhir fî İsnâ Aşere İlmen Yücâhir, Ârâu'l-Urâ fî İmtinâ'iz-Zuhri Ba'de'l-Cumuati fî'l-Kurâ, Keşfü'l-Evrâk an Ahkâmi'l-Fusûli ve'l-Evrak, Zekâtü'l-Mâl Tehillü li'l-Âl, en-Nuktatü fî Tehâreti'l-Unt, İkdü'l-Leâli fî Hidmeti ani'l-Gazâli, Kavli'n-Nahî ani'l-Âlâti'l-Melâhi, Ahle'l-Ekvât fî Kırâati ale'l-Emvât, İcâzü'l-Cevâb fî Zebihâti Ehli'l-Kitâb, er-Rudûdü'l-Dâmiğa fî Reddi ale'l-Mevlidi'l-Kurmançî, Hate Sefadı Mevlidi Mustafa, Gule Narencî Mevlide Kurmançî, Vakıf, Âyetiim Kerîme, Fi Fazli Savmi Receb. Eserler ve müellifin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi", *Uluslar arası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak 2010, s. 707-722.*

³⁹ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özdirek, a.g.e., s. 720.

⁴⁰ Özdirek, aynı yer.

16. Feyzullah Erzen, *Gule Narencî Mevlide Kurmancî*

Seyyid Feyzullah Fındıkî'nin, Ertûşî'nin mevlidine karşılık yazdığı bir başka mevlididir. Diğer mevlidi gibi oğlu Abdülkadir Erzen tarafından Halk Matbaacılık'ta basılmıştır. Mevlid 1983 yılında kaleme alınmıştır. Diğer mevlid daha kapsamlıdır. Bu mevlidi daha kısadır ve üç bölümden oluşmaktadır. Bölümler içerdiği konulara göre şöyle sıralanabilir: Hz. Peygambere salavat getirmek ve bunun fazileti, merhaba bölümü ve münâcât.

17. Mele Zâhid, *Mevlidi Şerif Herdû Bâtî*

Mele Zahid'in⁴¹ kaleme aldığı *Mevlidi Şerif Herdû Bâtî* isimli mevlidi, Molla Batevî (Ertûşî)'den esinlenerek yazılmıştır. Üslûp, dil, şive, kafiye ve şüirellik açısından onun mevlidine benzer. Mevlidi 11 bahir 22 başlık ve 667 beyitten oluşur. Bu mevlid 1973'de Diyarbakır'da tamamlanmış ve 1978'de İstanbul'da Bayraktar yayınevinde çoğaltılmıştır. Yazdığı mevlidi ile Seyda Tirey'i de etkilemiş ve o da bir mevlid yazmıştır. Oldukça uzun ve geniş olan mevlidini şu yirmi iki başlık halinde te'lif edilmiştir: Hamdele, mevlid okumanın fazileti, mevlide duyulan saygı ve mevlidin adet haline gelmesi, Hz. Peygamberin aşkı ve onun nurunun aydınlatıcılığı, yerin ve göğün yaratılışı, Hz. Âdem'in yaratılışı ve Hz. Peygamberin nuru, Hz. Âdem'e yaratılan nurun intikal etmesi, Hz. Peygamberin babasının mucizeleri, annesi, anne ve babasının evlenmesi, annesinin hamileliği ve bu sırada meydana gelen olağan üstü hadiseler, babasının vefatı ve annesinin üzüntüsü, doğumu (merhaba bölümü), doğumundan sonra annesinin şahit olduğu mucizeler, doğduğu gece meydana gelen olağan üstü hadiseler, sütannesi Halime'ye verilmesi, çobanlık yapması ve meydana gelen sırlı olaylar, annesinin vefatı, annesinin vefatından sonra dedesi Abdülmuttalib'in, onun vefatından sonra da amcası Ebû Tâlib'in muhafaza etmesi, Hz. Hatice ile evliliği ve nübüvvetin gelişi, hicret hadisesi, son olarak mevlidin duası.

18. Şeyh Muhammed Mehdî, *Mevlüde Kurmancî*

Şeyh Muhammed Mehdî⁴² mevlidine müstakil bir isim vermemiş başına yalnızca Kürtçe Mevlid manasında *Mevlüde Kurmancî* yazmıştır.

⁴¹ Asıl ismi M. Zahit Kardeşlik'itr. Diyarbakır Lice ilçesine bağlı İnce Kavak Köyünde 1935 yılında dünyaya gelmiştir. Birçok şeyh ve âlimden ders almış ve 1959'da on yıllık medrese hayatı başlamıştır.

⁴² Şeyh Muhammed Mehdî, Şeyh Muhammed Tahir'in oğludur. Hz. Abbas (r.a.)'ın soyundandır. Diyarbakır'ın Hıdırilyas köyünde 1932'de dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren

Bu mevlid; Hasan Ertûşî'nin yazdığı mevlidin muhtasarıdır. On üç bölümden oluşan mevlid, konu bütünlüğü olarak diğer mevlidlere benzer. Mevlidin sonunda belirttiğine göre 31 Ağustos 2002'de tamamlamıştır. Mevlidi şu bölümlerden oluşur: Hamdele, mevlid okumanın faziletinden ve okutanın işlediği büyük hayır, mevlid okunan yerde hâsıl olacak bereket, Allah'ın kaleme yazmayı emretmesi ve onun Lâ ilâhe illallah yazması, Hz. Âdem'in yaratılması ve bu soydan gelenlerin temizliği, Hz. Peygamber'in babasının hayatı ile ilgili bilgiler, anne ve babasının evliliği, babasının vefatı ve annesinin hüznü, hamileliği sırasında Hz. Peygamberin annesinin şahit olduğu olağanüstü olaylar, velâdet, merhaba bölümü, münâcât ve mevlidin duası.

19. Mele Abdurrahman Harhûrî, *Mevlûde Siyer*

Mele Abdurrahman Harhûrî⁴³, mevlidine *Mevlûde Siyer* ismini vermiştir. Eser tarihsizdir ve diğer mevlidlere göre oldukça uzundur. On üç bölümden oluşur. Bu bölümler şu konuları hâizdir: Hamdele ve Hz. Peygambere ümmet olmanın üstünlüğü, doğumu ve çocukluğu⁴⁴, babası ve annesinin hayatları ve evlilikleri, Selman-ı Fârisî ile İbn Hayyam'ın peygamberimiz ile ilgili bazı rivayetleri, ilk vahyin gelmesi ve insanların

ren çeşitli medreselerde ilim tahsili görmüştür. İlk tahsiline Diyarbakır Bismil Belle köyünde Şeyh Molla İbrahim'den ders alarak başlamış sonra Seyda Molla Muhammed'ten ders alarak devam etmiştir. Daha sonra Şeyh Molla Sadullah Cezerî ve Girik köyünde Molla Seyyid Hasan'dan ders almıştır. Bunlardan başka Şeyh İsmail ve meşhur Seyda Molla Said Cimzikî'den de ders alır. Nihayetinde Diyarbakır Bismil Belle'deki Şeyh Molla İbrahim'den icazet almıştır. Bundan başka şu icazetleri de almıştır: Seyyid Hasan'dan Kıraat-i Seba' ve Tecvid, Şeyh Seyda El-Cezerî'den Nakşibendî hilafet icazeti, Şeyh Muhammed Alevî'den Kadirî hilafet icazeti. İcazetini aldıktan sonra Diyarbakır'da Seyfümülük türbesinin doğusunda, Dicle kenarında bulunan Seyfümülük Medresesini kurmuş ve burada binlerce talebe okutup, yüzlercesine icazet vermiştir. Nakşibendî tarikatına mensup olan Şeyh Muhammed Mehdî, bu tarikatın yayılması için çalışmış ve binlerce müride inabet vermiş, 30'a yakın kimseye de tasavvufî hilâfet icazeti vermiştir. Şeyh Muhammed Mehdî 3 evlilik yapmıştır. Dokuz çocuğu vardır ve 2009 yılında vefat ederek Seyfümülük'e defnedilmiştir. Eserleri şunlardır: *Risâletü Mahrecü'l-Dâd*, *Risâletü't-Tevessül ve'l-İstiğâze*, *El-Hidâyetü fi'l-İctihâd Müsîfî fi Tasavvufi*, *Risâletü fi Beyâni'l-Kaffarati Bi'l-Çirâmâti ve'l-Evraki'l-Maliyeti*, *Risâletü en-Nutku'l-Fesih fi Mahraci Dâti's-Sahîh*, *Risâletü fi Tahrimi'r-Riba ve Vücûbi'z-Zekâti fi Fusûlü'n-Nakdiyeti ve'l-Eorakil Maliyeti*, *Mevlûde Kurmançî*.

⁴³ Mele Abdurrahman Harhûrî, Siirt Pervarilidir. Halen imam olarak görevini sürdürmektedir

⁴⁴ Bu bölüm oldukça uzun ve ayrıntılıdır. Bu bölümün içinde: Hz. Peygamberin doğum tarihi, dünyaya gelmesi, birtakım olağan üstü hadiseler, sütanneye verilmesi, inşikak hadisesi, annesinin vefatı ile dedesinin muhafaza etmesi ve çobanlık yapması gibi konular içerir.

İslam'a davet edilmesini, Müslümanların ilk dönemde gördüğü eziyetler, Müşriklerin, Hz. Peygamberi öldürme planları ve Habeşistan'a hicret, Hz. Peygamberin Beytül-Haram'da namaz kılması esnasında ona saldırıda bulunulması, Mekke'de vuku bulan olaylar ve ardından Medine'ye hicret edilmesi ile daha sonra burada meydana gelen vakıalar⁴⁵, merhaba bölümü, manzum halde yazılmış dua bölümü.

20. Mele Süleyman Kurşun, *Mevlida Peygamber (Mevlida Pêxember)*

Mele Süleyman Kurşun'un⁴⁶ *Mevlida Peygamber* isimli eseri İstanbul'da Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık'ta 2010 yılında basılmıştır. Başında bir mukaddime bulunmaktadır ve burada mevlid ve tarihinden bahsetmektedir. On altı bölümden oluşan eseri şu bölümlerden oluşmaktadır: Hamdele, İslam'dan önce Arapların durumu ve vahyin nüzûlü, merhaba bölümü, Hz. Peygamberin doğumu ve peygamberliği, aile ilişkileri, komşuları ve çevresi ile ilişkileri, savaşları, iş ve işçilerle ilişkileri, merhameti, adâleti, cömertliği, Allah'tan korkması, duaları, hak davası ve son olarak mevlidin duası.⁴⁷

C. Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Zazaca Mevlidler

Ülkemizde bulunan Zaza kökenli vatandaşlarımız tarafından yazılmış altı adet mevlid tespit ettik. Bunların ilki ve en meşhur olanı Ahmed b. Hasan el-Hâsî (Mela Ehmedé Xasî)'nin mevlididir. Bunları sırası ile şöyle sıralayabiliriz:

1. Ahmed el-Hâsî, *Mevlid*

Ahmed Hâsî, 1866 yılında Diyarbakır'ın Lice ilçesi Has köyünde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini babası Molla Hasan'dan almıştır. Kendi köyünde bulunan müderrislerden ders aldıktan sonra asıl eğitimini Diyarbakır Ulu Câmîi yanında bulunan tarihi Mesûdiye Medresesi'ndeki Müftü Hacı İbrahim Efendi'nin rahle-i tedrisinde tamamlamış, icâzet almıştır. Daha sonra yaklaşık on yıl çeşitli memuriyetlerde bulunmuş ve

⁴⁵ Bu konu dokuz, on ve on birinci bölümlerde ardı ardınca işlenmiştir.

⁴⁶ 1952 yılında Batman Gercüş'te bulunan Bağlıca köyünde dünyaya gelmiştir. On altı yaşında hafızlığını tamamlayıp bölgenin tanınmış âlimlerinden Molla İsmail Efendi, Şeyh Fahrettin Efendi, Molla Ramazan Efendi'den ders aldıktan sonra Bismil'de Şeyh Muhammed Arapkendî'den icâzet aldı. Birçok talebe yetiştiren Süleyman Kurşun, çeşitli dergi ve gazetede yayınlanan yazılarını 1995'te *Makaleler* ismi ile neşretmiştir. 2001 yılında ise *Rëbaz Diwana Yekem* isimli dîvânını tamamladı. Hâlen İstanbul'da ikâmet etmektedir. Bkz. Süleyman Kurşun, *Rëbaz Diwana Yekem*, Mizgin Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 1.

⁴⁷ Süleyman Kurşun, *Mevlida Pêxember*, Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2010.

sonrasında Diyarbakır müderrisliğine atanmıştır. Bir süre sonra Lice müderrisliğine gelmiş ve sonrasında Lice müftüsü olmuştur. İki yıl görev yaptıktan sonra cumhuriyetin kurulması ile görevinden istifa etmiştir. Nakşîbendî tarikatına müntesip olan Ahmed Hâsî aynı zamanda bu tarîkatta hilâfet makamına yükselmiştir.

Siyasi iktidar ile yer yer anlaşmazlık yaşayan Ahmed Hâsî birkaç yılını da sürgünde geçirmiştir. Sonrasında serbest kalsa da baskıların artması sebebi ile Hezan'a yerleşerek burada yaşamının sonuna kadar mütevacı bir hayat yaşamıştır. 1951 yılında vefât ederek burada toprağa verilmiştir.

Ahmed Hâsî'nin *Mevlid*'i ilk olması açısından önemli bir kaynaktır. Eser, *Vesîletü'n-Necât* ile karşılaştırıldığında, Kürtçe mevlidlere göre daha edebî⁴⁸ bir yapıya sahiptir. On dört bölümden oluşan eser; Fâilâtün Fâilâtün Fâilün vezni ile yazılmıştır. Yirmi dokuz sayfa ve selam-salât bölümleri hâric üç yüz elli bir beyitten oluşan *Mevlid*'in orijinal nüshası 1898 yılında Diyarbakır'da yayınlanmıştır.⁴⁹ Bu matbû nüshanın baş sayfasında bulunan ibâre şöyledir: "*Diyâr-ı Bekir Vilâyet-i Celîlesine tâbî' Lice Kazası'na mülhak Hezan karyeli Mekrûmetlû Ahmed el-Hassî Efendi'nin Zaza lîsânî ile te'lîf ettiği işbu Mevlîd-i Şerif... Vilâyet-i mezkûre Litografya matbaasında tab' ve neşr edildi.*"⁵⁰

Salât kısımlarını da başlık zannederek, bazıları *Mevlid*'i on altı bölüm olarak tasnif etse de incelememiz sonucu on dört başlıktan müteşekkil olduğunu gördük. Bölüm içeriği olarak ise diğer mevlidlerden çok farklı değildir. Her birine "bahis" denilen bölümler şu konuları içerir: Hamdele, mevlid okumanın fazileti, Allah'ın ezeliği, kâinatın yaratılışı, Allah'ın kaleme yazmayı emretmesi, Âdemî nurun yaratılması, Âdem (a.s.)'in Cennet'ten kovulması, Hz. Peygamberin anne ve babasının evliliği, Muhammed'î nûrun Âmine annemize intikâli, velâdet, doğum sıra-

⁴⁸ Eserin edebî yapısı için bkz. Adnan Oktay, "Klasik Edebiyat Teknikleri ile Bir değerlendirme: Melaye Ehmedê Xasî'nin Kırmanca (Zazaca) Mevlidi", Zaza Halkı; Tarih, Dil, Kültür ve Kimlik Sempozyumu Tebliğ Notu, Erivan 2011.

⁴⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 442 nolu dosyada, 56 gömlek no ve MF.MKT. fon kodu ile 25/Za/1316 tarihine ait arşiv kaydı şöyledir: "*Diyarbakır'da mukîm talebelerden Ahmed Efendi'nin Zazaca yazdığı Mevlîd-i Şerif'in tab ve neşrine ruhsat verildiği...*"

⁵⁰ Okıç, a.g.m., s. 30.

sında meydana gelen mûzicevî olaylar, Hz. Peygamberin sütanneye verilmesi, vahyin nüzûlu ve mîraç, son olarak dua bölümü.⁵¹

2. Osman Esad Efendi; *Biyîşe Peygamberî*,

Osman Esad Efendi, 1852'de Siverek'te dünyaya gelmiştir. Eğitiminin ardından çeşitli görevlerde bulunmuş, 1905'te Siverek müftülüsü olmuş ve bu görevi yirmi dört yıl devam ettirmiştir. 1903'te kaleme aldığı mevlidini neşretmek için teşebbüslerde bulunsa da buna ancak 1933'te Şam'da eserinin basılması ile muvaffak olmuştur. 1929 yılında vefât etmiştir.

Mevlid geleneğinin sünnî kimseler arasında yaygınlaşması nedeniyle Osman Efendi güney lehçesinde bir mevlid yazma ihtiyacı duymuştur.⁵² *Biyîşe Peygamberî* isimli bu mevlid eseri sekiz bölüm ve 196 beyitten oluşmaktadır. On birli hece ölçüsü ile yazılmış eserinin farklı nüshaları bulunmaktadır. Son olarak 2007 yılında Kürt Enstitüsü tarafından "*Mewlido Dimilî*" ismi ile basılmıştır.⁵³

3. Mele Hunij, *Mevlid-i Peygamberî*

Mele Hunij, 1930'lu yıllarda Elazığ Palu'da bulunan Hun Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Çeşitli şehirlerde eğitim gördükten sonra köyüne dönerek yirmi beş yıl imam-hatiplik yapmıştır. 1971'de tamamladığı *Mevlid-i Peygamberî*, beş bölüm ve 266 beyitten oluşmaktadır. Diğer mevlidlerden farklı olarak on altılı hece ölçüsü ile yazılmıştır. Mevlid eseri 2004 yılında İstanbul'da Vate Yayınevi bünyesinde neşredilmiştir.

4. Mele Kâmil; *Mevlid-i Nebî*.

Mela Kâmil, 1938'de Bingöl'de dünyaya gelmiştir. Çeşitli yerlerde tamamladığı eğitiminin ardından imam-hatipliğe başlamış ve farklı yerlerde hizmet verdikten sonra Genç'in bir köyünde bu görevden emekli olmuştur. 1999'da te'lif ettiği eseri *Mevlid-i Nebî*, on birli hece ölçüsü ile yazılmıştır ve 104 beyitten oluşur. 2003 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

5. Mele Muhammed el-Murâdânî el-Gencî, *Mevlid-i Zazakî*

Mele Muhammed el-Murâdânî el-Gencî, Bingöl Genç'in Murâdan köyündendir. 1952'de dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini babasından almıştır. Daha sonra Muş'ta eğitim görüp imam-hatipliğe başlamıştır. Emekli-

⁵¹ Mela Ehmedé Xasî, *Mevlid* (Editör: Huseyn Siyabend), Hivda İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

⁵² Zülfü Selcan, "Zaza Dilinin Tarihi Gelişimi", I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu Tebliğ Notu, Bingöl 2011, s. 14-15.

⁵³ Murad Caşad, "Kirmanca (Zazaca) Mevlidler", *Günlük Gazetesi*, Tsz.

liğin ardından Bursa'ya yerleşmiştir ve hâlen burada müderrislik yapmaktadır.

Mevlid-i Zazakî isimli eserinin elimizde bulunan nüshası üç risâleden oluşmaktadır. Birinci bölüm; Zazaca mevlid, ikinci bölüm; akîde ve üçüncü bölüm ise; Bedüzzamân'ın *İkinci Mektup*'unun içerir. Konumuzu ilgilendiren mevlidi ise; sekiz fasıldan müteşekkildir. Bunlar şöyledir: Hamdele, Muhammedî nurun yaratılışı, Muhammedî nurun intikâli, velâdet, merhaba, velâdet sonrası, Peygamberimizin vasıfları ve son olarak Arapça dua bölümü.⁵⁴

6. Abdülkâdir Arslan, *Mevlid-i Nebî*

Abdülkâdir Arslan, Bingöl merkez Muşet köylüdür ve hâlen burada imam-hatip olarak görevini sürdürmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından geçtiğimiz yıllarda bir ilk olarak TRT bünyesinde okunan Zazaca Mevlid programında görev almış ve canlı olarak bu mevlidi icrâ etmiştir.

Mevlid-i Nebî isimli eseri, yakın zamanda yazılan mevlidlerdendir. On beş bölümden oluşan mevlid şu bölümlerden müteşekkildir: Bismillah, mevlidin ortaya çıkışı, mevlid edebi, câhiliye devri, Âdem (a.s.)'ın yaratılması, Nebî (a.s.)'ın ecdâdı, Nebî (a.s.)'ın çocukluğu, ahlâk-ı Nebî, hamilelik, velâdet ve vefât günü, Tâif, hicret, Uhud, merhaba, dua.⁵⁵

D. Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça Mevlid

Ülkemizde yaşayan Arap kökenli vatandaşlarımız tarafından yalnızca bir mevlid icra edilmektedir. O da Buhârî'nin meşhur şârihi olan İbn Hacer el-Heytemî'ye⁵⁶ (ö. 1567) ait *en-Ni'metü'l-Kübrâ ale'l-Âlem fi Mevlidi Seyyidi Veledi Âdem'*dir. Özellikle Mardin ve çevresinde bulunan Arap kökenli vatandaşlarımız kendilerine Arap değil "mıhalmî" derler ve günümüzde İbn Hacer'in mevlidini özel gün ve gecelerde okurlar. Hatay ve çevresindeki vatandaşlarımızda böyle bir mevlid geleneği yoktur.

Bu mevlid içerik olarak; Muhammedî nurun yaratılışı, bu nurun diğer peygamberlerden intikal ederek ona ulaşması, annesinin hamile kalması, babasının vefatı, doğumu sırasında veya bundan önce ve sonra

⁵⁴ Muhammed el-Murâdânî, el-Gencî, *Mevlid-i Zazakî*, Basılmamış eser tsz.,

⁵⁵ Abdülkâdir Arslan, *Mevlid-i Nebî*, Basılmamış eser tsz.

⁵⁶ Hayatı ve eserleri için bkz. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 531-534.

meydana gelen doğaüstü olaylar, sütannesi Halîme'nin yanına verilmesi, Halîme'nin şahit olduğu olağan üstü olaylar, şemai, ahlâkı, nübüvveti ve bunun alâmetleri, mucizeleri, isrâ ve mi'rac, tebliği ve gazveleri, evlenmesi, çocukları, vefatı gibi hadiseleri kapsar. Bunlarda da diğer mevlidlerde olduğu gibi bol miktarda hadis kaynak edilmektedir.⁵⁷ Bu konular bize ayrıca göstermektedir ki; mevlidler içerik olarak birbirine çok benzerler.

İbn Hacer'in mevlidinin yazma nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi No: 448/1'de bulunmaktadır. Bu mevlid, diğerleri ile karşılaştırıldığında kaynaklara dayanan, abartısız, gerçekçi, duygusallığa yer vermeyen, didaktik metinlerden oluşmaktadır.⁵⁸ Mevlid, manzum ve mensur olarak yazılmıştır ve oldukça uzun üç fasıldan oluşur. Bunlar genel olarak şu konuları içerir: Hamdele ve salve, Hz. Peygamberin mucizeleri, Âmine annemizin hamileliği, velâdet ve dua.

E. Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Mevlid Merasimleri

Mevlidler başlangıçta Hz. Peygamberin doğumunu kutlamak maksadı ile yapılan merasimlerde okunmak üzere yazılmıştır. Günümüzde ise, kandil gecelerinde, sünnet ve düğün merasimlerinde, cenaze sırasında ve ölümlerin sene-i devriyesinde, kutlamalarda, önemli gün ve gecelerde ve daha birçok amaçla okunmaktadır. Bu nedenle günümüzde mevlid denince mevlid merasimi akla gelmektedir.⁵⁹

Ülkemizde okunan Kürtçe, Zazaca ve Arapça mevlidlerin merasimlerindeki tarzını ve müzikal olarak icra şeklini aşağıda verirken, örnekleri ile Türkçe okunan mevlid merasiminin karşılaştırmasını da yapmak istiyoruz.

Mevlid merasimlerinin yapılma zamanları her yerde aynıdır. Yukarıda bahsettiğimiz mevlid merasimi zamanları, ülkemizin doğusunda da aynı şekildedir. Bu merasimler oldukça yaygındır ve genelde cami imamları ve dinî bilgiye sahip kişiler tarafından okunmaktadır. Mevlidi okutan bir şahıs ise mevlid önceden haber verilir ve halk davet edilir. Mevlid ikramı dağıtılır.

⁵⁷ İsmail Durmuş, "Mevlid- Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 480.

⁵⁸ Durmuş, aynı yer.

⁵⁹ Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 91.

Şırnak, Hakkâri, Mardin ve Siirt çevresinde Kürtçe mevlid icra edilirken, ortaya bir tepsi üzerine biraz tuz, buğday, şerbet(şekerli su) vs. konulur. Mevlid bittiğinde o tepsi cemaate dağıtılır. Oradakiler bir tutam tuz, bir bardak şerbet ve yedi tane buğday alır ve bunları çiğnmeden yutar. Artan tuz ve buğday mevlid sahibinin erzaklarına eklenir ve bunun bereket getireceğine inanılır.

Adıyaman çevresinde ise mercimek gibi bakliyatlar da konur ve mevlid sonunda onlardan yemek yapılarak dağıtılır. Bunun bereket getireceğine inanılır. Eski bir âdete göre ise Diyarbakır çevresinde mevlid sırasında başka bir hadise dikkat çekiyor. Mevlid sırasında bir tepsiye cüzdanlar koyuluyor ve mevlidten sonra herkes kendi cüzdanını alıyor. Okunan mevlidin bereketinin maddi anlamda o cüzdana intikal edeceği düşünülüyor.

F. Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Mevlid İcrasının Makamlar Açısından İncelenmesi

Günümüzde serbest olarak okunan mevlidlerin, eskiden bestelendiği ve bu beste ile okunduğu da olmuştur. Örneğin; ülkemizde en fazla icra edilen mevlid olan *Vesiletü'n-Necât*'ın bestelendiği ve bununla icra edildiği bilinmektedir. Bu mevlidin yazıldığı asır olan XV. yy'da bizzat Süleyman Çelebi tarafından bestelenmiş olduğunu düşünenler bulunmaktadır.⁶⁰ Bunun gibi Sinâneddin Yûsuf Çelebi (ö. 1565) tarafından bestelenmiş olabileceği de bize oluşan bilgiler arasındadır. Fakat daha kesim bir bilgiye göre XVII. yy'da Bursalı Sekban⁶¹ adlı bir mûsikîşinas tarafından bestelenmiş ve bu beste ile XIX. yy'a kadar okunmuştur.⁶²

Türkçe mevlide başlamazdan evvel bir aşır okunur. Hâlbuki Kürtçe, Zazaca ve Arapça mevlid okumaya başlamadan evvel, Ahzab sûresi 56. âyet okunur. Bu âyeti okumak adet haline gelmiştir. Türkçe mevlidde bölümleri oluşturan her bahirden önce bir aşır okunur. Bu mevlidlerde

⁶⁰ Ergun, a.g.e., s. 12.

⁶¹ Bursalı Sekban, II. Mahmud zamanında başhânedendir. Mevlidin her satırını ayrı ayrı sanatlı bestelemiş, bu beste Mevlidçibaşı Osman Efendi ile kendi talebelerinden birine öğretilmiş ve bu yolla yayılmıştır. Notası yazılmamış olan bu beste başkalarından gizlenmiş ve zamanla unutulmuştur. En son Hüdâî dergâhı şeyhi Rûşen Efendi'den sonra da bu besteyi bilene rastlanmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Karadeniz, *Türk Mûsikîsi Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1981.

⁶² Özcan, a.g.e., s. 37.

ise, başında okunan zikrettiğimiz âyetten başka Kur'an okunmaz. Fakat sonunda aşır okunabilir.

Türkçe mevlidlerde her bahirden önce, okunacak o bahrin makamında bir tevşih⁶³ okunur. Diğerlerinde ise böyle bir gelenek yoktur. Biraz daha açarsak; Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da böyle bir gelenek yoktur ve gördüğümüz kadarıyla yaşlılar ilâhî okumayı tercih etmiyorlar. Yeni nesil ise mûsikîye daha yakınlar ve makamları uygulamaya çalışıyorlar. Bu sebeple de bu çevrede bestelenmiş farklı dillerde ilâhîleri okuyorlar. Ayrıca burada eski nesil arasında özellikle kaside ve na't okuma geleneği vardır. Bu kaside ve na'tlar mevlid aralarında ve sonlarında okunuyor.

Âşikârdır ki; bir bölgede icra edilen dinî mûsikî ile yerel mûsikî birbirinden zıt olamaz. Bu çerçevede ülkemizin doğusunda mevlidler icra edilirken, bizim tespit ettiğimiz kadarıyla buranın halk mûsikîsine benzerlik arz ediyor. Burada yaygın olan Uşşak makamı, mevlidlerde de en fazla kullanılan makamdır. Bunu Hüseyinî ve Hicâz makamı takip eder. Fakat şunu da belirtmek isteriz ki; makamlar bölgeden bölgeye değişmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz kadarıyla bu bölgede en çok Ertûşî ve Haydârî'nin mevlidi tercih edilmektedir. Bu mevlidlerde başlangıç bölümünden merhaba bölümüne kadarki kısım Uşşak makamında okunmaktadır. Fakat icralar gayet basit ve az sanatlı olarak icra edilmekte, çoğu zaman Uşşak dördlüsü etrafında gezinmeler yapılmaktadır. Merhaba bölümüne gelindiğinde ise Hüseyinî makamına geçilir ve bu makamda gayet güzel nağmeler teğannî edildikten sonra bölüm bitirilir. Burada bütün cemaat ayağa kalkar ve bölüm bitene kadar ayakta durur. Hâlbuki Türkçe mevlid okurken yalnızca *Veladet Bahri*'nin sonunda ayağa kalkılır ve kısa bir dua ile bahir bitirilir.

Mevlid sırasında Hz. Peygamberin doğumuna sıra gelince ayağa kalkılması İmâm-ı Sebki (ö. 1355)'den kalma bir adettir.⁶⁴ Bir çeşit saygı ve hoş geldin ifadesi olan bu kalkış salâvatlarla sona erer. Bu ülkemizde okunan tüm mevlidler için geçerlidir. Fakat özellikle Kürtçe mevlidlerde her bölümden sonra nakarata benzer bir ifadeyle cemaate salâvat getirtilir. Eserden esere değişen bu nakarat bölümünde gelende Türkçe olarak

⁶³ Bu tevşihler hakkında örnek eserler için bkz. Rauf Yekta, Ahmed Irsoy, Ali Rifat Çağatay, *Türk Mûsikîsi Klasiklerinden İlâhîler*, İstanbul Konservatuvarı Yayınları, İstanbul 1931, c. 1.

⁶⁴ Pakalın, a.g.e., s. 524.

"Ateşten, Allah'ın azabın kurtulmak istiyorsanız, Allah rasûlü (a.s.)'ın ismi anıldığında salavât getiriniz." gibi sözler bulunur.

Kürtçe mevlidlerin sonunda bir münâcât okunur. Bu münâcât tespit ettiğimiz kadarıyla Hicâz makamında okunuyor. Bundan sonra bir dua yapılıyor ve mevlid merasimi bitip, yeme içme ikram kısmına geçiliyor.

Mardin ve çevresinde okunan Arapça mevlidlerde ise müzikal bir icra görmedik. Düz yazı okur gibi okunan mevlidlerde yalnızca salavat çağrısı için okunan nakarat benzeri bölümler nağmeli okunur ve arkasından nağmeli olarak birlikte salavat getirilir. Bu bölgede mevlid sırasında aşır, ilâhî ve kasîde gibi bir icra da söz konusu değildir.

Zazaca mevlidler ise icrâ olarak, Türkçe ve Kürtçe mevlidlerin icrâsına benzemektedir. Yer yer bölgesel farklılıklar içermekle birlikte özellikle Bingöl ve çevresinde mevlid okumaya geçmezden evvel, okunacak bahrin konusuna da uygunluk arz edecek bir aşır⁶⁵ okunur. Bununla beraber nadir de olsa Zazaca mevlidlerde bölüm aralarında da isteğe bağlı olarak aşır okunabilmektedir. Mevlid icrasının evvelinde bazı bölgele de ise Kürtçe mevlidlerin icrâsında âdet olan, Ahzab sûresi 56. âyet okunur.

Sonuç

İnsanlar, geçmişten günümüze birçok alanda mûsikî ile iştilal etmiş olsa da, onun en büyük inkişaf yeri dînî mûsikî olmuştur. Birçok dinde mûsikî çeşitli şekillerde kullanılmıştır. İslam Tarihi'nde ise mûsikî; dînî maksat ile çeşitli formlara ayrılmış ve büyük bir gelişme göstermiştir. Bu formlardan biri de günümüzde icra edilen mevlidlerdir.

Gördüğümüz kadarı ile ülkemizin doğusunda daha el değmemiş, incelemeye muhtaç meseleler bulunmaktadır. Bunlardan biri de mevlidlerdir. Son yıllarda benzer çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu makale de bu eksikliği gidermek gayesi ile yazılmıştır. Kanaatimizce bu mevlidlerden her biri o dili iyi bilen kişilerce incelenmelidir. Bu konuyu araştırmacıların dikkatine sunuyoruz.

Tespitlerimize göre en yaygın Kürtçe mevlidler Ertûşî ve Haydârî'ye ait olanlardır. Diğer mevlidler yazarları veya müderris olan

⁶⁵ Eskiden on âyetlik bir bölümü içerdiği için Kur'an'ın okunan bir bölümüne denirdi. Günümüzde âyet sayısına dikkat edilmeksizin icrâ edilen Kur'an'a da bu tabir kullanılmaktadır.

bu yazarların talebeleri tarafından okunmaktadır. Okuma sırasında icra edilen mûsikî daha geri plandadır. Hemen hemen aynı nağmelerden oluşur. Bu tarz Zazaca mevlidler için de geçerlidir. Arapça mevlidlerde ise mûsikî yok denecek kadar azdır. Fakat özellikle gençlerin mûsikîye olan ilgileri Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da mevlid okuma geleneğini değiştirecek gibi görünmektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman Becirmenî, *Mevlid-i Muhammed Mustafa*, Basılmamış eser, tsz.
- Abdurrahman Harhûrî, *Mevlûde Siyer*, Basılmamış eser, 2010.
- Abdülbasit Muhammed Abdüssamed, *Mevlûdü'n-Nebî* (Basılmamış eser), İstanbul 2003.
- Ahmed Hâsî, *Mevlid* (Editör: Huseyn Sîyabend), Hivda İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Ahmed bin Osman, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*, Dâru's-Saadet, tsz.
- Aksoy, Hasan, "Mevlid; Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 482-484.
- Ali bin Seyyid Abdurrahmân el-Mardînî, *Hâzâ Kitâb Âvâ Hayât*, Basılmamış eser, tsz.
- Altınkuşlar, Ayhan, Kalender, Ruhi, Özcan, Nuri, *Dinî Mûsikî 1*, Kalem Yayınları, Ankara 1996.
- Arslan, Abdülkâdir, *Mevlid-i Nebî*, Basılmamış eser tsz.
- Can, Halil, "Dinî Mûsikî Ders Notları - Mevlid", *Mûsikî Mecmuası*, İstanbul 1974, Yıl; 26, Nu. 292, s. 19-24.
- Canşad, Murad, "Kirmanca(Zazaca) Mevlidler", *Günlük Gazetesi*, Tsz. (<http://www.cizreli.com/Yazilar.asp?goster=dos&id=880>)
- Çakır, Ahmet, *Müziğe Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2009.
- Durmuş, İsmail, "Mevlid- Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 480-482.
- Ekinci, Muhammed, *Nazm-ı Şîrîn*, Basılmamış eser, 2008.
- Ergun, S. Nüzhet, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1942.
- Eroğlu, Süleyman, "Edebi Bir Tür Olarak Mevlidler, Şekil Özelliklerine Dair Bazı Değerlendirmeler." *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Do-*

- ğum Şaheseri, *Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Bursa 2009, s. 109-125.
- Erzen, Feyzullah, *Gule Narencî Mevlide Kurmancî*, Basılmamış eser, Trs.
_____ *Hate Safa Di Mevlîda Mustafa*, Basılmamış eser, Trs.
- Feyzullah Haznevî, *Rasûli bî Hember*, Basılmamış eser 2007.
- İbn-i Hacer, *Mevlîd-i Nebî*, Ayfa Basın Yayın, İstanbul, tsz.
- Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 531-534.
- Karadeniz, Ekrem, *Türk Mûsikîsi Nazariye ve Esasları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1981.
- Kızıl, Hayreddin, "Diyarbakır ve Çevresinde Yazılmış Mevlidlerin Konularına Göre Tasnifi Denemesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sa. VII, s. 116-150.
- Kurşun, Süleyman, *Mevlida Pêxember*, Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2010.
_____, *Rêbaz Diwana Yekem*, Mizgin Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Mazıoğlu, Hasibe, "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi*, 1974, c. VI, sa. I, s. 31-62.
- Muhammed Emin el-Hayderî, *Mevlîd-i Nebî*, Ayfa Basın Yayın, İstanbul tsz.
- Muhammed el-Murâdânî, el-Gencî, *Mevlid-i Zazakî*, Basılmamış tsz eser.
- Muhammed Sirâcüddîn, *Dürra Birinci Mevluda Kirmancî*, Dua Yayınları, İstanbul 2009.
- Muhammed Şerif el-Batırgizî, *Risâletü'l-Usûl fî Mevlîdi'r-Rasûl*, Basılmamış tsz eser.
- Mustafa Ezdârî, *Mevlîdi Şerîf*, Dârû'd-Duâ, İstanbul 2011.
- Nas, Ahmed, *Fekîye Nârinçî Mevlûda Kürmancî*, 1990.
- Nas, Taha, "İdilli Bir Âlim: Molla Ahmed Nas ve Eserleri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 363-371.
- Okiç, M. Tayyib, "Çeşitli Dillerdeki Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1975, sa. 1, s. 17-78.
- Oktay, Adnan, "Klasik Edebiyat Teknikleri ile Bir değerlendirme: Melaye Ehmedê Xasî'nin Kırmancca (Zazaca) Mevlidi", *Zaza Halkı; Tarih, Dil, Kültür ve Kimlik Sempozyumu Tebliğ Notu*, Erivan 2011.
- Özcan, Nuri, *Türk Din Mûsikîsi Ders Notları*, İstanbul 2001.

- Özdirek, Recep, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak 2010, s. 707-722.
- Özel, Ahmet, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, XXIX, 475.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Pekolcay, Necla, *İslamî Türk Edebiyatı*, İstanbul 1981.
- Selcan, Zülfü, "Zaza Dilinin Tarihi Gelişimi", I. Uluslararası Zaza Dili Sempozyumu tebliğ notu, Bingöl 2011.
- Seyyid Bedreddîn, *Mevlûdâ Kürdî Bizmani Gundî*, Basılmamış tsz eser.
- Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010.
- Şevki el-Haznevî, *Mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-Salâti ve's-Selâm*, Daru's-Saâdet, 1994.
- Tatçı, Mustafa, "Mevlid Türüne Dair Bazı Değerlendirmeler", *600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri, Uluslar Arası Mevlid Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Bursa 2009, s. 131-136.
- Yekta, Rauf, Irsoy, Ahmed, Çağatay, Ali Rifat, *Türk Mûsikisi Klasiklerinden İlâhîler*, İstanbul Konservatuvarı Yayınları, İstanbul 1931, c. 1.
- Zâhid el-Âmidî, *Mevlidi Şerif Herdû Bâtî*, Basılmamış eser, 1989.

XVI. YÜZYIL OSMANLI FAKİH VE SÛFİLERİNİN SEMÂ, RAKS VE DEVRÂN TARTIŞMALARINDA LEHTE VE ALEYHTE KULLANDIKLARI HUKÛKİ DELİLLER VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet İNANIR*

Özet

Bu çalışma XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti fukahâ ve sûfilerinin raks ve devrân tartışmalarında lehte ve aleyhte dayandıkları hukûkî delilleri tespit ederek değerlendirmeye çalışmaktadır. Fukahâ fetvasını daha çok Hanefî fıkıh külliyâtından istifade ederek temellendirirken, sûfîler ayet ve hadisler yanında çeşitli tefsir kitapları ve Şafîî mezhebinden yararlanmışlardır. Fukahânın fıkıh kitaplarındaki fetvalarla sosyal olguya yaklaşmasının toplumda çeşitli tepkilere neden olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fukaha, Sûfî, Raks, Devrân, Fetva

Legal Evidences and Their Evaluation That 16th Centruy Ottoman Fuqaha and Sufis Used For and Against In Sûfi Dance and Sufi Whirling Discussions

Abstract

This study aims to identify and investigate the legal evidences that 16th century Ottoman Fuqaha and sufis used for and against in sufi dance and Sufi whirling discussions. While fuqaha form their fatwa making use of Hanafi fiqh corpus, sufis made use of various interpretationbooks and Şafîî madhab in addition to verses and hadiths. It is understood that fuqaha' handling the social facts according to fetwas in the fiqh books led to some reactions in the society.

Key Words: Fuqaha, sufi, sufi dance, sufi whirling, fatwa

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Ün. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Semâ, raks ve devrânın meşruluğuyla ilgili fukahâ ile sûfler arasında yapılan tartışmalar, Osmanlı tarihi boyunca devam etmiştir. Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren kendilerini “sâhib-i zaman ve mehdî-i devrân” olarak gören kutup anlayışına sahip, karizmatik kişiliğe sahip sûflerin sebep olduğu çeşitli isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Nitekim 1416 yılında Şeyh Bedreddin, 1511’de Şah Kulu, 1512’de Nur Ali Halife, 1520’de Şah Velî ve nihayet 1527’de Şah Kalender isyanları bu tip isyanlardandır.¹ İran’da şahlar devleti Safevî tarikatına dayanarak kurulmuştur.² Bu konuda yeterince devlet tecrübesine sahip yöneticiler, sûfî meşâyîha karşı tedbiri elden bırakmamış, bunların ileride tehdit olabilecek bir kıvama ulaşmamasına azami gayret göstermiştir. Meselâ bir tehdit oluşturması ihtimaline karşı payitaht merkezinden uzakta Mısır’da bulunan Şeyh İbrahim Gülşenî (ö. 1534)’yi İstanbul’a celb edilerek tasavvufa dair yazdığı eserleri İbn Kemal (ö. 1534) gibi dönemin ileri gelen fukahâsına inceletmiş, onların eser hakkındaki mütaalaları doğrultusunda hareket etmişlerdir.³ Aynı şekilde Ebussuûd Efendi de Şeyh Sünbül Sinan Efendi’nin raks ve devrânın cevazıyla ilgili eserini incelemiş eser hakkında müsbet görüş belirtmiştir.⁴ Yine Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’nin “Bu risâlede zikrolunanların cümlesi sahihtir. Bu risâleyi inkâr idüp, hilâfına i’tikad idüp, itiraz eden küfrü mürtekib olur”⁵ şeklinde Türkçe

¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sûfliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s. 108-109; Yine bu dönemlerde bir çok Halvetî ve Gülşenî halifesi Karamanlı Şeyh diye bilinen Muhyiddin-i Karamanî (ö.957/1550) mehdî olmak ithamı ve vahdet-i vücûd meselesini yanlış yorumladıkları gerekçesiyle idam edilmiştir. (Nev’izâde Atâî, *Hadâiku’l-hadâik fi tekmileti’ş-şekâik*, Neşreden: Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989, c. 2, s. 62-63).

² Kâtip Çelebi, *Mizânu’l-hak fi ihtiyârî’l-ehakk*, Sadeleştiren: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 2001, s. 57.

³ Beşir Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, Slm. Ktp., Esad Ef., 1352, vr. 46a-b; Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 347-350; Nihat Âzamat, “İbrahim Gülşenî”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 301-303; Rüya Kılıç, *Osmanlı Devleti’nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)*, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14648.pdf>, s. 212-213, 24.04.2013.

⁴ Vaktâkim şu üzerime arz olundise, nazar ettim ve buldum, şer’i kavîme muvafık buldum. Kabul ettim, razı oldum ve dahi onları ırza eyledim. (Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İ’ mâdî, *Risâle-i Tahkikiye-i Hazreti Seyyid Sinân*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 3316, vr. 1-57b).

⁵ İstanbul Üniversitesi, Ktp., TY., nr. 3868; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2835.

bir fetvası bulunmaktadır. Aynı meâlde Şeyhülislâm Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi (1543-1545)'nin Arapça bir fetvası bulunmaktadır.⁶

Oğlan Şeyh İsmail-i Ma'sukî (ö. 1538)'nin yargılanması ve neticede idamı aynı şekilde olmuştur.⁷ Yine zındıklık ve ilhad suçlamasına muhatap olan Şeyh Muhyiddin-i Karamanî (ö.1543) ve müridi olan Usûlî'nin (ö. 1538) sapkın görüşleri olduğu iddiasıyla şeyhülislam Ebussuud Efendi (ö. 982/1574)'nin verdiği fetvayla idam edilmiştir.⁸ Diğer taraftan yöneticiler, İran ile mücadele yıllarında ehlibeyt sevgisini ön plana çıkaran temelde Safevilerle aynı tarikat geleneğinden gelen Halvetîleri maddi ve manevi olarak desteklemiştir.⁹

1.Raks ve Devrân Hakkında Lehte ve Aleyhteki Hukûkî Deliller

Zikir esnasında yapılan ve adına semâ, raks ve devrân gibi farklı isimler verilen bazı hareketlerin dinen meşru olup olmadığı hususu, Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi fıkıh ve tasavvuf literatüründe öteden beri tartışılan konulardan biridir. Zamanla sûfiler arasında yaygınlık kazanan semâ, raks ve devrâna karşı bir kısım fukahâ şiddetli tepki göstermiştir.¹⁰ Bu tepkilere cevap vermek durumunda kalan sûfiler sayesin-

⁶ Âtîf Efendi Ktp., nr. 1398; Öngören, *a.g.e.*, s. 377, 172 no'lu dipnot.

⁷ Ocak, *a.g.e.*, s. 62-63.

⁸ Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314, s.91-92; Kılıç, *a.g.m.*, s. 213.

⁹ *Mesele*: Halvetî tarikinde olan dervişler, sultanın duacılarıdır, ihtiyârlarıyla "Hu, hu." derler, kalkmak, dönmek, şer'an helal midir ve haram mıdır? Şeyhlerimiz akvâlidir, zira şeyhler birbirine muhalif oldular, hemen sultanın ilm-i muhit olduğu "ma hüve'l-hak." ne ise beyan oluna. Helal ise haram diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikâh lazım olur mu? Haram ise helal diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikâh lazım olur mu? Cevap: Haramdır, ama haramlığını inkâr eden tekfir olunmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 79b-80a); Düzdağ, *a.g.e.*, s. 134; Öngören, *a.g.e.*, s. 256-269; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, XXXIX, s. 546.

¹⁰ Süleyman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî), *Risaletün mabkûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 125b-127b. Risale Abdurrahman Muhyiddinzâde tarafından 1231/1815 yılında istinsah edilmiştir. Mevlana Rûmî Süleyman Çelebi mevlid yazarı Süleyman Çelebi değil Kanûnî dönemi müderrislerinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâîku's-şekâik*, Neşreden: Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989, c. I, s. 478-79); İbn Kemal, *Risale fi beyânî'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858, vr. 206b-207b. (Aynı risalenin bir başka nüshası sehven Halvânî adına kaydedilmiştir. Yapılan incelemede risalenin İbn Kemal'in risalesiyle aynı özellikte olduğu görülmüş, raks ve devrânın Hanefi fıkıh literatüründeki yerleri zikredilmiştir. Giriş kısmında "Halvânî" den yapılan alıntı olması münasebetiyle "Hulvânî" adına kaydedilmiştir. Risalenin ismi *Risâle fi Tahkiki'l-Hak ve İbtali'r-Reyî's-*

de konuyla ilgili zengin bir literatür meydana gelmiştir.¹¹ Nitekim Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) döneminde raks ve devrân tartışması gündeme gelmiş, bazı fakihlerden fetva istenmiştir. Onlar da “deveran bir rakstır, raksın haram olduğu icma ile sabittir. Dolayısıyla ona helal diyen kâfir olur. Helâl demeyen fakat o hareketlere katılan kimse ise fasık olur” fetvası verince tartışma yeniden başlamıştır.¹² Meşâyih da bu fetvaya karşı eserler yazarak itiraz etmiştir. Dolayısıyla bu çalışma XVI. Yüzyıl Osmanlı fakih ve sûfilerinin fetva ve risalelerinden hareketle Osmanlı fukahâsı ile sûfi meşâyih arasında çeşitli tartışmalara konu olan semâ, raks ve devrân konusunu lehte ve aleyhteki hukûkî delillerini tespit etmeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca; bu makalede, raks ve devrân hakkında bir fakihin birbiriyle çelişir gibi görünen görüşlerini te’lif etme imkânı araştırılmaya çalışılacaktır. Ancak bu yüzyıldaki bütün fakih ve sûfilerin¹³ görüşlerini incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından; fakih olarak bu yüzyılın ilk ve son yarısının öne çıkmış iki şeyhülislamı olan İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi’nin görüşleri, konuyla ilgili 100’ü aşkın fetvasından ve diğer eserlerinden hareketle incelenmeye çalışılacaktır. Raks ve devrâna cevaz verenlerin delilleri ise; Sünbül Sinan Efendi’nin “Risale-i Tahkikiyye adlı eseri, yine sûfi tezlerinin kendisinde vücûd bulduğu Müfti Ali Çelebi’nin “Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks” adlı risalesi¹⁴ ve bu risaleye yazılan reddiye ve şerhten istifade edilecek-

Suflîye fi'r-Raks ve'd-Deveran' dir. Arşiv no: 01 Hk 46/7, Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, vr. 174b-175b); Dilaver Gürer, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2010/2, Sayı: 26, s. 4.

¹¹ Semâ, raks ve devrân tartışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 57-59; Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 66-70.

¹² Sünbül Yûsuf Sinan Efendi, *Risâlet-i Tahkikiyye*, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4784/1, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, vr. 1b-23b.

¹³ Aslında bu tartışmayı klasik anlamda fukahâ ve sûfi meşâyih arasında yaşanan bir tartışma olarak değerlendirmek çok da isabetli değildir. İsimlendirmeyi fukahâ ve sûfi meşâyih arasında değil de cevaz verenler ve cevaz vermeyenler şeklinde yapmak daha doğru olmaktadır. Çünkü İbn Bahâeddin gibi Nakşî birçok meşâyih bu tartışmada taraf olmamıştır. Fakat yine de literatürdeki yaygın kullanımı da dikkate alarak fukahâ ve sûfi isimlendirmesi tercih edilmiştir.

¹⁴ Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'yle Müfti Ali Çelebi'nin farklı kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Bahâeddin, Müfti Ali Çelebi'ni risalesi üzerine yazdığı risalede Ali Cemâlî Efendi'yi de tenkit etmektedir. Bkz. (İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*, Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Müs-

tir. Bunların yanı sıra leh ve aleyhte verilen fetvalardan ve fakihlerin fetvalarının soru kısmında bulunan ifadelerden istifade edilerek tespit edilmeye gayret edilecektir.

1.1. Raks ve Devrâna Cevaz Verenlerin Hukûkî Delilleri

Cevaz verenlere göre zikir halkasında ibadet niyetine raks ve devrân etmek helaldir. Bunun helalliği âyet ve hadislerle sabittir. "Nitekim ¹⁵ "فأذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم" âyetinin manası her halükârda zikredin demektir. 'Kıyamen' her şekilde kıyama şamildir. Fetva kitaplarında ve bazı tefsirlerdeki haramlık hükmü sadece raks ve devrân olduğu için değil, işi oyun ve eğlence noktasına götüren sapkınlar içindir.¹⁶ "Allah'ı çokça zikredin"¹⁷ ayeti hakkında Hâfızüddin en-Nesefî (ö. 710/1310) "Medârikü't-Tenzil ve hakâiku't-te'vîl" adlı tefsirinde ve İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1075-76) "el-Vasît fi tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd"¹⁸ adlı tefsirinde, zikrin farz ibadetlerden olduğunu ifade etmişlerdir. Farz ibâdetlerin açıkça yapılması, insanları töhmetten kurtaracağı için daha doğru ve daha sevimlidir. Beyzâvî ve Ze-

tensih: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, vr. 188b-191a).

¹⁵ **Onlar ayakta, oturarak ve yanlarına yatmış halde Allah'ı zikrederler...(Âl-i İmran, 3/191)**

¹⁶ "Pes (doğrusu) devrân ve darban kıyam onda dâhildir ve hem Kur'an'da zikrolan üç hal hepsini kapsar. Bu da devrân ve darbin ol halde dühûlune delalet eder. Ama kütüb-i fetâvâda mezkûr ve bazı tefâsirde mestûr olan hurmet (haramlık), raks mahza devrân ve darb-ı arz olduğu için değildir. Bilakis bi sebîlî't-teşehhi ve't-telehhi ashâb-ı shevât ve erbâb-ı menhiyyât işleyip melâhiye mukaranetde bulunduğu içindir. Kimi uzemâ-i ulemâ ve hukemâ-i küberâ ol hususu tahrir ve takrir etdiklerinde sıfat-ı mübtedîin ve evsaf-ı lâibin üzere zikrederler ve la'b ve lehv ve menâhi ve melâhiye mukaranetle ederler. Nitekim sâhibi'l-kâmûs لعب ورفص الرقص ای لعب ورفص الرقص ve Bezzâziyye من ذهب إلى الغزو وفتاته صلوة فقد ارتكب سبع مائة كبيرة فما ظنك بمنزل هذا الحضور أو ... شيطان يسمى باين فلان أو اخ فلان وغرضه استماع الدف والمزمار واللعب بالرقص الذي احذته اول السامري حين اخرج لهم (Bazı fetva kitaplarında sûflik, oyun ve eğlence ile meşgul olan kedinin bir türü olarak zikredilmiştir) buyurmuştur. Öyle olsa bu kelimâtın hükmü ehl-i lu'b ve lehv ve menâhî ve onların tarzında olan harekât-ı şeniaya müteallıktır. Sulehâ-i zâkirin ve fukara-i muvahhidin ve onların harekâtlarına sîdk-ı niyyet ve hulûs-i tavîyyet birle tevâcüdlerine taallukları yoktur."(Ahmed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, (Derleyen Velî b. Yusuf), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, vr. 230b).

¹⁷ Ahzâb, 33/41.

¹⁸ Bu eseri için bkz. "el-Vasît fi tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd" (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd vd.), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

maşerî de tefsirlerinde nafil ibâdetleri gizlice yapmanın daha doğru, farz ibâdetleri ise açıktan yapmanın daha makbul olduğu görüşündedir. Çünkü farz ibadetlerin açıktan yapılması, insanların ona uymalarını, gafletten uyanmalarını sağlar ve zikrin onların kalplerinde iyice yerleşmesine vesile olur. İşte bu tefsirler, cehrî zikri kötöleyenlere karşı bir cevap, hatta bir azar ve tehdittir. Ayrıca Hz. Peygamber zikrin açıktan ve çokça yapılmasını, bu hususta gayretli olunmasını şu hadisiyle teşvik etmektedir: "Allah'ı çokça zikredin. Öyle ki münafıklar, 'Siz riya yapanlardan mısınız?' desinler."¹⁹ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber, "Lâ ilahe illallah zikrini çokça söyleyin, tâ ki (münafıklar) 'şüphesiz siz riya-karsınız' deyinceye kadar"²⁰ buyurmuştur.²¹ Onlara göre raks "helaldir ve haramdır diyenin kendisi kâfirdir". Kurtubî ve Bezzâziyye gibi âlimler sürekli kiyl-u kal (şöyle denildi, dedi vs.) ile meşgul olduklarından dolayı bu konuda gaflete düşmüşlerdir. Maalesef fukahâ garaz ve taassup üzerindedir.²²

"من تشبه بقوم فهو منهم"²³ hadisi mucebince raks ve devrân ahvâl-i arşda deverân eden melâikeye teşebbühdür ve Hz. Peygamber raks etmiş, hatta mübarek ridası arkasından düşmüştür. Fâhru'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089)'nin "devrânın haram oluşu sarîh nass ile sabittir" sözü de tam bir cehalettir. Çünkü bu hususta sarîh bir nass yoktur. Bu konudaki hadis papazların elbisesini giyen, onların kullandığı kuşağı kuşanan ve putlara tapan kimseler hakkındadır. Raks ve devrân ile Allah'ı zikredenlerin müşriklere benzemediği apaçık ortadadır. Onlar benzese benzese tavaf eden hacılara ve arşın etrafında dönerek Allah'ı tesbih eden melekeler²⁴ benzetilebilir. Kim sûflerin devrânını müşriklerin raksına benzetirse, bu yanlış bir benzetme olur. Devrân yapanlara iftira etmiş ve sû-i zanda bulunmuştur, hâlbuki sû-i zan küfürdür.²⁵

¹⁹ Bu hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bk. Alâuddin Ali et-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, I, 414, hadis nr. 1754; I, 439, hadis nr. 1897, 1898.

²⁰ Bu hadise, farklı lafızlarla bk. el-Hindî, *a.g.e.*, c. I, s. 414, hadis nr. 1753; Ebu'I-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberani, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Beyrut, ts., c. XII, s. 131.

²¹ Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 125a; Koca, *a.g.m.*, s. 45; Gürer, *a.g.m.*, s. 14.

²² Sünbül Sinan Efendi, *Risâletü't-Tahkikiyye*, 2a.

²³ "Bir topluma benzeyen onlardandır" hadisi kastedilmektedir.

²⁴ Burada Zümer, 39/75. ayete telmih vardır.

²⁵ Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr.

Devrân raks değildir, onun raks olarak tanımlanması din ve lûgat açısından isabetli değildir. Raks kavramı, sadece eğlenen, oyun oynayanların gösterdikleri hareketler için kullanılmamaktadır. Örneğin “adam raksetti” demek “oyladı” demektir. “Deve raksetti” denildiğinde “hareket etti” anlamına gelir. “Şarap raks etti” demek “kaynadı” demektir. Yani raks sadece kadınlı erkekli bir araya gelmiş bir topluluğun iştret meclisinde zurna ve davul ile icra ettikleri oyun, deve ve şarap hakkında kullanılan bir kavramdır. Devrânın bu türden bir oyun olmadığı da ma-lumdur.²⁶ Onlara göre Sâmîrî'nin raksı, buzağıya tapmak ve ulûhiyeti buzağıda iddia ederek Allah'a şirk koşmak içindir. Hâlbuki sûfiler, tev-hid ehlî olup devrân ile Allah'a ibadet ederler. Günümüzde bir takım mutaassıp fukahânın dışında ehl-i zikri oyun oynayan kimseler olarak değerlendirilen hiç kimse yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) döneminde Habeşistan'dan mizmar ve def ile oyun oynayan bir topluluk gelmişti. Hz. Peygamber (sav) onların geldiğini duyunca Hz. Aîşe'ye: “Ey Hü-meyrâ, Habeşlilerin oyununu seyretmek ister misin?” diye sormuş; o da “evet” cevâbını verince, onun elini tutarak kapıyı açmış ve Hz. Âîşe, Hz. Peygamber'in koltuğunun altında Habeşlilerin gösterisini izlemiştir.²⁷ Onlara göre devrânın mutlaka raks olduğu ve oyunun hükmünün onlara dahi şâmil olduğu kabul edilse bile bunun haramlığı konusunda icma yoktur. Nitekim İmâm Şâfiî, İmâm Gazzâlî ve onların emsâli kimseler cevaz vermektedir. Bu durumda raks ve devrâna haram diyenlerin müç-tehit bir imamı da tekfir etmeleri gerekecektir ki, bunun fikhî hükmü ise, bu kimselerin tövbe etmemeleri hâlinde öldürülmeleri veya recm edilme-leridir. İctihâdî bir konuda ehl-i kible tekfir edilemez. Ehl-i kibleyi tekfir

124a; Sünbül Yûsuf Sinan Efendi, *a.g.e.*, vr. 4 vd. ;Koca, *a.g.m.*, 43; Gurer, *a.g.m.*, s. 12.

²⁶ Ebussuûd Efendi'ye ait bir fetvanın soru bölümünde sûfi tezleri şu şekilde yer almaktadır: “Nitekim furû-u Şâfi'yye'de şöyle buyurulmuştur: الغناء بمجرد الصوت من غير آلة ومماعه مكروهان غير محرمن وضرب القضيب مكروه غير محرم وكذا الرقص لأنه مجرد حركات على استقامة وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف لعائشة ليسيرها وهي تنظر فهذه مقائس والنصوص تدل على إباحة الغناء والرقص وضرب الدف ولعب بالدرق والحراب والنظر إلى لعب الحيشة والزنج (Çalgısız, sadece ses ile şarkı söyleme ve onu dinleme haram olmayıp mekruhtur. Yine çubuklu çalgı (davul vb.) haram olmayıp mekruhtur. Raks da öyledir. Çünkü raks bir düzen içinde hareketlerden ibarettir. Hz. Peygamber'in Hz. Aîşe'ye, Habeşliler'i oynarken seyretmesine müsaade etmiştir) ve İmâm Ali Hümam Gazzâlî de buyurmuştur ki: فهذه مقائس والنصوص تدل على إباحة الغناء والرقص وضرب الدف ولعب بالدرق والحراب والنظر إلى لعب الحيشة والزنج (Bunlar ölçülerdir. Nasslar şarkı söyleme, raks, def çalma, kalkan mızrak oyunu oynama, ayrıca Habeşi ve zencilerin oyununu seyretmenin mübah olduğuna delalet eder.)” (Ebus-suûd, *a.g.e.*, vr. 230b).

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/116.

etmek küfürdür.²⁸ Onlara göre, devrânın haram olduğuna dâir ne âyet ne de hadis vardır. Yine onun haramlığı konusunda İmam-ı A'zam'dan bir görüş nakledilmemiştir. Hanefi mezhebine göre caiz olmayan bazı ibâdetlerde bile Şafî mezhebiyle amel etmek (teşeffü') caizdir.²⁹ Örneğin gıyabî cenaze namazında olduğu gibi zikir meselesinde de Şafî mezhebine tabîi olunabilir. Ayrıca tekfiri gerektiren icma, sahabeler arasında vukûu bulan ve mevcudiyeti tevatür ile kesin olarak sabit olan icmadır. Böyle bir icmanın gerçekleştiği de bilinmemektedir. Dolayısıyla bu konuda icmanın bulunduğunu iddia etmek büyük bir iftiradır. Usûl ilmi kâidesince meşhur veya ahad yolla gelen icmaya muhalefet eden kimse de tekfir edilemez. İcma olduğu iddiası kabul edilse bile bu ancak cihet-i ihtiyârîyle olduğunda³⁰ ve tesannu ve tekellûf bulunduğunda söz konusu olmalıdır.³¹

²⁸ Fukahâya göre de ehl-i kible kim olduğu belirlenmeden umûmen tekfir edilemez. Ama belli bir kimse bilinçli bir şekilde küfür ifadesini kullanmışsa ya da küfrü gerektiren bir fiil vb. işlemişse ittifaqla tekfir edilir. (Süleyman Çelebi *a.g.e.*, vr. 127b).

²⁹ Abdülhad Nuri Efendi, İbn Kemal'in konuyla ilgili şu fetvalarını delil olarak ileri sürmektedir: "Zeyd-i Hanefiyyü'l mezhep bir meselede teşeffü edip bu meselede Şafîi hazretleri masdar-ı hata ihtimali de vardır deyû Şafîi kavliyle amel edildiğinde Zeyd'e ne lazım gelir? Cevap: Nesne lazım gelmez. Ayrıca "asıl meseleye ârif olan mezâhibden birinde isabet zannettiği mesele ile amel eylemek ona lazımdır" buyurmuştur. (Abdülhad Nuri Efendi, *Risale fî deverâni's-sûfiyye*, y.y., t.y., s. 95) Ebussuûd Efendi konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Teşeffü' hususu, Diyâr-ı Rûm'da câri olmaya deyu men-i sultânî vâki olmuştur." (Bkz. Ebussuûd, *Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Ktp. 937/2, vr. 154b; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 67).

³⁰ Ebussuûd'un fetvasının soru kısmında yer alan sûfilere ait iddia şu şekildedir: "Nitekim Tuhfetü'-s-sefere adlı kitabda buyurulmuşdur ki: "Kim وبالجملة والقرآن وياجملة السماع والرخص حرام وان كان في مجلس القرآن وبالجملة" ve "والوعظ اذا كان ذلك اختيارا واما العشاق فهم المضطرون" ve Zemahşeri (ö. 538/1 144) i'tizaline binaen muhabbetullahu inkâr edip, ehl-i muhabbetin harekâtına ve sıfatına dahl ettiği için Mevlânâ Sadeddin ve İmâm Fahrreddin Râzî ve Şeyh Ali Semerkandî ana ne tefri'ler ve ne teşnî'ler edüb kelimâtını ehlullah buğzuna ve adavetine hamlederler." (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 230b).

³¹ Sünbül Yûsuf Sinan Efendi, *a.g.e.*, 2a-23b; *Mesele*: "İhtiyarla raks haramdır." dediklerinde, "İmam-ı Şafîi ve İmam-ı Gazzâlî ve bunların emsâli fazıllar helaldir, demişlerdir. Bunları dahi tekfir ederler mi?" deseler, şer'an cevap nedir? *Elcevap*: "İhtiyar ile raks helaldir." diyeni tekfir ederler. Mesâil-i şer'iyenin ihtisası olmaz. Ahkâmı şer'iyeden kimse müstesna olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmisnevî, 118, vr. 28a); Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 124a-125a; Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 230b-231b; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre, Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şûle Yay., İstanbul, 1998, s. 133; Süleyman Çelebi *a.g.e.*, vr. 126b; Koca, *a.g.m.*, s. 44; Gürer, *a.g.m.*, s. 12-13.

Sûfilere göre İbnü'l Bezzâz, Pezdevî ve Kara Emre el-Hâmîdî el-Karamanî (ö. 860/1455) ne müçtehitlerden ne başka imamların kendisini taklit ettiği kişiler sınıfından ne de taklit edenlerin taklit ettiği kimselerdendir. Bunlar sağ tarafını sol tarafından ayırt edemeyen kimselerdendir.³² Sûfiler, fukahânın fıkıh literatüründen ortaya koymuş oldukları fetvalara karşı çeşitli itirazlar yapmışlardır. Onlara göre müftü müçtehit olmalıdır. Bunlar sadece kitaplarda yazılan görüşlere dayanmazlar. Bu mertebeye ulaşamayan kimselerin fetva vermesi haramdır. Bu kimselerin kendilerine mahsus görüşü olmayıp mezhepte muhtar görüşlerle amel ederler. Maalesef bu özelliklere sahip müftü de günümüzde gerçekten çok azdır. Bu mertebeye ulaşamayan müftünün ulaşanlardan yararlanması ve fetvasına güvenmesi gerekir. Yalnız fıkıh kitaplarına dayanmak büyük bir hatadır. Bu dönemde fetva verme makamına ulaşamadığı halde haşiyeler ve etraftan ne bulursa cem eden adamların tasnif ettiği fıkıh kitapları yaygınlaşmıştır. Onlar hem doğru yoldan saptılar hem de çoklarını saptırmışlardır. Bu kitaplar Hâvî³³, Câmiu'l-fetâvâ³⁴, Fetâvâ's-sûfiyye³⁵, Müstemilü'l-ahkâm³⁶ gibi eserlerdir. Sûfilerin eleştirdiği bu eserler raks ve devrânın haramlığı konusunda Osmanlı fakihlerinin delil olarak yararlandığı kaynaklar olduğu görülür. Sûfilere göre muteber kitaplarda da birbirine zıt görüşler sehv ve hatadan bir parça bulunmak-

³² İbn Kemal, *Risâle fî Duhûli Veleği'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 1049, 51b.

³³ Eserin tam adı *el-Havi li'l-fetava* adıyla Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî (911/1505)'ye aittir. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Havi li'l-fetava*, Tahkik Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 3. bs., Kahire, Matbaatü's-Saade, 1959/1378.

³⁴ Kara Emre el-Hâmîdî el-Karamanî'ye ait bu eserin bazı nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 406; Kadızâde Mehmed, nr. 248, 249, 250; Hafid Ef., nr. 94; İzmir, nr. 247; Serrez, nr. 1165; Esad Ef., 617; Fatih, nr. 860, 2287; H. Hüsnü Paşa, nr. 449; Denizli, nr. 157; Ayasofya, nr. 1528, 1529, 1530; Damad İbrahim, nr. 505; Yozgat, nr. 313, 366; Kayseri Raşid Efendi Ktp., Raşid Ef., nr. 11212.

³⁵ Fadlullah Muhammed b. Eyyub el-Macevî el-Multanî'in (ö. 666/1267) el-Fetâvâ's-sûfiyye fî Tarîkil-Behâfiye adlı eseri zikredilmektedir. Nüshaları için bkz. Arşiv No: 06 Mil Yz B 914, Milli Kütüphane-Ankara, Yazmalar Koleksiyonu; Atıf Efendi Yazma Eser Ktp., Atıf Efendi, 1134; Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye, 1994.

³⁶ Nüshaları için bkz. Fahreddin Yahya b. Abdullah er-Rumî (ö. 864/1459), Arşiv No: 01 Hk 47, Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Ktp. Koleksiyonu; Arşiv No: 06 Hk 4275, Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Ktp. Koleksiyonu.

tadır. Bir kitap “fetva şuna göre derken diğeri bunun tam aksine bir fetvaya yer vermektedir. Fetva verme mertebesine ulaşan bir kimse bile bu görüşlerden hangisinin tercih edilir ve daha kuvvetli olduğunu ayırmakta zorlanmaktadır. Mesela Merginânî'nin Hidââye adlı eseri güvenilirlik ve faziletiyle tanınmakla birlikte birçok konuda hatalar bulunmaktadır.”³⁷ Onlara göre müftülerin fetvalarını dayandırdıkları kitaplar da hatadan korunmuş değildir.

Sûfiler, bu dönem müftülerini, fetvalarını verirken sosyal değişimi dikkate almadan daha önceki fakihlerin raks ve devrânı oyun olarak değerlendiren fetvalarına dayanarak fetva verdiğini iddia etmektedir. Hâlbuki günümüz sûfilerinin yaptıkları raks ve devrânı birkaç mutaassıp müftü dışında kimsenin oyun olarak değerlendirmedeğini belirtirler.

1.2. Raks ve Devrân Aleyhinde Fukahânın Hukûkî Delilleri

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin en önemli iki temsilcisi kabul edilen İbn Kemal ve Ebussuûd fetvaları ve risaleleri³⁸ incelendiğinde, sema, raks ve devrânın meşru olup olmadığı tartışmalarının dönemin ana gündem maddelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu konudaki tartışmaların asırlar boyu sürdüğü dikkate alındığında söz konusu fetvaların kendi döneminde ve sonrasında delil olarak kullanıldığı hatta bu amaçla derlendiği görülmektedir.³⁹ Bu bölümde, risale ve fetvalardan hareketle fukahânın görüşleri ortaya koymaya çalışılacaktır.

Fukahaya göre raks ölçülü, ıztırab ise ölçsüz hareket olup her ikisi de istisnasız oyundur. Sûfilerin delil olarak ileri sürdüğü zikirle ilgili ayetler⁴⁰ raks ve devrânın cevazına değil, zikrin faziletine delalet eder.⁴¹

³⁷ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b-189a.

³⁸ İbn Kemal, *Fi Tahkiki'l-Hakk ve İbtâlî Sâiri'l-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Devrân*, Slm.Ktp., M. Hafid Ef. 453, vr. 88b-89a; *Risaletü'l-Münire*, y.y., Cemal Matbaası, 1308; *Fetâvâ'r-raks*, Slm. Ktp., Esad Ef., 696, vr. 37b-39b.

³⁹ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde*, Dârü'l-Mesnevi, 118; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967.

⁴⁰ Âl-i İmran, 3/191.

⁴¹ *Mesele*: “Tâifey-i mutasavvıfa cem olup raks ettikleri şer'an helal midir veya haram mıdır? Bir kimse kütüb-ü fikhiyye ve fetevây-ı Hanefiyye'nin ekseri bu zikir olan raksın hurmetine nâttıktır. Ehl-i tefsir ve İmam-ı Kurtûbî ve onun emsâli fuzâlâ nice mevzûda bu raksın hurmetini tasrih etmişlerdir ve fetvâ dahi vermişlerdir.” dedikte, mezkûr taife; “Bu kelimât taassup üzerinedir. Biz bu raksa helaldir deriz ve haramdır diyen kâfirdir. Allah'ı ayakta ve oturarak zikrediniz, ayeti ile zikir her ne tarikle olursa bu ayet cevazına dâildir. Zira, takdir 'ala külli hal' demektir.” deseler, şer'an ne lazım gelir ve dahi ehl-i hükme bu

Ebussuûd'a göre "Melekût ve semâvât-ı erâzide tedebbür ve tefekkür eden akıl sahipleri hakkında vârid olan âyet-i kerime raks ve devrânın helalliğine temessük ve istidlal etmek müslümana yakışmaz. Raks ve devrânın helal olduğuna bu ayeti delil olarak ileri sürenler Allah'a iftira etmiş olur. Zira ayeti bu şekilde yorumlamak ayetin manasını tahrif edip kendi hevâ-yı nefsine onu tâbi etmektir ve derhal bu kimselerin tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh yapmaları lâzımdır."⁴²

Ebussuûd'a göre ⁴³ "من تشبه بقوم فهو منهم" hadisi sahihdir. Maalesef şimdiki zaman sûfilerinin ettikleri raks gerçekte kâfirlerin horon tepmesidir ve bunların fiilleri meleklerle benzeme değil kâfirlere benzemezdir. Hz. Peygamber'e raks isnad etmek de küfürdür. Zira raks e'âl-i süfehâdır, enbiyâdan birine sehven isnad etmenin küfür olduğu kütüb-ü fetâvâda yazılıdır."⁴⁴

Fukahâya göre raks ve devrânın haramlığı Kur'an, sünnet, icma ve kıyasla sabittir. Bu naslara rağmen raks ve devrânın meşruluğu konusunda delil getiren ve kıyas yapan kimseler şeytanın kardeşleri gibidir. Bu kimseler müçtehitlerin icmasıyla tekfir olunmuştur ve defalarca müftüler fetva vermişlerdir. Bunlara şiddetli ta'zîr ve hapis ile men lâzımdır. Eğer memnû' olmayıp "ulemâ, ehl-i zevkin esrarlarına muttali değildir"⁴⁵

var mıdır ki, bu tâife mesâcide gelip bu mekûle va'z etmekten menedeler ve eğer men etmezler ise âsim olurlar mı? *Elcevap*: Raks haramdır, hadd-i zâtında ibadet meclisinde olmak ile hurmet gitmez, belki daha ziyade olur. Nitekim şüreb-ü hamr haramdır, mes-cidde olacak daha ziyade olur. Helal diyen dalalet üzerinedir. Haram diyeni tekfir eden kendi kâfir avratı bayın olur." Ayet-i mezkûrenin zikrullah ederken raksın hilline delaleti yoktur manası, herhalde zikrullah olmaktan her halde helal olmak lazım gelmez. Böyle anlamak gayet cehaletten ve nihayet delaletden nâşîdir. Ehl-i hükme lazımdır ki ol tâife-i men edeler, eğer memnû' olmazlar ise ta'zir-i belîğ edeler. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 75b-79a-b; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 21a-b).

⁴² Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231a; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 135-136.

⁴³ "Bir topluma benzeyen onlardandır" hadisi kastedilmektedir. (Ebû Dâvûd, "Libâs", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/50).

⁴⁴ Düzdağ, *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁵ Bu ifade fikhî hükümleri redd ederek halkı yoldan çıkarmaya çalıştığı manasında Oğlan Şeyh İsmal-i Mâ'sûkî'nin idam gerekçeleri içerisinde de yer almaktadır. (Bkz. İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Sicili, nr. 4/2, s. 35; Ocak, *a.g.e.*, s. 64); Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231a; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 136; ... "siz bizim delilimizi anlayamazsınız, mahalli düşecek ehliyle söyleşem" diye eşedd-i inkâr ile münkir olsa şer'an ne lazım gelir? Cevap: Gayret-i dini olan ehl-i İslâm'a ol deccâlî eşedd-i hakaretle kürsüden indirip,

demek iddia edilir ve çirkin bir fiil olan raks ve devrânda ısrar ederlerse “zındıktır” ve elbette katlolunmaları vaciptir. Fakat yakalandıktan sonra tevbeleri makbul değildir.⁴⁶ Fukahâya göre İmâm Şâfiî'nin raks ve devrâna cevaz verdiği iddiası sahih değildir, bu isnad kendisine yapılmış bir iftiradır. Sûfîler, ihtiyâr ile raksın haram olduğunu iddia edenlerin bu kimseleri de tekfir edeceğini belirtirler. Fukaha ise şer'î meselelerin umumî kaideler üzerine mebni olduğundan kişilerle işi olmadığı ayrıca hiçbir mezhepte caiz olmadığını iddia ederler.⁴⁷ Fukahâ, İmâm Kurtûbî'nin “raksın haramlığı konusunda İmâm Malik, Şafiî, Ahmed b. Hanbel icma etmiştir. Onların bu icması dört delilden elde edilmiş kesin delil ve nassdır. Buna rağmen nass karşısında kıyas ve ta'lil etmeye çalışan kimseler şeytanın kardeşleridir. Çünkü şeytan Allah'ın secde edin emrine Hz. Adem'in topraktan kendisinin ise ateşten yaratıldığına kıyaslayarak isyan edenlerin ilkidir.”⁴⁸ sözünü delil olarak kullanmaktadırlar. Onlara göre ictihâdî meselelerde müçtehit olmayan İmâm Gazzâlî ve onun emsâlî kimselerin kavillerine itimat etmek caiz değildir. Bununla beraber İmâm Gazzâlî bunu herkese mübah görmemiştir.⁴⁹

döve döve camiden çıkarmak gerektir, gazay-ı ekberdir.” (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 26b-27a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 93b-94a).

⁴⁶ Düzdağ *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁷ İhtiyar ile raks haramdır İmâm Şafiî ve İmâm Gazzâlî gibi dahi bunların emsali fazıllar helaldir demişlerdir bunları dahi tekfir ederler mi? Cevap: İhtiyar ile raks helaldir diyen tekfir ederler mesâil-i şer'iyyenin kimseye ihtisası olmaz şer'iyyeden kimse müstesna olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76b) Şafi mezhebinde raks helal olacak Hanefi mezhebi olan Zeyd, raks helal demesi ile niçin kâfir olur muhassalca cevab buyruldu? Cevap: Hiçbir mezhepte helal değildir.” (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 28b-29a)

⁴⁸ Süleyman Çelebi *a.g.e.*, vr. 126a-b, 127b.

⁴⁹ Ebussuûd, Gazzâlî ve Şafiî mezhebiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Gazzâlî, uzemâ-i ulemâ-i hakikattir. Lakin makâlâtı kat'ı vüsûk etmeli değildir ve kütüb-i mevâizde terhib ve terğib edub edna emârât ve mehâyile vücud verir. Bu seseple İmâm İbn Kayyim Cevziyye (ö. 751/1350) Gazzâlî'nin İhya'sında vâki olan müsâhelâtı nakz ve ibram için ciltler dolusu eser tasnif etmiştir. Ondan gayri kâffe-i en'âma icâb-ı amel için te'lif ettiği meşâhir-i kütüb-i fıkhîyesindeki kelîmâtı dahi kat'ı râsih değildir. Şafiî mezhebi ile-i kâsıra ile ta'lil mutadları olub ve ile-i şer'iyyede bizim eimmemiz gibi te'sir şart etmeyüb, heman mücerred ihale ile iktifa etmeğin az mesele vardır ki ekâvil-i mütearıza yazub halkı tahayyur sûretinde tahayyur eylemeye... Bir zeki râşide itimad sedd-i sedide istinad eylemek lâzımdır. Ve madde-i nizaa ism-i raks ıtlakında bah ve nezâyiri tazâyî-i vakittir. Hill ve hürmet vesâyir ahkâm-ı şer'iyyenin menâtı ihtiyârdır. Cezbe-i ilâhiyye ile âlem-i teklifden münselih olan abd-i sâlihîn ef'âli hürmet ve kerahiyetle vasf olunmaz. Fi zamânina mübtedîn ki kimi bir hafta ve kimi on gün ve kimi kırk günde 'ye-

Fukahâ raks ve devrânla ilgili fetvalarında fıkıh ve fetva kitaplarında yer alan çeşitli ifadeler atıfta bulunmaktadır. İbn Kemal'in bir araya topladığı bu ifadeler şu şekildedir: "*Tetimme*⁵⁰ adlı eserde Şemsü'l-emime Halvânî (ö. 452/1060) sûfiler hakkında "Kendilerini 'sûfiyye' diye isimlendiren, özel bir elbise giyen, eğlence ve raks ile iştilal eden, makam ve mertebe sahibi olduklarını iddia eden kimseler Allah'a iftira ediyorlar. Bu kişilerin fitnelerini halk üzerinden bertaraf etmek için sürgün edilebilir" şeklinde fetva vermektedir.⁵¹ *Nisâbu'l-ihlisab*⁵² adlı eserde de eş-Şâmî "raks ve semâ caiz midir?" sorusuna "caiz değildir" şeklinde cevap vermiştir. *ez-Zahîra'da*⁵³ İbn Mâze el-Buhârî; raks ve semâ büyük günahlardandır. Şeyhlerden onu mubah sayanların hareketleri sara hastası kimse-nin hareketleri gibi olduğunu belirtmiştir. *El-Uyûn'da*⁵⁴ da şeyh ve müritlerinin raks ve devrân yapması kuluçkada yatan hayvana benzetilmekte cevaz verilmemektedir. *Cevher'ul-fetâvâ*⁵⁵ adlı eserde ise "mutasavvıfların yaptıkları semâ ve raks haram olarak nitelendirilmiş, dolayısıyla bunlara

tişdik' deyû da'va ederler el-iyaz-u billah. Hemân reisleri olan dall ve mudillün murâdı el içinde taayyun bulub müteayyin olmaktır. Evvelâ tâife-i sûfiyye sûfi cem edüb tac urub halvete koymak şer'an me'murun bih emir değildir." "...Cezbe-i ilâhiyye ile âlem-i teklîfiden münselih olanlar âlem-i şehâdete müteallik umûra asla şu'urları kalmaz... Hatta bazı azaları kanadılsa duymazlar. Onlardan hareket ve ızdırab vâkî olacak harekât-ı murte'iş gibi gayri muntazim vâki olur. Bu hali ile muttasif olanların harekâtı hurmet ve kerâhetle vasf olunmaz. Mukâbelesinde ne ikâb vardır ne de sevab. Amma ol tâifeden sâdir olan harekât-ı mevzû'a ve evzâ'ı masnû'a ehl-i İslâm'dan sâdir olmak mümkün değildir. İhtiyârîye haramdır. İzdırâriyyedir demek ma'siyet-i uhrâdir ihtirâz lâzımdır." (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231a-b).

⁵⁰ *Tetimme*, Burhâneddin Malimûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Hanefî'nin (ö. 616/1219) *Tetimmetü'l-fetâvâ* adlı kitabıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, (nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1971 (Millî Eğitim Basımevi), c. I, s. 343-344.

⁵¹ İbn Kemal bu naklin sahih olduğunu ifade etmektedir. Bkz. (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 232b).

⁵² Ömer b. Muhammed b. İvaz eş-Şâmî (ö. 993/1585) adındaki Hanefî fakihinin fetva kitabıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. II, s. 1953.

⁵³ Burhâneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz b. Mâze el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *ez-Zahîratü'l-Burhânîyye* adıyla meşhur olan *Zahîratü'l-fetâvâ* adlı eseri olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. I, s. 823.

⁵⁴ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî'nin (ö. 373/983 veya 393/1003) eseridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay., Ankara, 1990, s. 35.

⁵⁵ Burada *Cevheru'l-fetâvâ* şeklinde geçen eser, Ebü'l-Fadl Rukneddin Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî'nin (ö. 543/1149) *Cevâhiru'l-fetâvâ* isimli fetva kitabı olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için Özel, *a.g.e.*, s. 51.

katılmak ve bu işler için bir yerde toplanmak caiz görülmemiş, semâ, gına ve kaval-düdük hepsinin bir olduğu belirtilmiştir. *Tuhfe'*de⁵⁶, haram kılınmış bir iş sırasında veya bir malın satışı esnasında teshili, tekbir ve Hz. Peygamber (sav)'e salât getirmenin haram olduğu söylenmiştir. *Hâvi'l-Kudsî*⁵⁷ adlı eserde de şöyle denilmiştir: "Def ve benzerleri haramdır. Raks etmek, elbise yırtmak ve bağırıp çağırmak da böyledir. Semâ benzeri meclislerde bulunanların şahitlikleri kabul edilmez."⁵⁸ İbnü'l Bezzâz'a göre sûflerin zikir meclislerindeki devrânı oyundur, dolayısıyla hükmü de haramdır. Bu sebeple de devlet başkanının onu yasaklaması gerekir.⁵⁹ Yine İbnü'l Bezzâz, *el-Hidâye* sahibinden⁶⁰ raks ve devrân hakkında şunu nakletmiştir: "İnsanlara şarkı söyleyen kimsenin (muganni) şahitliği kabul edilmez. Çünkü o, insanları büyük günah irtikâp etmek üzere toplamaktadır." Kirmânî (ö. 1237)'ye göre de "raksı helâl gören kimse kâfirdir. Onun haramlığı icmâ ile bilindiği takdirde, onu helâl gören kimsenin tekfiri lâzımdır.⁶¹ İbn Kemal "keşke Kirmânî, bu haber sahih değildir ve kıyas da sabit değildir; kâfir olmaz, fâsık olur deseydi" şeklinde temennisini ifade etmektedir.⁶² İbn Kemal, haramlığı ictihâdla sabit olan bir hususta helal diyenin tekfir edilmeyeceği görüşündedir. Ama fıkıh kitaplarında "kâfirdir"⁶³ yazdığı için mukallid kimsenin bunu

⁵⁶ Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Alimed es-Semerkandî'nin (ö. 538/1144) Hanefî mezhebinin fûrû-ı fıkıhına dair yazdığı *Tuhfetü'l-fukahâ* (Dimaşk 1958) adlı eseridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Kesfu'z-zunûn*, c. I, s. 371.

⁵⁷ Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) fûrû-ı fıkıh konularıyla ilgili *el-Hâvi'l-Kudsî* adlı kitabıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özel, *a.g.e.*, s. 58.

⁵⁸ İbn Kemâl, *Risale fi beyânü'r-aks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858, vr. 207b.

⁵⁹ Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 123a.

⁶⁰ Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) eseridir.

⁶¹ İbn Kemâl, *a.g.e.*, vr. 207b.

⁶² İbn Kemâl, *a.g.e.*, vr. 207b.

⁶³ Hurmet-i ictihâd ile sabit olanın müstehilli (helal diyeni) kâfir midir? Cevap: Değildir, ama fıkıh kitaplarında her yerde ki "yekfürü" yazar, mukallide onun ile amel vaciptir, ictihâd ile midir, değil midir dememek gerektir. (İbn Kemal, *a.g.e.*, *Dârülmesnevi*, 118, vr. 17b; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Slm. Ktp., Esad Ef., 696, vr. 39b; İbn Kemal, *Mecmau'l-Mesâil*, İstanbul Mezkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253, vr. 55a.)

Mesele: "Zikrullah ederken ihtiyâr ile kalkmak helaldir." dese, şer'an ne lazım olur? *Elcevap*: Tecdid-i iman gerektir. (İbn Kemal, *a.g.e.*, *Nuruosmaniye*, 1967, vr. 76b-77a); Hürmeti ictihâd ile sabit olan şeyin müstehilli ikfar olunmayacak zikrullahda raks helaldir diyene ne tarîk ile ikfar olunur? *El-Cevap*: Kâfirin küfri kâfir diyen kafire diyençündür. Ebusuud Kuddise sirruhu. (Ebussuud, *a.g.e.*, Esad Ef., 3697, vr. 17b).

sorgulamadan gereğini yapmak dışında bir imkânı olmadığını ifade etmektedir.

*Kitâb-u hayâti'l-hayevân'da*⁶⁴ İmam el-Kurtubî⁶⁵ et-Tartûşî'den⁶⁶ şu şekilde nakletmiştir: "Sûfilerin yolu fesatlık, cehalet ve dalâlettir. İslam, sadece Allah u Teâlâ'nın kitabında ve Resulullâh'ın (sav) sünnetindedir. Raks ve tevâcûde gelinçe, onu ilk defa Sâmîrî'nin yandaşları uydurmuştur. Onlar buzağı heykelini ilâh edindikleri zaman⁶⁷ onun etrafında raksetmeye ve vecde gelmeye başlamışlardır. Dolayısıyla raks ve devrân kâfir ve müşriklerin fiilidir.⁶⁸ *Fetâvâ-yı Tatarhân'ın* Kitâbu'l-kerâhiyye bölümünde yer aldığına göre bu dönemde semâ kapısı için ruhsat yoktur. Meşhur sûfi Cüneyd (r.h.) kendi zamanında semâdan tövbe etmiştir. Ancak yine de semaya ihtiyaç duyan olursa ancak şu şartlarla izin verilir: "Onların arasında tüysüz (çok genç) kimse olmamalıdır. Toplulukları aynı cinsten olmalı yani erkek ve bayan karışık olmamalıdır. Aralarında fâsik ve ehl-i dünya bulunmamalıdır. İhlas ile yapılmalı, ücret almak ve açılış yemekleri yemek için yapılmamalıdır. Üzerlerinde galebe olmadıkça kalkmamalıdır. Gerçek olmadıkça vecd gösterisinde bulunmamalıdır. Tarikat önderi Şeyh Seyyid Ahmed ed-Debûsî raksın haram olduğunu belirtmiştir. "Câmiu'l-fetâvâ" adlı eserde de devrân yapmak haram olup, haramı helâl sayan kimsenin de kâfir olacağı yazıldığını belirtmektedir.⁶⁹

Fukahâyâ göre zikir, ancak "tamam-ı edeble ve kemâl-i ta'zim vechi üzerine ferâğî hatır ile ve mezanna-yı riya olmayan yerde olacak

⁶⁴ *Kitâbu hayâti'l-hayevân*, Kemâleddin Muhammed b. İsa ed-Demîrî eş-Şâffî'nin (ö. 808/1405-06) ansiklopedik eseridir. Bu kitap için bkz. Cevat İzgi, "Hayâtü'l-hayevân", *DİA*, XVn, 18-20.

⁶⁵ İmam el-Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Beler b. Ferec el-Ensârî el-Kurtubî'dir (ö. 671/1273). Meşhur bir Mâlikî fakih ve müfessiri olan Kurtubî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Suat Yıldırım, "el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân", *DİA*, VII, 100-101.

⁶⁶ Tartûşî, Endülüslü Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekr Muhammed b. el-Velîd'dir (ö. 520/1126). Cemâleddin Seyyâl, *Ebû Bekr et-Tartûşî*, Kahire 1968, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

⁶⁷ Burada el-A'râf, 7/148. ayetine telmihde bulunmaktadır. Söz konusu ayette şöyle denilmektedir: "(Tur'a giden) Musa'nın arkasından kavmi, zinet takımlarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler."

⁶⁸ Müfti Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 123a-b.

⁶⁹ İbn Kemâl, *Risale fi beyâni'r-aks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858, vr. 207a; Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 232b; Müftü Ali Çelebi, *a.g.e.*, vr. 123a; Gürer, *a.g.m.*, s. 9-10.

ibadete denir ve sevab rica olunur.”⁷⁰ Rasûlullâh (sav) ashâbıyla beraber zikir yaparken sanki başlarına kuş konmuş kaçmasın şeklinde vakarlı bir şekilde oturlardı. Kur’ân-ı Kerim okunduğunda Rasûlullâh’ın ashabının gözlerinden yaşlar akar derileri ürperirdi. Bugün ise birilerine baygınlık geliyor, hâlbuki Resûlullah’ın (sav) ashabı böyle yapmıyordu.⁷¹

1.3. Raks ve Devrânı “İbadet, Helal ve Mübah” Kabul Eden Sûfîlerin Hukûkî Durumu

Fetvalarda hüküm, soru soran (müsteftî) kimsenin kullandığı ifadeye göre farklılık arz eder. “Raksı “helal” ve “ibadet” niyetiyle yapan kimseyle “mübah” niyetiyle yapan kimsenin hukûkî durumu bir değildir.⁷² Ayak, bel ve başı tek veya birlikte aynı anda oynatmanın hükmü de farklıdır. Şimdi İbn Kemal ve Ebussûd’un fetvalarından hareketle bu ifadelerle göre raks ve devrânın hukûkî durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

İbn Kemal’e göre raks ve devrânı “ibadet” diye yapan kimse İslam’dan çıkar ve mürted olur. Çünkü ibadet Allah’ın yapılmasını emrettiği şeydir. Raks ve devrân oyun, eğlence ve abes fiil olup haramlığı belli olduğundan bunu ibadet telakki etmek⁷³ yani “Allah emretti” demek Allah’a iftira etmektir ve dolayısıyla bu da küfürdür.⁷⁴ Bu durumda kişi evliyse eşi boş, kestiği hayvan ölü olur. Öldüğü takdirde müslüman me-

⁷⁰ (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 28a-b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 72b-73a).

⁷¹ İbn Kemâl, *a.g.e.*, vr. 207a.

⁷² İbn Kemal, *Risale fi fetvâ’r-raks*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr. 28a.

⁷³ *Mesele*: Sûfîyûn taifesi, halka olup oturup başlarını ve gövdelerini salıp çalkanı çalkanı ibadet diye zikrullah etseler, şer’an hüküm nedir? *Elcevap*: Haramdır. İbadet diyecek, küfür lazım olur. Esnây-ı zikirde abes fiil ederler ise haramdır. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 25a-b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76a); *Mesele*: “Zikrullah” ederken sağına ve soluna başlarını salsalar ama ki bellerini salmasalar, hemen başlarıyla sağ omuzlarında nefyedip sol omuzlarında ispat etseler dahi bu veçhile olan zikrullahı ibadet itikat etseler, şer’an hüküm nedir? *Elcevap*: Ol halet ehl-i şer’ ibadet demez. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 26a-b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 81a)

⁷⁴ *Mesele*: Sûfîyûn taifesinden bazı kimseler müftiy-i zamanın fetvasına incinip hükmüyle amel etmeyip otururken başlarını ve bellerini sala sala, sağına ve soluna çalkanı çalkanı zikrullah eyleseler, “Ne varmış bu denli nesnede biz bunu ibadet diye itikat ederiz.” deyip ısrar üzerine olup feragat etmeyenlere şer’an ne lazım olur? *Elcevap*: Şer’ile haram olan fiil-i abese ibadet diyecek kâfir olur. (İbn Kemal, *Fetâvây-ı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76a).

zarlığına gömülmezler⁷⁵ ve ebedi cehennemlik olurlar.⁷⁶ Bu kimselere verilen zekât, vereni sorumluluktan kurtarmaz.⁷⁷ Bu kimselerin derhal tecdid-i iman etmesi gerekir.⁷⁸

İhtiyar ile raks ve devrânı helal olarak kabul eden kimse haramı helal olarak kabul ettiğinden dolayı ibadet telakki edenlerle aynı durumdadır.⁷⁹ Fakat gayr-i ihtiyârî olduğu takdirde helal diyenleri tekfir etmekten kaçınıldığı görülmektedir.⁸⁰

⁷⁵ *Mesele*: Müftiy-i zamanın fetvâsını kaal almayıp ve kadının emrine muhalefet edip “Sema ile zikrullah edip kalkışıp ve sıçraşp dahi deveranla zikretmek helaldir, şeyhimizden böyle iştittik.” diyenlerin meytini, müslümanlar makberesine mi komak gerektir yahut kafirler makberesine mi komak gerektir? *Elcevap*: “Raksa helaldir.” diyenlerden ise sâir kefere gibi olur. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 26a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 75b) İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 26a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 75b. *Mesele*: Bir kimse, zikrullah ederken başını sağna ve soluna tahrik edip dönmek, helaldir ve ibadettir, deyip bu itikat üzerine fevt olduğu sabit ve zahir olsa, şer'an ol kimsenin namazını kılmak ve müslümanlar makberesine komak caiz midir? *Elcevap*: Değildir. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 27b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 73a)

⁷⁶ *Mesele*: Bu zamanda, davay-ı tasavvuf edenlere, “Raks haramdır, helal diyeni fetva kitaplarında tekfir etmişlerdir. Bunun üzerine müftiy-i zaman dahi fetvâ vermiştir.” dedikte, bu emr-i şerife muhalefet edip lecc ve inat edip asla emr-i şer'e rıza vermeyip âhiru'l-emr ihtiyâr ile raks helaldir, diye itikat eylese ve haramdır diyene buğz ve adâvet üzerine fevt olsa, inde-ş-şer' hükmü nedir? *Elcevap*: Sâir kefere gibi “Muhalled fi'n-nârdır.”, ol kütüb-ü fetvâ hükmünce ki ol tâifenin küfrü tasrih olunmuştur. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 23b-24a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 78b-79a).

⁷⁷ İhtiyar ile raks ve devrân eden taife (ye) zekat verseler zekat onlardan sakit olur mu? *Cevap*: Sakit olmaz, ol taife ol raks ibadettir der ise.” (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 23b).

⁷⁸ *Mesele*: “Ala tarîkı'd-devr ve'r-raks zikrullah eylemek haramdır.” diye fetva verdikten sonra bazı kimseler yine ol tâife olur, yine evlerine el atıp ziyafet ederler, şer'an ne lazım olur? *Elcevap*: Âsim olurlar, ol fiili ibadet itikat ederse, tecdid-i iman lazım olur. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 23b)

⁷⁹ *Mesele*: “Zikrullah ederken ihtiyâr ile kalkmak helaldir.” diye itikat üzerine olan şeyhlerin ellerini öpmek ve meclislerine hazır olmak, şer'an caiz midir? *Elcevap*: Caiz değildir, dâll ve mûdâll olanlardan ihtiraz lazımdır. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 24b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76b) *Mesele*: Sûfîyûn tâifesi, şer'an fetvâyâ kail olmayıp raksla zikrullah eylemek helaldir diye küfür üzerine musırr olsalar, bunlara selam vermek var mıdır? *El-cevap*: Yoktur. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 27b)

⁸⁰ Bir Halvetî, “Müftü bizden ne ister? Bizi bunun gibi güzel ibadetten men eder.” dese, ne lazım olur? *Elcevap*: Te'dip gerektir. (İbn Kemal, *Mecmau'l-Mesâilî'ş-Şer'iyye fi'l-Ulûmî'd-Dîniyye*, vr. 56b); *Mesele*: Halvetî tarihinde olan dervişler, sultanın duacılarıdır, ihtiyârlarıyla “Hu, hu.” derler, kalkmak, dönmek, şer'an helal midir ve haram mıdır? Şeyhlerimiz akvâlidir, zira, şeyhler birbirine muhalif oldular, hemen sultanın ilm-i muhit ol-

Mübah ise Allah (c.c)'ın kullarını yapıp yapmamakta serbest bıraktığı, yapıldığında sevap, yapılmadığında günah olmayan bir husustur. Raks ve devrânı "mübah" diye yapan kimse mürted olmaz, fakat fasık olur. Eşi boş, kestiği (zebîhası) de ölü olmaz.⁸¹

1.4. Raks ve Devrânı "Bilinçli ve Bilinçsiz" (İhtiyârî ve Gayr-i İhtiyârî-Izdirârî) Yapan Sûfilerin Hukûkî Durumu

Cevaz verenlere göre raks ve devrânın haramlığı ancak ihtiyârî bir şekilde, tasannu ve tekellüfle yapıldığı takdirde söz konusu olmalıdır. Sûfiler "iradeleri ellerinde olmadan zorunlu olarak yaptıklarından ehline caizdir" görüşündedir.⁸² Fukahâ ise fetvalarında ihtiyârî ve gayr-i ihtiyârî ayrımını esas almış, gayr-i ihtiyârî raks ve devrânı neredeyse imkânsız kılacak çok sıkı kurallara bağlayarak sûfilerin raks ve devrânı meşrulaştırma çabasını engellemeye çalışmıştır. Onlara göre ihtiyârî olması durumunda Kur'an ve vaaz meclisinde olan semâ ve raks haramdır. Yere yığılmadan ve vücûdu yaralansa duymayacak şekilde olmadan ıztırârlık ve gayr-i ihtiyârîlik meydana gelmez. Bu durumda sevap ve ceza da olmaz, işledikleri ameller haramlık ve kerâhiyet gibi vasıflarla nitelendirilemez.⁸³ Raks ve devrânın ihtiyârî bir şekilde yapılması haramdır, ıztı-

duğu "Ma hüve'l-hak." ne ise beyan oluna. Helal ise haram diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikah lazım olur mu? Haram ise helal diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikah lazım olur mu? Cevap: Haramdır, ama haramlığını inkâr eden tekfir olunmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 79b-80a)

⁸¹ Fî zamânina olan mutasavvifinin tevhd idüğün devrânına mubah i'tikâd eden kimseler şer'an kâfir olurlar mı? *el-Cevâb*: Gerçi mubah i'tikâd edenin küfrüne fetvâ vermişlerdir lâkin ibâdet idüğün i'tikâd etmeyecek küfründe tevakkuf olunmak ihtiyât-i akrab ve en-sebdir. (Düzdağ, *a.g.e.*, s. 133-134).

⁸² Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 230b.

⁸³ Tâife-i mutasavvifinin fi-zamâninâ eylediği hareket ve devrânlarına dahi olundukta "Ehline mubahtır, ihtiyârımız yoktur, ıztırârdır, ederiz' deyu iddia ederler, hareket-i ıztırârîyye ki ehlinden sâdır olucak ibâhatine hükm olunur mu, anın alâmeti nedir (beyan buyurula) tâ ki sâlih tâlinden mümtaz ola. *el-Cevâb*: Cezbe-i ilâhiyye ile âlem-i tekliften münselih olanların âlem-i şehâdete müte'allık umura asla şuuruları kalmaz, nefis-i zekiyyeleri, âlem-i ruhanîde olan şu'ûn mutâla'asında müstağrak olup, tedbîr-i bedene müştegil olmaz, hatta ba'zı a'zâ kanatılma duymaz, onlardan hareket ve ızdrap vâkî' oluncak harekât-ı mürte'iş gibi gayri muntazam vâkî' olur. Bu halle muttasıf olanların harekâtı hürmet ve kerahet ile vasfolunmaz, mukabelesinde ne 'ikâb vardır ne sevâb. Amma ol taifeden sâdır olan harekât-ı mevzû'a ve evza'-i masnû'a, ehl-i salâhtan sâdır olmak mümkün değildir. İhtiyârîyyedir, 'ıztırârîyye' demek ma'siyet-i ahardır. Bu makûle işinde gücünde gezip, tegannî ile usulle ettikleri evzâ-i masnû'a 'İhtiyârî değildir' demek mü'minden sâdır olur mânâ değildir. (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231b).

rârlik ve gayr-i ihtiyârlik ise ayrı bir günah olup ondan kaçınmak gerekir.⁸⁴ Onlara göre ihtiyâr ile raks ve devrân eden kimseler kâfir olup⁸⁵ Müslüman ve kâfirler üzerine şahitlikleri kabul edilmez.⁸⁶ Ancak gayr-i ihtiyârî olması durumunda kişinin adil olması halinde şahitlikleri kabul edilebilir.⁸⁷ Bu kimselerin raks ve devrânı ihtiyârî ve gayr-i ihtiyârî yapıp yapmadıkları tam olarak belirlenmeden imametleri caiz olmaz.⁸⁸

Fukahâ raks ve devrân zikriyle ilgili hüküm verirken oturmaya veya ayakta olmaya büyük önem vermiştir.⁸⁹ Fukahâ ayakta yapılan zikirde baş, bel ve ayağın hareket etmesini doğru bulmamış, başın sallanmasına müsamaha ile yaklaşırken özellikle bel ve ayak hareketini zikre lazım bir husus olarak değerlendirmemiştir.⁹⁰ Sefih kimselerin ancak bu şekilde sefahete ulaştığını iddia etmiştir. Zikrin mümkün olduğu kadar vakar ve sükûnet içinde yapılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹¹

⁸⁴ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 231a.

⁸⁵ *Mesele*: "Zikrullahda ihtiyâr ile raks ve devrân etmek helaldir." diye itikat eden kimseler, şer'an Ehl-i Sünnet cemaatından midir? *Elcevap*: Bazı kütüb-ü fetvâ mücebince müslüman değildir, Ehl-i Sünnet olmak nerde kaldı. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 22b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 73a-b)

⁸⁶ İbadet niyetinde ihtiyâr ile zikrullahda dönen kimselerin müslümanlar ve kâfirler üzerine şer'an şahadetleri mesmû' olur mu? *Elcevap*: Müstehill-i kâfirdir. Bazı fetvada ol takdirce tecdid-i iman etmeyince olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 77a)

⁸⁷ Raks edip devrân ile zikrullah edip "helâldir" diyen kimselerin şahâdeti makbule olur mu? *el-Cevab*: Mu'tadi ise olmaz. İttifak bir hal ârız olup kendini bilmez olup etti ise âdil olacak olur. (Düzdağ, *a.g.e.*, s. 215)

⁸⁸ *Mesele*: "İhtiyâr ile sema eden ve dönen kimsenin imameti caiz değildir" diye fetva verdikten sonra dönüp sema eden imamın ihtiyârı mı, değil mi ma'lum olmasa, gelip imamet eylese, caiz olur mu? *Elcevap*: Olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 77b).

⁸⁹ *Mesele*: Taifey-i mutasavvıfa ihtiyârla kulların birbirinin boynuna ve beline dolayıp döne döne zikretseler, şer'an raks denilir mi? *Elcevap*: Denilir ol raksa ki ehl-i şer' ona haram demiştir. Raks-ı örfi değil raks-ı luğavîdir, ol halete şamildir, avâm ol halete, gerek raks desin gerek demesin. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 22b; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 74b)

⁹⁰ İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 23a; Düzdağ, *a.g.e.*, s. 132.

⁹¹ Zeyd kâimen zikrullah ederken başın ve belin ve ayağın tahrik edicek Amr Zeyd'e bu hareketi ibadet deyû mi edersin bu hod fi'l-i abesdir deyicek Zeyd de ibadet deyû etmeziz amma bu hareket mu'taddır, zikre lâzım bir haldir şevk gelür ederiz dese Amr hele bu vaz'ı etmek haramdır" dese Amr'ın sözi makbul olur mu? *el-Cevab*: Olur bel ayak hareketi zikre nice lâzım raks u deveran eden süfaha dahi ol mertebeye bu mertebeden varmışlardır mehma emken sekinet vakar muraat etmek gerektir. (Düzdağ, *a.g.e.*, s. 132-133).

Kısaca XVI. yüzyıl Osmanlı dönemi fukahası ibadet kavramını, Allah ve Rasûlü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleri olarak algılamış ve bu çerçevenin dışına çıkan her türlü davranışı ise, bid'at ve haram kabul etmişlerdir. Bu tutum, daha sonra onları haramı helâl kabul edenlerin tekfiri noktasına ulaştırmıştır.⁹²

2. Raks ve Devrânla İlgili Kendilerine Farklı Görüşler İsnad Edilen Fakihler ve Değerlendirilmesi

Fukahadan bazısı raks ve devrânın haram olduğunu ifade ederken bazısı da caiz olduğunu ifade etmektedir. Hatta bazı şeyhülislâmların haram olarak hüküm verdikleri bilinmesine rağmen raks ve devrânın lehinde fetva ve risaleler isnat edilmektedir.⁹³ Meselâ raks ve devrân aleyhinde bir risalesi ve birçok fetvası bulunan İbn Kemal hakkında burada yer alan görüşlerinin tam aksine raks ve devrâna cevaz verdiğini gösteren fetva ve risale isnat edilmektedir. Ebussuûd Efendi'yle ilgili de aynı iddia söz konusu olmaktadır.⁹⁴

Hukuk kuralları genel, soyut ve süreklidir. Bunun anlamı bir hukuk kuralının yürürlüğe girdiği tarihten itibaren kaldırılıncaya kadar sadece belli bir kimseye ya da olaya değil, aynı durumda bulunan tüm kişi ve aynı özelliği gösteren bütün olaylara uygulanmasıdır. Bu sebeple Osmanlı fakihlerinin kanun metni sayılabilecek fıkıh kitapları ortadayken ve buna bağlı olarak raks ve devrân aleyhindeki fetvaları dururken diğer iddialar da nereden çıkmaktadır? Bütün Osmanlı fakihlerinin iftâ usûlü ve kaynakları aynı olmasına rağmen şayet varsa onları farklı görüşlere sevk eden, hatta aynı fakihi hem haram hem de mübah şeklinde değişik hükümlere götüren hukûkî gerekçenin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ancak bu yapıldıktan sonra kendisiyle çeliştiği zannedilen fakihler hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır. Bu da ancak İslam hukuk tarihi içinde Osmanlı fakihlerinin konumunu ve fetvalarının özelliğini bilmekle mümkün olacaktır.

Osmanlı fakihleri, meseleleri Kur'an, sünnet, icma ve kıyas gibi şer'î deliller ile çözmek yerine, önceki mezhep hukukçularının ortaya koymuş oldukları zengin hukuk külliyâtı içerisinde bir görüşü tercih

⁹² Koca, *a.g.m.*, s. 71.

⁹³ Öngören, *a.g.e.*, s. 380; Koca, *a.g.m.*, s. 50-59.

⁹⁴ Koca, *a.g.m.*, s. 55.

etmek suretiyle çözmüşlerdir. Bu sebeple sûfiler de kendi dönemlerindeki müftülerin fetvalarını ve fetvalarında yararlandıkları fakihleri gerçek manada müftü olmamakla suçlamaktadır. Muteber fıkıh kitaplarında birbirine zıt görüşlerin bulunduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁵ Bu külliyâta bir meselede birbirinden farklı ve zıt görüşler içinden birini diğerine tercihte kolaylık sağlaması için önceki hukukçuların mezhep içindeki yerlerini belirleme ihtiyacı duymuşlardır.⁹⁶ İbn Kemal, Yavuz Sultan Selim'in ricasıyla yazdığı risalede fukahâyı yedi tabaka şeklinde tasnif etmiş, aralarındaki seviye farklılığını ortaya koymuştur.⁹⁷ Bu tasnife göre Osmanlı fakihlerinin çoğu sağ ve solu ayırt edemeyen makbul fıkıh kitaplarına dayanmadan bir görüş ortaya koyamayacak fakihler sınıfındandır. Devletin kendilerine verdiği görev de Hanefi mezhebi imamlarının ihtilafı olduğu hususları iyice araştırıp en sahih kaville hüküm vermeleridir.⁹⁸ Kısaca Osmanlı fakihleri fetvalarını fıkıh ve fetva kitaplarına dayalı olarak vermekle görevliydi. Bazıları fetvalarında yararlandıkları kaynağa atıf yaparken bir kısmı da yapmamıştır. Fakat daha sonra bazı fetva kâtipleri tarafından fetvâlarının fıkıh ve fetvâ kitaplarındaki dayanaklarını ortaya koyan nukûl çalışmaları yapılmıştır.⁹⁹ Bu şartlarda bir şeyhülislâm ya da müftünün fetva verirken keyfi bir şekilde kendi şahsi görüşünü resmi görüş yapabileme yetkisi bulunmamaktır. Dolayısıyla semâ, raks ve devrân konusunda leyhde ve aleyhte fetva veren fakihlerin ilgili hukuk literatüründe hukûkî dayanaklarının bulunması gerekir.

Fetvaların yeterli olmadığı, konunun biraz daha detaylı derinlemesine incelenmesi gerektiği durumlarda Osmanlı fakihleri yazdıkları risaleler yani bugünkü anlamda makalelerle meseleyi aydınlatmaya çalışıyorlardı. Burada Hanefi mezhep imamlarından gelen rivayetler içinde, dönemin ihtiyacına uygun olan görüşü tercih ediyorlardı. Meselâ dönemin ve sonraki asırların önde gelen fakihlerinden biri olan İbn Kemal

⁹⁵ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b.

⁹⁶ Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yay., İstanbul 1996., c. II, s. 91.

⁹⁷ İbn Kemal, *Risâle fi Duhûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Eolâd*, Süleymaniye, 1049, 51a-b

⁹⁸ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 188b; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 3. baskı, TTK, Ankara, 1988, s. 86; M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, Hars yay., 2005, s.72.

⁹⁹ Pehlül Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları", *Basil-mamiş Doktora Tezi*, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 70-71.

bu çalışmaya da dolaylı bir şekilde konu olan “*Risale fi beyani’r-raks ve’l-deverân*”¹⁰⁰ adlı risalesini aynı usûlde kaleme almıştır. Burada kendi görüşlerine yer vermemiş, sadece raks ve devrân aleyhindeki kimi Hanefi fakihlerin görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Bu sebeple bazı araştırmacılar tarafından orjinallikten uzak bir çalışma olarak nitelendirilmiştir.¹⁰¹ Fakat İbn Kemal’in yaptığı bu nakiller kendisinin konuyla ilgili fetvalarının fikhî dayanaklarını ortaya koymasının yanında Hanefi fıkıh literatüründe raks ve devrânın durumunu ortaya koymaktadır. Sûfiler de fakihlere cevap verirken aynı yöntemi kullanmışlardır.

Bir müctehit ulaştığı yeni bir delile bağlı olarak yeni bir icthah yapabilir ancak Osmanlı fakihleri bir müctehit değildir ki yeni delile göre hareket etsinler. Hatta İbn Kemal risalesinde keşke “kâfirdir” demeseydi diye temennisini ifade ettiği bir hususta bile fetva verirken o görüş doğrultusunda fetva vermiştir.¹⁰² Ancak ilerleyen dönemlerde bu fetvaların sebep olduğu sorunların farkına vararak ve sosyal gerçekliği de dikate olarak fetvalarını güncellemek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere raks ve devrâna cevaz verenler Hanefi fıkıh literatüründe bir delil bulamadıklarından ya bu meseleye dolaylı bir şekilde temas eden ayet ve bunların tefsirlerinden veya bir başka mezhep imamı olan İmam Şafîî ve onun takipçisi İmam Gazzâlî’nin konuyla ilgili fetvalarından yararlanmaya çalışmışlardır. Fakat kısa bir süre sonra onların bu konuda teşeffü’ yani “Şafîî mezhebine göre amel ediyoruz” şeklindeki meşruiyet alanları da 1537’de yayınlanan bir fermanla yasaklanmıştır.

İbn Kemal’e “*Risâle fi devrâni’s-sûfiyye*” adlı Arapça bir risale isnad edilmektedir.¹⁰³ İbn Kemal’in bilinen görüşleri söz konusu risalenin İbn Kemal’e aidiyetini sorunlu hale getirmektedir. Burada bazı sufilerin raksı oyun ve eğlence derecesine iletmesi, öncelikle şeyhlerin buna engel olması gerektiği, şayet onlar buna engel olmadığı takdirde yetkililerin bunu engellemesi gerektiği ifade edilmektedir. Yine Ulemâdan sûfilere tekfir

¹⁰⁰ İbn Kemal, *Risale fi beyâni’r-raks ve’l-deverân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858, vr. 206b-207b.

¹⁰¹ Koca, *a.g.m.*, s. 50.

¹⁰² İbn Kemâl, *a.g.e.*, vr. 207b.

¹⁰³ İbn Kemâl, *Risale fi devrâni’s-sûfiyye*, London, India Office Library and Records, Or. 12933, vr. 2a-b: Öngören, *a.g.e.*, s. 379.

edenler, (bu konuya), “muhakkak ki raks haramdır; kim haramı helâl görürse, kâfir olur” şeklinde bakmışlardır. “Aslında sûfilerin mutad hareketleri raks değildir. Sadece bazı hareketlerin raks olma şüphesi vardır. Binaenaleyh onu helâl gören kişi tekfir edilemez. Çünkü onun haram olduğuna dair nassdan herhangi bir dayanak yoktur. Bilakis onun dayanağı kıyastır. Onun haram olduğu hususunda icma da meydana gelmemiştir. Çünkü İmam Şâfiî, onun helâl olduğu kanaatindedir.¹⁰⁴ Raksı helâl görenin tekfir edilmesiyle ilgili olarak İbnü'l-Bezzâz'ın mevcut olan görüşünün ise ne bir sahih dayanağı vardır ne de kıyasla böyle bir hüküm verilebilir. Raks yapanların ve onu helâl görenlerin tekfiri konusunda açık bir delil olmadığı belirtilmektedir.”¹⁰⁵

Yukarıda özet olarak yer verilen söz konusu risale, sûfilere yönelik çeşitli tenkitler içerse de, aslında onların tekfir edilemeyeceği üzerine bina edildiği görülmektedir. Eser bu yönüyle sûfilerle fukahâ arasında orta yolu bulmaya çalışan İbn Bahâeddin'in risaledeki görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ancak bir bütün olarak konuyu değerlendirdiğimizde risalede yer alan bazı görüşlerin İbn Kemal'in hem diğer risalesi hem de fetvalarıyla çeliştiği görülmektedir. Örneğin “raks yapanların ve onu helâl görenlerin tekfiri konusunda açık bir delil yoktur” iddası açıkça bazı fetvalarıyla çelişmektedir. Aynı şekilde İbnü'l Bezzâz'ın görüşünün

¹⁰⁴ Mesele: Şafiî mezhebinde raks helal olacak, Hanefi mezhebi olan Zeyd, “Raksa helal demesi ile niçün kafir olur, muhassalca cevab buyrula?” *Elcevap*: Hiçbir mezhepte helal değildir.¹⁰⁴

Mesele: İhtiyar ile raks haramdır İmam Şafiî ve İmam Gazzâlî gibi dahi bunların emsâli fazıllar helaldir demişlerdir bunları dahi tekfir ederler mi? Cevap: İhtiyar ile raks helaldir diyeni tekfir ederler mesâil-i şer'iyyenin kimseye ihtisası olmaz şer'iyyeden kimse müstesna olmaz. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 76b)

... Şâfiî mezheb-i ilel-i kasıra ile ta'lil mutadları olub ve ilel-i şer'iyyede bizim eimmemiz gibi tesir şart etmeyüb heman mücerred ihale ile iktifa etmeğin az mesele vardır ki ekâvil-i müteârıza yazub halkı tahayyur sûretinde tahayyur eylemeye. Kişi bu mekûle metâlib-i diniyyede dökmeles nesne-i medar-ı emr edinmek reva değildir. Bir zeki raşide itimad sedd-i sedide istinad eylemek lâzımdır... Zira raks ef'âl-i süfehâdır enbiyadan birine sehven isnad etmek küfür idüğü kütüb-i fetavada mesturdur ve ashab-ı kibardan bu fiil-i kabihin suduruna kavli kizbdır ve iftiradır ve İmâm Şafiî'den sadır olduğu sahîh değildir hiçbir müçtehit raks helal dememiştir... (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 232a-b).

¹⁰⁵ İbn Kemâl, *Risale fi devîâni's-sûfiyye*, vr. 2a-b: Öngören, *a.g.e.*, s. 379.

“ne bir sahih dayanağı vardır ne de kıyasla böyle bir hüküm verilebilir” şeklinde reddedilmesi de bunlardan biridir.¹⁰⁶

Atâî, “Zeyl-i Şekâik”de ve Abdülahad Nuri Efendi, “Risale fî devrânî's-sûfiyye” adlı eserinde İbn Kemal’in Arapça bir fetvasını nakletmektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırmada aynı fetvanın çok az bir farkla Ebussuûd Efendi’nin fetvâ kâtibi Velî b. Yusûf’un derlediği o döneme ait otantik fetva mecmûsasında da bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla fetvanın İbn Kemal’e aidiyeti konusunda bir şüphe görünmemektedir. Burada İbn Kemal, gayr-i ihtiyârî olması durumunda veya ihtiyârî olmakla beraber gerçekten vecd halinde bulunduğu takdirde, müftüden fetva istemeye bile gerek olmadığını, raks ve devrânın kadim bir coşku ve taşkınlığa varmayan daim bir sekr hali olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ Gerek risale gerekse fetva içerik olarak birbirine yakındır. Özel-

¹⁰⁶ Hurmet-i ictihâd ile sabit olanın müstehilli (helal diyeni) kâfir midir? Cevap: Değildir, ama fıkıh kitaplarında her yerde ki “yekfürü” yazar, mukallide onun ile amel vaciptir, ictihâd ile midir, değil midir dememek gerektir. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 17b; İbn Kemal, *Fetâvâ*, Slm. Ktp., Esad Ef., 696, vr. 39b; İbn Kemal, *Mecmau'l-Mesâil*, İstanbul Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253, vr. 55a). Hurmet-i ictihâd ile sabit olan şeyin müstehilli ikfar olunmayacak zikrullahda raks helaldir diyene ne tarîk ile ikfar olunur? El-Cevab: Kâfirin küfri kâfir diyen kafire diyençündür. Ebussuûd. (Ebussuûd, *Mecmuatü'l-Fetâvâ*, Esad Ef., 3697, vr. 17b.)

¹⁰⁷ Ferhat Koca’nın Türkçe çevirdiği ve bizim Veli b. Yusuf derlemesi fetva mecmuasındaki bazı farklılıklar italik olarak belirttiğimiz fetva şu şekildedir: "Mes'ele: Halka biçiminde oturarak alışkanlık hâline getirdikleri 'Lâ ilahe illallah' kelimesiyle, vakitlerinin gerektirdiği biçimde, yüksek sesleriyle Allah u Teâlâ'yı zikreden -ki, o Allah'ın bir emridir- ve kendilerine zikrin etkisi galip gelince de kalkan ve zikirle sağa ve sola hareket edip deveren yapan ve Allah u Teâlâ'nın kendilerine öğrettiği şekilde celâl ve cemâl ile fikretmeleri sebebiyle yere düşen ve zaman zaman şevk ile çılgın atan ve ayaklarını yere vuran bir mutasavvife taifesi hakkında, Nebevi dinin âlimleri ve Mustafavî şeriat'ın hakimleri (*Allah onları faziletli kıldığı hususta kuvvetlerini artırsın, isabetli görüşlerini kemale erdirerek yükseltsin*)... ne der? Münkir kişiler bu taifeye baktığı zaman, onların devrânının, lehviyat sahiplerinin yaptıkları oyun olduğunu iddia eder. Hâlbuki adı geçen sûfiler, bunu vecd içinde görünmeye çalışanların (mütevâcid) ihtiyârıyla değil, sahih niyet ve güven sebebiyle, vecde erenlerin (vâcid) ısrarıyla yaptıklarını söylerler. (Yine onlar derler ki): Zamanın şânı yüce mütehasıs ve mahir ulemâsı katında makbul olan, mahir, âkil, âmîl meşâyihimizin, kendi huzurlarında zikir yapan fukarayı bundan men etmediklerini, hatta bundan lezzet alıp onlara bakarak ve onları dinleyerek istirahat ettiklerini gördük (bulduk). Bazı faziletli âlimlerin zikir ehline meclislerinde izin verdiklerini ve böylece yukarıda anılan biçimde onların zikir yaptıklarını ve ulemâ efendilerimizden pek çoğunun bunun caiz olduğu hususunda fetva verdiklerini gördük. Ulemânın, Hanefî ve Şafîî meşâyihinin yazdığı birçok kitapta, bu şekildeki zikir caiz gördüklerini ve onun büyük fayda ve yararını açıkladıklarını gördük. Bu tarz zikir her ne kadar sadece münkirlerin nefretini artırsa da, biz meşâyihinin söyledikleri şeyleri de-

likle Sünbül Sinan Efendi'nin, sûfilerin raksının oyun olarak nitelendirilemeyeceği tezi kabul edilmiştir. Raks ve devrânın gayr-i ihtiyârî olması durumunda veya ihtiyârî olmakla beraber "gerçekten vecd halinde bulunduğu takdirde bunun cevazını müftüye sormaya bile gerek yoktur" ifadesi söz konusu fetvaların kime karşı verildiğini ortaya koymaktadır.

Kısaca İbn Kemal ve Ebussuûd raks ve devrân ile ilgili fetvaları daha önce yazılmış fıkıh ve fetva kitaplarına göre vermişlerdir. Bu fetvaların zaman değişmesiyle beraber sosyal bünyeye uygun olmadığı ve sosyal barışı zedelediği ortaya çıkınca da konuyu yeniden ele alarak özellikle Ehl-i Sünnet çizgisinde olan raks ve devrân zikrini tarikatlarının bir parçası olarak icra edenleri rahatlatcak açıklamalar getirmişlerdir. Yani onlar fikhî hüküm ile sosyal olgu arasında din ve devlet maslahatını gözeterek fetvayı güncellemeye çalışmışlardır.

Daha önce yer verildiği üzere bu dönemde yazıldığı anlaşılan İbn Bahâeddin'e ait bir risalede "bir taraftan İbn Kemal gibi müftüler ifrat ederek zikirde teganni ve lahna helal diyenlerin ve özellikle helal diye yapanların küfre düştükleri görüşü, diğer taraftan da Ali Cemâlî gibi müftülerin mübahlığına fetva vererek ifrat etmeleri sebebiyle her iki tarafın yeryüzünde büyük bir fitne ve fesadın çıkmasına neden olduğu" id-

falarca tecrübe ve müşahede ettik. Dolayısıyla bu şekilde zikir yapmak, mutasavvıfeye caiz ve onların hayrına, sevabına ve arzusuna (uygun) olur mu veya olmaz mı? el-Cevâb: Allahu a'lem, uygun bir şekilde yapıldığı takdirde tevâcüdde (vecdli görünmeye çalışmak) bir beis yoktur. Riyadan arınmış olması hâlinde, sallanmanın (temayül) da bir sakıncası bulunmamaktadır. Sözelimi, sen ayakla yürümeye yetenekli yaratıldın. Mevlâ'sının, tepesi üzere gelmesini istediği kişinin, bu şekil de ona gelmesi gerekir. Zamanlarını en güzel amellere harcayan arifler, sâlikler ve nefislerini kötü hâllerden zapt etmeye mâlik olanlar için, zikir ve semâ sırasında meydana gelen yukarıdaki durumlar hakkında ruhsat vardır. Onlar 'lâ ilâhe illâ hû'dan başka bir şey işitmez ve sadece O'na iştîyak duyarlar. O'nu zikrettikleri za man feryâd u figanla ağlarlar; O'na şükrettikleri zaman açıkça şükrederler; O'nu bulduklarında sevinç çığlıkları atarlar; O'nu gördükleri zaman rahatlarlar; O'nun huzuruna girmelerine izin verildiği zaman O'na koşarlar. (Bütün bu sayılan yönleriyle) vecd hâli onlara galip gelip de O'nun irade kaynaklarından içtikleri zaman; onlardan bir kısmında heybetin yıldızları doğar, sonra onların kızıllığı söner ve erir; onlardan bir kısmında lütuf şimşekleri çakar ve hareket edip güzel görünür; onların bir kısmının üzerine ise yakınlığın bir işareti olarak aşk (güneşi) doğar ve sarhoş olup (onların akli) kaybolur. (*Sahih bir vecd ile vecde eren kimsenin bunun caiz olup olmadığı müftüye sormasına bile gerek yoktur. O kadim bir neşe, taşkınlığa varmayan daim bir sekr halidir.*) İşte benim bu konudaki cevabım budur. En doğrusunu bilen Allah'dır. (Ebussuûd, a.g.e., vr. 231b-232a; Atâî, *Hadâikül-hakâik*, s. 171; ayrıca bu fetva için bk. Abdülâhad Nuri Efendi, *Risale fi deverâni's-sûfiyye*, 100-101).

dia edilmektedir.¹⁰⁸ Buna göre eğer İbn Kemal, özeti verilen risale ve fetvadaki görüşlere sahip olsaydı bu şekilde bir ithama ma'ruz kalmaz, söz konusu fetvaları da vermezdi. Dolayısıyla İbn Kemal'in kazasker olduğu dönemlerde raks ve devrâna karşı bir kimse olduğu tartışmasız bir gerçektir. Fakat İbn Kemal'in biyografisi incelendiğinde ilerleyen dönemlerde Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529)'yle var olan dostlukları yine İbn Kemal'in hasta yatağında yatmakta olan Sünbül Sinan Efendi'ye söyledikleri bunu ortaya koymaktadır: "Efendi, bizim fetvamız sizlere değildir. Aslını bilmez mezhebi kaçık süfehâyadır."¹⁰⁹ Hatta onun ölümü üzerine bir mersiye yazması, İbrahim Gülşenî'yle ilgili görüşleri, Emir Buhârî hazretlerinin ricasıyla para vakıflarıyla ilgili risale yazması, onun halifesi Mahmut Çelebi'yle bilinen dostlukları ve gerekse vefatından sonra Mahmud Çelebi zaviyesine defni onun tasavvufa ve tasavvuf ehline uzak olmadığını ortaya koymaktadır.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Şeyhülislâm Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi ve Ebussûd Efendi de raks ve devrânın cevazına dair Sünbül Sinan Efendi'nin bazı fakihleri taassup içinde olmakla itham ettiği "*Risâle-i Tahkikiyye*" adlı eserin şeriata uygun olduğunu tescil etmişlerdir. Sûfilerin tezini şeyhülislâmlar onayladığına göre söz konusu ihtilaf ilmi olmaktan ziyade siyasidir. Nitekim Sünbül Sinan Efendi eserinin başında raks ve devrân tartışmalarının Yavuz Sultan Selim döneminde çıktığını ifade etmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu dönem tarikat merkezli Şah Kulu, Nur Ali Halife, Şah Velî ve Şah Kalender gibi çeşitli isyanların çıktığı ve İran'dan kaynaklanan Şii sorununun yaşandığı bir zaman dilimidir. Dolayısıyla devletin içinde bulunduğu şartlar Osmanlı devlet adamlarının tasavvuf kaynaklı oluşumlar konusunda teyakkuzda olmasını gerektirmektedir. Bu sebeple yöneticilerin şeyhülislâm ve kazasker atamalarında müftülerin tasavvuf meselelerine bakış açılarına dikkat ettikleri anlaşılmaktadır. Meselâ Şeyhülislâm Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526) tasavvufi meselelere daha müsamahakâr bakarken, onun halefi olan İbn Kemal daha sert olarak yaklaşmıştır. Ondan sonra gelen Şeyhülislam Sa'di Çelebi (ö. 945/1539) ise olumlu fetva veren fakihler arasında zikredilmektedir.¹¹⁰ Onun ardından gelen Şeyhülislam Çivizâde Mehmed

¹⁰⁸ İbn Bahâeddin, *a.g.e.*, vr. 190b.

¹⁰⁹ Beşir Efendi, *a.g.e.*, vr. 46a; Reşat Öngören, *a.g.e.*, s. 380.

¹¹⁰ Abdülahad Nuri Efendi, *Risale fi devrânî's-süfîyye*, 92-93; Koca, *a.g.m.*, s. 52.

Efendi (ö. 954/1547), Kadirî Çelebi (ö. 955/1548) ve Ebussuûd Efendi'nin tutumu İbn Kemal'in tutumuyla örtüşmektedir. Hatta Çivizâde para vakıfları konusundaki yasaklayıcı tavrıyla Sofyalı Bâli Efendi gibi ileri gelen meşâyihün da baskılarıyla daha hayatteyken şeyhülislamlıktan azledilen ilk kişi olarak tarihe geçmiştir.¹¹¹ Bütün bu atamalar şeyhülislâm tayininde atanacak kimselerin tasavvufa yönelik eğilimlerinin dikkate alındığını ortaya koymaktadır.

Kazaskerlerin atamalarında da benzer şekilde bir denge gözetildiği söylenebilir. Meselâ Ali Cemâli Efendi şeyhülislâmken İbn Kemal, Anadolu Kazaskeri olarak tayin edilmiştir. Bu şekilde yapılan dengeli atamalarla potansiyel tehdit oluşturabilecek meşâyihün sürekli hukûkî baskı ve kontrol altında tutulduğu görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde atamalarla sağlanan bu ince denge kaybolmuş olacak ki raks ve devrân tartışmaları, maalesef asayiş olaylarına sebep olacak noktaya ulaşmıştır. Tarihte Kadızâdeliler ve Sivâsîler mücadelesi olarak geçen bu çekişmede de devlet adamları biraz daha sert tedbirler almak zorunda kalsalar da birinin diğerini devlet imkânlarını kullanarak ortadan kaldırmasına da müsaade etmemiştir.¹¹² Aksi takdirde İbn Kemal ve Ebussuûd şayet fetvalarıyla ileri gelen ve Ehl-i Sünnet çizgisindeki bu meşâyihü hedef almış olsaydı kendi görüşüne göre meclislerine dahi gidilemeyeceği hatta kâfir olduğunu ileri sürdüğü bu kimselerle ileri düzeyde bir dostluğu kurabilmesi nasıl mümkün olabilirdi?¹¹³ Uzun yıllar dini bürokrasinin en üst mertebesinde bulunan bir devlet adamının toplumun önemli bir kesimini bazı kayıtlar ve şartlara bağlı olarak tekfir etmesi ve verdiği fetvanın gereği yapılmadığı halde o makamda kalabilmesi nasıl izah edilecektir?

¹¹¹ Mesele: Bir kimse "muamele-i şer'iyye hiledir, Hak Teâla aldatmaktır bundan hasıl olan ribh haramdır ve câiz değildir" dese şer'an ne lazım olur? Cevap: Kâfirdir, ol itikaddan dönmez ise katli lazım olur. (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmesnevi, 118, vr. 34a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 21a, 30a); Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâli Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslâm Araştırma Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1999, s. 140.

¹¹² Halvetî şeyhlerinden Abdülhad Nuri Efendi, konuyla ilgili olarak çeşitli dönemlerde padişah fermanlarının çıkarıldığını belirterek şu fermanı nakleder: "Sultan Mehmed Han ve Sultan Ahmed Han zamanlarında etraflarda olan hâkimlere emirler gönderub ol cânibde bazı dânişmendler fukarâ-yı muvahhidini ve sulehâ-yı mütevâcidini 'Siz devr semâ idersiz' deyü eziyet itmeleri mesmû-ı hümâyunum olub, büyürdüm ki, emr-i şerifim vâsıl oldukda anları tefahhus idüb (araştırıp) sulehâya eziyetlerini def idesin. İnad idenleri ta'zîr idüb uslanmayanlar südde-i saadetime (saadet kapıma) arz idesin' buyurmuşlar." (Abdülhad Nuri Efendi, *Risale fi deverâni's-süfiyye*, 102).

¹¹³ Öngören, *a.g.e.*, s. 380.

Söz konusu fetvalar iddianâmede yer aldığı şekliyle Şeyh Oğlan İsmail-i Ma'şukî gibi şeriatın sınırlarını zorlayan kimselerin karşısına çıkmaktadır.¹¹⁴ Ayrıca raks ve devrânın ibadet, helal ve ihtiyârî bir şekilde yapılmasının önüne geçerek Kur'an ve sünnet dışında yeni bir ibadet şeklinin icad edilmesini (bid'at) önlemektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet çizgisinde olan birçok tarikat, raks ve devrânı ibadet, ihtiyârî ve helal saikiyle değil de mübah ya da gayr-i ihtiyârî ortaya çıkan geçici bir hal olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla kâfirdir, meclislerine girilmez hatta selam verilmez gibi ifadeler bu kimseleri kapsamaz. Dolayısıyla söz konusu fetvalar İbn Kemal gibi şeyhülislamın bazı meşâyih ile dostluk kurmasına engel değildir. Yine İbn Arabî ve Sadreddin Konevî aleyhinde halka bilgiler verenlerin tutuklanması konusunda yönetimin icraatına destek vermesine mani değildir.¹¹⁵ Yani müftülerin fetvalarıyla amelleri birbirine zıtlık teşkil etmez. Hatta birebir dostluklarla fetvalarının daha iyi anlaşılmasına, bazı kendini bilmez Müslümanların bu sûflere sataşarak asiye olaylarının çıkmasına mani olunmuştur. O dönemde bu tür hadiselelerin yaşanmaması bu dostluklar sayesinde. Hatta bu şeyhülislamın bir şeyhe intisap ederek ders aldığı, hatta Ebussuûd'un bir şeyh oğlu olduğu da bilinmelidir.¹¹⁶

Bu dönemde meşâyih arasında İbn Kemal dâhil ilmiye muhitinin büyük alakasını celbeden Nakşibendî tarikatı şeyhlerinden Emîr Buhârî'nin halifesi ve damadı Mahmud Çelebi (ö. 938/1531-2) de raks ve devrân tartışmalarında farklı bir tavır içindedir. O'na göre ulemânın

¹¹⁴ *Mesele*: Bu zamanda olan şeyhlerin ve sûflerin ilimlerinden ve amellerinden bazıları bunlardır ki, zikrolunur: Ferâizin ve vâcibâtın ve sünen-i müekke olan nesnelere ilmini ve taallümünü terk edip onları ikame eylemezler. Muharremâtın ve mekrûhâtın dahi, ilmini tahsil ve taallümünü terketmeyip mücdî ve sâî olurlar. Ehl-i ilimden bir kimse onlara dese ki; "Siz kendinizi salâha ve şeyhûhata nisbet edersiniz. İmdi bir kimse ferâizden veya vâcibattan birini bir kere terk eylese, ol kimse fasık olur. Siz, 'hu' diye farz terk edersiniz ki, cemî' ferâiz ve vâcibât onunla ve sünen ve muharremât ve mekrûhât onunla ma'lum olur ki, ol farz, Resûlullah (sav)'in: "İlim talebi her müslüman erkeğe ve kadına farzdır." dediği ilimdir ki, öyle olduğu hâlde siz nice salihsiniz." dese, mezkûr olan şeyhler ve sûfler onun mukabelesinde cevaplarında: "İlm-i zâhir hicaptır, ilm-i bâtınla meşğul olacak sonra ol ilm-i zâhir keşf olur." deseler, bu hususta hükm-ü şer'î nedir? *El-cevap*: İlm-i şer'iayı hicap addeden mülâhideden olur, ol itikat-ı batıldan dönmezler ise katlolunur." (İbn Kemal, *a.g.e.*, Dârülmünevi, 118, vr. 25b-26a; İbn Kemal, *a.g.e.*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 80b-81a).

¹¹⁵ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 227a.

¹¹⁶ Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd", *DİA*, c. X, s. 365.

zâhir gözüyle bakıp şeriata aykırı bulduğu raks ve devrân dâhil tasavvufi meselelerde kendine göre haklı olduğunu, ama bizzat o hali yaşadığı takdirde şeriata uygunluğunu anlayacağı görüşündedir.¹¹⁷ İbn Kemal'in söz konusu risale ve fetvasından bu hali yaşadığı ve buna göre fetva verdiği anlaşılmaktadır. Diğer fetvaları da ihtiyârî ve vecd halinde olmayan haller için geçerli olduğu söylenebilir.

Sonuç

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda İslam, hayatın bütün yönlerini kuşatmaktadır. Fukahâ şer'î delillere dayanmayan din adına çıkmış her yeni durumu (bid'at) genel bir değerlendirmeye tâbî tutmuş, meşruiyetini nasslardan almayan, din ve devlete zararlı olan bütün uygulamalara karşı mücadele etmiştir. Bu dönemde raks ve devrânın meşruiyeti etrafında yapılan tartışmalar da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Raks ve devrân denildiğinde yüzyıllar boyu süren bir tartışma söz konusudur. Hatta bazı dönemlerde tahammül sınırları zorlanmış, taraflardan birinin diğerini ortadan kaldırmaya kadar varacak bir mücadeleye dönüşmüştür. Dolayısıyla raks ve devrân tartışmalarını sırf ilmi sâiklerle veya klasik anlamda fukahâ-meşâyih tartışması olarak değerlendirmek tek başına yeterli bir açıklama olmayacaktır. Çünkü devlet adamları muamele-i şer'iyye gibi bazı konularda kesin bir tavır alarak bu işleme "Allah'ı aldatmaktır" diyen şeyhülislâmı azletmiş, ülkede tek bir görüşü hâkim kılmıştır. Fakat raks ve devrân konusunda aynı kararlılık gösterilmemiş, kamu düzen ve istikrarını bozmamak kaydıyla bu tartışmalara izin verilmiştir. Hatta yapılan atamalarla adeta buna zemin hazırladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bu yüzyılda yapılan şeyhülislâm ve kazasker atamaları dikkatle incelendiğinde bu ince siyasetin ipuçlarını tespit etmek mümkündür. Zenbilli Ali Efendi raks ve devrân kayıtsız mübah görürken, İbn Kemal haram olarak değerlendirmektedir. Ondan sonra gelen Sa'di Çelebi mübah olarak değerlendirirken onu takibeden Çivizâde ve Ebussuûd'un İbn Kemal çizgisinde olduğu görülmektedir. Onların sahip oldukları bu farklı görüşler sebebiyle tercih edildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Kemal gibi şeyhülislâmlar eliyle tarikatlar, raks ve devrân üzerinden hukûkî baskı altına alınmış, gerektiğinde

¹¹⁷ Öngören, *a.g.e.*, s. 361, 395.

hukûken müdahale edebilme imkânı sağlanmıştır. Bu durumun meşâyih devlet adamlarına daha da yakınlaştırdığı söylenebilir.

Fetvalarda hâkimü'l-vakt yani zamanının hükümdarının şer'an yapabilecekleri yer almaktadır. Fakat devlet adamları ve kadıların fetvaların gereğini yapmak konusunda çok da istekli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum devletin tasavvuf kaynaklı potansiyel tehditlere karşı teyakkuz halini ifade etmekte, ancak gerekmedikçe de müdahale edilmediği anlamına gelmektedir. Fetvalar, istismara açık bu alanda bir çeşit jandarmalık yaparak bazı meşâyih'in şeriat çizgisini aşmaya yönelik tutum ve davranışlarına karşı kendiliğinden önleyici bir rol üstlenmiştir. Artık yönetim ve ulemâ tarafından yakından izlendiklerinin farkında olan tarikat mensupları tasavvufî görüşlerini yaymakta daha dikkatli olmayı tercih etmişler ve Ehl-i Sünnet çizgisini aşacak çıkışlardan uzak durmuşlardır. Bu sınırı zorlayan veya aşanlar da yasal takibat sonucu cezalandırılmışlardır. Dolayısıyla söz konusu şeyhülislamlar fetvalarıyla İslam'a ve Osmanlı devlet ve toplumuna büyük bir hizmet sunmuşlardır.

Bu araştırmada birçok fetva ve risaleden yararlanılarak fukahâ ve meşâyih her iki tarafın görüşleri tespit edilerek biraraya getirilmiştir. Bu tartışma sonucunda zamanla Osmanlı siyasi coğrafyasında cehrî zikir ön plana çıkaran Halvetilik ve Kadirilik gibi tarikatlar gerilerken, yerine hafî zikir yapan Nakşibendilik gibi tarikatların ön plana çıktığı söylenebilir.

Hukuk kuralları genel, soyut ve süreklidir. Belli bir kimseye ya da olaya değil, aynı durumda bulunan tüm kişi ve aynı özelliği gösteren bütün olaylara uygulanır. İbn Kemal ve Ebussuûd gibi dönemin ileri gelen fukahasının sûfilerin yapmakta oldukları raks ve devrân hakkındaki görüşleri ortadadır. Onlar bu görüşleri daha önce yazılmış fıkıh ve fetva kitaplarındaki hükümlerden aldıklarını açıkça belirtmişlerdir. Bu metinleri adetâ nass gibi bağlayıcı kabul etmişler, fikhî hüküm ile sosyal gerçeklik arasında din ve devlet maslahatını gözeterek güncellemeye çalışmışlardır. Buradan hareketle raks ve devrânı ibadet ve helal olduğu düşüncesiyle ve ihtiyârî şekilde yapanları küfürle itham etmişler, fakat mübah, gayr-i ihtiyârî şekilde ve gerçekten vecd halinde olmak şartıyla yapanlara aynı hükmü vermemişler ama neredeyse imkânsız kılacak şartlar ileri sürmüşlerdir.

Sonraki dönemlerde Osmanlı'nın bu parlak döneminde öne çıkmış herkes tarafından otorite kabul edilen müftülerin eser ve fetvalarından

yararlanmaya çalışmışlardır. Fakih olmaları yanında bir devlet adamı olan fukahâ, verdikleri fetvalarda hukûkî dayanak yanında devlet güvenliği ve kamu düzenini de gözeterek hüküm vermek durumunda kalmışlardır.¹¹⁸ Bu münasebetle kendi hukûkî mütaaları ne olursa olsun iç barış ve toplum düzenini bozacak uygulamalardan kaçınmışlardır. Dolayısıyla onların semâ, raks ve devrânın meşruiyeti etrafındaki fetva ve risaleleri hukûkîlik kaygısı yanında devlet adamlığı sorumluluğunun birleştiği bir sorun olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Abdülhad Nuri Efendi, *Risale fi devrâni's-sûfiyye*, y.y., t.y.. (İSAM Osmanlıca Risaleler)
- Akgündüz, Ahmed, "Ebussuûd", *DİA*.
- Aşkar, Mustafa, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, XXXIX, ss. 49-80.
- Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-hadâik fi tekmileti's-şekâik*, Neşreden: Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989.
- Aydın, M. Âkif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İFAV. Yay., İstanbul, 1985.
- Türk Hukuk Tarihi*, Hars yay., İstanbul, 2005.
- Âzamat, Nihat, "İbrahim Gülşeni", *DİA*.
- Beşir Efendi, *Semâ ve Devrân Risâlesi*, Slm. Ktp., Esad Ef., 1352.
- Birgivi, Mehmed, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, y.y., 1268.
- Cevat İzgi, "Hayâtü'l-hayevân", *DİA*.
- Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Bursa, 2001.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre, Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şûle Yay., İstanbul, 1998.
- Düzenli, Pehlül, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları", *Basılmamış Doktora Tezi*, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

¹¹⁸ Düzdağ, a.g.e., s. 131.

- Ebussuûd, Ahmed b. Muhammed el-İmâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, (Derleyen Velî b. Yusuf), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187.
- Mecmûatü'l-fetâvâ*, Esad Ef., 3697.
- Ma'rûzât*, Amasya Sultan Bayezid Ktp. 937/2.
- Gürer, Dilaver, "Osmanlılar'da Sema, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2010/2, Sayı: 26, s. 1-23.
- İbn Bahâeddin, *Risâle alâ risâle Ali Çelebi fi'd-devrân ve'r-raks*, Milli Kütüphane, Tokat Zile İlçe Halk Ktp. Koleksiyonu, Müstensihî: Ahmed Karsî, İstinsah Yeri: Kızıldağ (Adana), Arşiv no: 60 Zile 114/3, vr. 188b-191a.
- İbn Kemal, *Mecmau'l-Mesâil*, İstanbul Mezkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253.
- Fetâvâ*, Slm. Ktp., Esad Ef., 696.
- Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118.
- Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967
- Fi Tahkiki'l-Hakk ve İbtâli Sâiri'l-Sûfiyye fi'r-Raks ve'd-Devarân*, Slm.Ktp., M. Hafid Ef. 453.
- Risale fi beyânî'r-aks ve'd-deverân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 858.
- Risale fi devîânî's-sûfiyye*, London, India Office Library and Records, Or. 12933, vr. 2a-b.
- Risâle fi Duhûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 1049.
- Risâletü'l-Münire*, Cemal Matbaası, 1308.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Yeni Şafak Yay., İstanbul 1996.
- Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, Sadeleştiren: Süleyman Ulu-dağ-Mustafa Kara, İstanbul 2001.
- Kılıç, Rüya, Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi), <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1272/14648.pdf>, 24.04.2013.

- Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", Tasavvuf Dergisi, Ankara, 2004, Sayı: 13, s. 25-74
- Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314.
- Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-şekâik*, Neşreden: Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989.
- Müfti Ali Çelebi, *Risale fi hakkı'd-devrân ve'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 122b-125a.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sûfliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yay., Ankara, 1990.
- Süleyman Çelebi (eş-Şehir bi Geleryânî), "Risaletün makbûletün ala reddi risaleti'l-Müftî Ali Çelebi", Müstensihî: Abdurrahman Muhyid-dinzâde, Tarih: 1231/1815, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, vr. 125b-127b.
- Sünbül Sinan Efendi, *Risâlet-i Tahkîkiye*, Milli Ktp. Yazmalar Koleksiyonu, Arşiv No: 06 Mil Yz A 4784/1, vr. 1b-23b.
- Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslâm Araştırma Dergisi*, Sayı: 3, İstanbul, 1999.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 3. baskı, TTK, Ankara, 1988.
- Yıldırım, Suat, "el-Câmi'i-Ahkâmi'l-Kur'ân", *DİA*.

BASRA VE BAĞDAT MU'TEZİLE EKOLLERİNİN AYRILMASINA ETKİ EDEN SEBEPLER

Murat AKIN*

Özet

İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli katkıları olan ekollerin başında Mu'tezile gelmektedir. Hicri II. asrın başlarında ortaya çıkan ve inanç prensiplerini akli ilkelerle temellendiren bu ekolün özellikle akılcı ve eleştirel yöntemi uygulaması, dikkatleri üzerine çekmiştir. İlk önce Basra'da kurulan bu ekol daha sonraları Abbassiler döneminde Bağdat'ta da varlığını hissettirmiştir. Bağdat'ta kurulan bu ekol, temel prensiplerde Basra ile aynı görüşlerde olmasına rağmen birçok konuda da görüş ayrılıklarına gitmiştir. Hicri II. asrın sonu ve III. asrın başlarında bir takım sebeplerden dolayı bu iki ekol birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu çalışmamızın amacı, Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin birbirinden ayrılmalarına etki eden sebeplerin tespiti olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Basra, Bağdat, Görüş ayrılıkları

Reasons Which are Caused Separating Baghdad and Basra Schools' of Mutazilite

Abstract

Mutazilite is one of the significant schools of Islam which has very much contribution to Islam. Mutazilite, which has taken place at the starting of second century of Hegira, has drawn attentions of thinkers and theologians by practicing critical and rational methodology while they are founding their sect principals. Mutazilite School initially has been founded in Basra and then its existence has been felt in Baghdad during Abbasid era. In spite of this

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı. / Bu makale İÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsünde hazırlanan Doktora Tezinden üretilmiştir.

Baghdad school basically like-minded with Basra school, there are also much of dissidence between them. Due to some reasons these two schools separated at the end of second century and at the beginning of Hegira. Purpose of this study is detecting these reasons which are caused separating these two Baghdad and Basra schools' of Mutazilite.

Key Words: Mutazilite, Baghdad, Basra, Dissidence

Giriş

Mezhep tarihçileri, her bir ekolü farklı şekilde gruplandıkları gibi Mu'tezile mezhebini de muhtelif yöntemlerle birçok gruplara ayırmışlardır. Bunlar genel itibariyle bazı eserlerde yirmi iki iken¹ bazı eserlerde yirmi olarak belirtilmiştir.² Bunlardan ayrı Mu'tezile'yi farklı şekilde gruplandıran kaynaklar da bulunmaktadır.³ Zamanla Mu'tezile ekolü, Abbâsîler devrinde Basra⁴ (Basrîyyun) ve Bağdat⁵ (Bağdadîyyun) ekolleri

¹ Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tsh.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1990/1410, C. I, s. 141; Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâru bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Kahire, 1326/1824, C. IV, s. 345.

² Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut, 2003, s. 82 (Bunlar Mu'tezilî âlimlerin isimlerine nisbeten: Vâsılıyye, Amreviyye, Huzevliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Bişriyye, Hişâmiyye, Murdâriyye, Sümâmiyye, Câhuziyye, Hâbitiyye, Himâriyye, Hayyâtiyye, Salihîyye, Merisiyye, Şahhâmiyye, Ka'biyye, Cübbâiyye ve Behşemiyye gruplarıdır.)

³ Geniş bilgi için bkz.; Harputî Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen, Ankara, İlahiyat Yay., 2005; Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi -Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara, Hititkitap Yay., 2010, s. 53.

⁴ Basra, Hz. Ömer zamanında Utbe b. Gazvan (ö. 17/638) tarafından kurulan bir şehirdir. Basra kurulduktan sonra Ebû Mûsa el-Eş'arî (ö. 44/665) oraya vali tayin edilip beraberinde birçok sahabiyle gelerek ilmi faaliyetlerine burada devam etmişlerdir. Ayrıca Basra'nın tarihte birçok siyasi hadiseye tanıklık etmesi de önem arz etmektedir. (Yâkût el- Hemevî, Ebû Abdullâh Şihabüddîn Yakut b. Abdullâh: *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, t.y., C. I, s. 430; İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî, *Tabakâtu'l-kübra*, Beyrut, t.y. C. VII, s. 5.)

⁵ Bağdat, Abbâsîlerin ikinci Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) zamanında 145/762 tarihinde kurulmuştur. Kuruluşundan yıkılışına kadar Abbâsî devletinin hilafet merkezi olarak kalmıştır. Kuruluşundan kısa bir süre içinde her alanda gelişen Bağdat, önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bunda şüphesiz en büyük pay ilme önem veren Abbâsî halifeleri sahip olmuştur. Özellikle bunlardan; Mansûr, Harun Reşid ve Me'mûn döneminde yapılan ilmi araştırmalar ve yoğunlaşan tercüme faaliyetleri bu bölgelerde farklı düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. İslam ilim ve kültür tarihinde tercüme ve yüksek seviyedeki ilmi araştırmaların yapıldığı merkez olan "Beytülhikme" Me'mûn tarafında 215/830 tarihinde kurulmuş olmakla beraber böyle bir merkezin oluşması fikrini Mansûr'a kadar götürülenler olmuştur. Bu dönemler Mu'tezile'nin teşekkül ettiği dönem-

olarak iki kola ayrılmıştır.⁶ Mu'tezile kelâmı iki ana damardan beslenerek gün yüzüne çıkmıştır.

Mu'tezile Kelâm ekolü aslında Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılmasıyla Basra'da doğmuş ve orada gelişmeye başlamıştı. Basra'da gelişmesini sürdürürken kısa bir süre sonra bu ekol Bişr b. el-Mu'temir tarafından Bağdat'ta da teşekkül ettirildi.⁷

Bir bölgeye nisbetle isimlendirilen ekollerin genellikle buldukları bölgenin isminden kaynaklandığını görmekteyiz. Mu'tezile'nin bu iki kolu da başlangıçta buldukları bölgelere nisbetle bu isimleri almış olsalar da bu ayrılık coğrafi olmayıp tamamen fikinsel bir ayrılıktır. İlerleyen zamanlarda birbirlerini tekfir etme noktasına varan⁸ görüş ayrılıklarının olması da bunu göstermektedir. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Bağdat ekolünü temsil eden Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile Basra ekolünü temsil eden Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki görüş ayrılıklarının sayısının yüz elli beş olduğunu kaydetmekte,⁹ Malatî ise bu sayının bini aştığını söylemektedir.¹⁰ Basra ve Bağdat ekollerini birbirinden ayıran en mümeyyiz vasıf, Bağdat ekolünün Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tutan ve Ali oğullarına yakın olan siyasi bir tavrı benimsemeleridir. Çünkü Basra ekolüne mensup Mu'tezilîlerin önemli bir kısmı devleti temsil eden Abbâsî oğullarından yana tavır koyarken Bağdat ekolüne mensup önemli bir gurup Ali oğullarını desteklemeyi sürdürmüşlerdir.¹¹

lerdir. Hem Mu'tezile'nin hem de Kelâm ilminin oluşması ve daha birçok ekolün zuhuru hep bu bölgede olmuştur. (Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Tarihü Bağdad*, Beyrut, t.y. C. I, s. 66; ayrıca bkz.: Erkaya, Musa, "Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *FÜİFD*, S.13/2, 2008, s. 247-274; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, C. VI, s. 88-90)

⁶ Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut, Mektebetu'l-meâ'ârif, 1968, s. 30.

⁷ İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tah. Suzana D. Wilzer, Beyrut, 1409/1988, s. 3; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 40-42; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *İ'tikâdatu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (el-Mürşidu'l-Emin ile birlikte) Kahire, 1398/1978, s. 28-29

⁸ Malatî, *a.g.e.*, s. 32.

⁹ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Tah. Rıdvan Seyyid, Beyrut, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979, s. 415.

¹⁰ Malatî, *a.g.e.*, s. 32.

¹¹ Osman Aydın, "Mu'tezilî Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Maarife Dergisi*, S. 3, 2003, s. 47-48.

Basra ve Bağdat ekollerinin ayrıldığı dönemden sonra Ebû Mûsa el-Murdâr¹² ve Ebû Reşîd en-Nisâbûrî'nin¹³ bu ekollerin birbirinden farklılaştıkları konular üzerine eserler yazmaları, iki ekol arasında fikri bir farklılık olduğunu göstermektedir. Bu nedenle birçok yazar eserlerinde Mu'tezile'yi Basra ve Bağdat olarak iki kola ayırarak incelemişlerdir.¹⁴

Ayrıca Basra Mu'tezilîlerinden olmalarına rağmen daha sonraları halife Me'mûn'un çağrısı üzere Bağdat'a gelen âlimler olmuştur. Bu âlimler Bağdat'ta uzun süre yaşamalarına rağmen Basra ekolünün fikirlerini benimseyip o fikirlerin savunucuları olmuşlardır. Bu durum da Bağdat'ta yaşamış olmasına rağmen Basra ekolünün fikirlerini benimseyen âlimlerin bulunduğunu gösteriyor. Buna örnek olarak el-Allâf ve en-Nazzâm gibi âlimleri gösterebiliriz.¹⁵ Bu durumun tam zıttı olan kişiler de bulunmaktadır.

Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin birbirinden ayrılmasına etki eden sebeplerin tespiti makalemizin amacını oluşturmaktadır. Çalışmamızın sınırlarını da dikkate alarak Basra ve Bağdat ekollerinin ayrılmasına etki eden sebepleri sıralayalım.

1. Mu'tezile'nin Özgür Düşünceye Önem Vermesi

Mu'tezile ortaya çıkışından kısa bir süre sonra özgür düşünceye verdiği önemin tabii bir sonucu olarak içte bir takım ihtilaflar yaşamıştır. Ekol büyüdükçe bununla beraber farklı grupların da oluşması kaçınılmaz olmuştur. Bağdat ekolünün ayrı bir ekol olarak oluşmasında önemli bir etken olarak dikkati çeken hususlardan ilki bu ekolün farklı düşünceye sahip olup bunu özgürce ifade edebilmesidir.

Emevî devleti yaptıklarının sorumluluklarını Allah'ın takdirinin bu yönde olduğunu ve Allah'ın her şeyi bu şekilde düzenlediğini söyleyerek üzerlerinden atıyorlardı. Böylece kendilerine yapılan bir itaatsizliğin Allah'a karşı yapılmış bir itaatsizlik olacağını iddia ediyorlardı.¹⁶ Câhız, Emevîleri ve uguladıkları yöntemleri eleştirerek bu dönemde öz-

¹² Ebû Mûsa el-Murdâr, *Kitabü ma cera beynehu ve beyne'l-Basriyyin*.

¹³ Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*.

¹⁴ Bkz.: Nâşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-imame*, Beyrut, 1971 s.88; Malatî, *a.g.e.*, s. 31; Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizal*, s.48; Nisâbûrî, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁵ Hatib Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selam*, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1349/1931, C. III, s. 370.

¹⁶ Tritton, A. S., *İslam Kelâmi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, AÜİF Yay., 1983, s. 58.

gür düşünmenin olmadığına destek ifadeler belirtmiştir.¹⁷ İktidar cebir yoluyla meşruiyet kazanmaya çalışırken Mu'tezile muhalif fikir belirterek insan fikrinin özgürlüğünü savunuyordu. Bu bağlamda kader, irâde, ihtiyar, kudret, istitaat, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını Mu'tezile'nin beş temel prensiplerinden biri olan "Adl" prensibi içerisinde tartışıyorlardı.

Mu'tezile'de adâlet prensibini ilk defa şekillendirenler ise Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd idiler. Bu esasın temelini oluşturan kader problemi, "Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıktığını" söyleyenler de olmuştur.¹⁸ Ayrıca Mu'tezile, kaderi ve insan özgürlüğünü Allah'ın adâleti ve insanın sorumluluğu içerisinde ele almışlardır. Allah'ın kullarını mükâfatlandırıp cezalandırmaları için onlara özgür irâdeyle hareket etmeleri fırsatını vermiştir. Eğer böyle olmasaydı Allah'ın suç işlemeye zorlaması ve ondan dolayı da imtihan etmesi düşünülemezdi.

Emevî devletinin yıkılışında ve Abbâsî devletinin de kuruluşunda Emevîlerin uyguladıkları cebir ve Abbâsîlerin ise savundukları hürriyet fikrinin etkisi de muhtemeldir. Bir devletin yıkılıp bir devletin de kurulmasında Mu'tezile'nin savunduğu ve uyguladığı bazı fikirlerin olduğu dikkate alınmalıdır. Özellikle Abbâsî devleti yöneticileriyle Bağdat ekolünün önde gelen âlimlerinin sıkı ilişki içinde olmaları¹⁹ da bir raslantı olarak değerlendirilmemelidir.

Ayrıca Mu'tezile diğer din ve ideolojilere karşı İslam'ı savunma noktasında nakli deliller yanında akli burhanlara ihtiyaç duymuş ve bu doğrultuda kendine has metotlar geliştirmiştir. Bu metodun en büyük getirisi ise bir şahsın, fikrini özgürce söyleyip onu savunma hakkına sahip olmasıdır. Mu'tezile kendi bakış açılarıyla dine aykırı gördükleri her türlü uygulamayı eleştirmişlerdir. Bu durum Mu'tezile'nin kendi içerisinde çok farklı düşünceleri barındıran kişilerin ve grupların olmasına imkân sağlamıştır.

¹⁷ Bkz.: Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, "Risale fi Benî Ümeyye", "Emevî İdaresi Üstüne", Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu Dergisi*, S. 2, 2008, s. 225-244.

¹⁸ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, s. 91.

¹⁹ Bağdadî, *el-Fark beyn'el-fırak*, s. 121.

Mu'tezile'nin akla vermiş olduğu önemden hep "akılcı" bir ekol olarak değerlendirilmiştir. Onlar akla önem vermenin yanında bazen akli yücelttikleri de olmuştur. Çünkü onlara göre akıl olmasaydı bilgi de olmazdı. Ayrıca akıl tüm bilgileri bilmeye güç yetiren bir yeti olarak görülmekteydi.²⁰ Bu kadar akla ve onun neticesi olarak özgür düşünceye önem vermelerinden kaynaklanmalıdır ki akli bile tarif ederken görüş ayrılıkları olmuştur. Bazıları akıl, nazari bilgi elde etmede bir güç ve his melekesi, olarak tanımlarken bazıları da insanı zararlı ve faydalı olan şeyler karşısında faydalıya meylettirip zararlı olandan uzaklaştıran bir fonksiyon olarak tanımlıyorlardı.²¹

Bütün bu tarihi süreç içerisinde Bağdat ekolünün Basra ekolünden ayrılmasının bir sebebi olarak özgür düşünceye son derece verilen önem gösterilebilir. Bir yerde özgür bir şekilde fikir beyan etmek aslında orada farklı gruplarında oluşmasına zemin hazırlamak demektir. Mu'tezile'nin en çok önem verdiği hürriyet fikri hem kelâmî hem de siyasi bir takım farklılıkların meydana gelmesine etki etmesi muhtemeldir.

2. Halku'l-Kur'ân Meselesi Etrafında Yapılan Tartışmalar

Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat olarak ayrı iki ekole ayrılmasına etki eden sebepleri ele alırken halku'l-Kur'ân meselesini önemine bağlı olarak makalede ayrı bir başlık halinde ele almamız gerekmektedir. Şöyle ki Me'mûn döneminde oluşturulan ilim meclislerinde ele alınıp tartışılan önemli iki mevzudan birisi imamet, diğeri ise şimdi ele alacağımız halku'l-Kur'ân meselesiydi.

Halku'l-Kur'ân meselesinin menşei hakkında farklı rivayetler olmakla beraber genel kanaate göre ilk defa H. II. asrın başlarında Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafında ortaya atıldı. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefy etmesinin bir sonucu olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucuna varmıştı. Bu görüşünden dolayı Emevî devletinin sonlarına doğru 118/736 tarihinde katledilmiştir.²² Ca'd'tan sonra Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) ve daha sonra da bu ikisine Bişr el-Merisî²³ tabii olmuştur. Bu şahıs önceleri

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, C. I, s. 56.

²¹ Bkz.: Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl", *"Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Gelenegün Yeri" Sempozyumu Tebliğleri*, Elazığ, 2004, s. 311

²² İrfan Abdulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Ankara 2011, s. 243-244.

²³ Bişr b. Gıyâs el-Merisî'nin doğduğu yer ve tarih kesin olarak bilinmemektedir. Fakat yine de 140/753 tarihinde Bağdat'ta doğup 218/833 tarihinde de yine aynı yerde vefat ettiğine

ölümle tehdit edilmesine rağmen Me'mûn döneminde sarayda teveccüh bulmuştur.²⁴ Aslında halku'l-Kur'ân meselesi ilk olarak Mu'tezile ile ortaya çıkmış olmayıp, H. II. asrın başlarına dayanmaktadır. Ancak Abbâsîler döneminde politik amaçlı bir gündem oluşturduğunda²⁵ Bağdat ekolü üzerinden bir taraftarlık oluşturulmuştur.

Me'mûn, Bağdat'a geldiğinde ilk yaptığı iş ilim meclisleri oluşturmak, bu meclislere kimin katılacağını ve kimin başkanlık yapacağını tesbit etmektir. İşte seçmiş olduğu bu on kişilik grup içerisinde Bişr el-Merîsî ve daha sonraları Bağdat ekolünün önemli şahıslarından biri olacak olan Ahmed b. Ebi Duâd vardı.²⁶ Me'mûn'un dağınık halde olan Müslümanları bir arada toplamak ve kendisini iktidara taşımasında kendisine yardım etme niyetiyle toplamış olduğu bu meclisler, kanaatimizce Bağdat ekolünün pratikte oluşmasıydı.

Bişr el-Merîsî ve Ahmed b. Ebi Duâd'ın önceleri Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini savunmalarından dolayı ceza almaları ve birtakım sıkıntılara maruz kalmaları, muhtemelen onların halku'l-Kur'ân meselesini gündeme getirmelerine sebep olmuştur. Bu tartışmalar o kadar ilerledi ki artık ilim meclislerinden taşarak bu tartışmaların etkisi halka yansımaya başlamıştı. Buna farklı bölgelerden tepkiler de oluyordu. Bu tepkilerden en dikkat çeken isim şüphesiz Abdulaziz el-Kinânî el-Mekkî (ö. 240/854) dir. Bişr el-Merîsî ve diğer arkadaşlarının halku'l-Kur'ân konusundaki yaklaşımlarını işitince her şeyi göze alarak Mekke'den kalkıp Bağdat'a geldi. Orada halku'l-Kur'ân tartışmalarına bizzât katıldı ve halifenin huzurunda açık muhalefetini ortaya koydu.²⁷

dair bilgiler bulunmaktadır. Mürcie'nin önemli kelâmcılarından. Me'mûn döneminde itibarı olan kişiler içerisinde gösterilir. "Kur'an'ın Allah'ın yaratılmış kelâmı olduğu fikrini" yayma hususunda önemli bir yere sahip olduğu belirtilmektedir. (Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Ve-fayâtu'l-a'yan ve enbâu ebna'z-zemân*, Kahire, 1948, s. C. I, s. 271-278; Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki yeri", *UÜİFD*, Bursa, 19897, S. 2, C. II, s. 99-109.)

²⁴ Nahide Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 105.

²⁵ Bkz.: Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal Dergisi*, C. VIII, S. 1, İstanbul, 2012, s. 53-54.

²⁶ İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Kâtib, *Tarihu'l-Bağdad*, Nşr. İzzetü'l-Attar el-Hüseynî, Kahire, 1949, s. 36.

²⁷ Kinânî, *el-Hayde*, Çev. Muammer Eşen, Ankara, 2005, s. 37.

Tüm yapılan bu uzunca tartışmalar neticesinde Me'mûn uygun bir ortam bulunca 212/827 yılında bu düşüncesini halka ilan etti.²⁸ Me'mûn'un bu fikri kabullenip ve resmi bir düşünce haline getirmesinde etkili olan Bısr b. el-Mu'temir, Sümâme b. el-Eşres, Ahmed b. Ebi Duâd gibi şahısların Bağdat ekolünden olmaları dikkat çekicidir. Daha sonra Me'mûn Rum seferinde iken Bağdat'taki vekili İshak b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektupla dönemin kadı ve hadişçilerinin halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini emretmesiyle Mihne uygulamaları başlamıştı.²⁹

Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın halku'l-Kur'ân fikrini Emevîlerin cebr yaklaşımlarını çürütmek için geliştirdikleri ve siyasi muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdıklarına dair yorumlar da yapılmıştır.³⁰ Bu şahısların her ikisinin Emevîler tarafından katledilmesi ve halku'l-Kur'ân görüşünün Emevî karşıtı düşünce hareketinin ortak noktası olması da bu kanaati desteklemektedir. Bu fikirlerin sahibi Cabiri, "Kur'ân mahlûktur" fikri Emevîlerde siyasi güce muhalefeti simgelerken, "Kur'ân mahlûk değildir" fikri ise Abbâsîlere muhalefeti simgeliyordu" der.³¹ Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylemek, yaptıkları icraatları Allah'ın takdiri olarak insanlara empoze eden Emevîlerin siyasi uygulamalarına karşı gelme anlamına geliyordu. Ayrıca Emevî sultanlarının uygulamaları Allah'ın takdiriyle değil bizzât kendi irâdeleriyle yaptıkları anlamındaydı. Fakat Abbâsîler döneminde özellikle Me'mûn zamanında ise "Kur'ân mahlûk değildir" anlayışı bu sefer siyasi görüşe muhalif anlamına geliyordu.

Sonuç olarak Me'mûn, kendi döneminde ilmi meclislerde yaptırdığı tartışmalarda özellikle kendisine yakın kişilerin fikirlerinden etkilendiği görülmüştür. Kendisine yakın olan kişiler ise Bağdat ekolünün önderleri ve otoriteleridir. Dolayısıyla diyalog halinde olduğu bu şahıslar Me'mûn'u hem siyasi yönden hem de kendilerinin de rahatça fikirlerini ifade etme noktasında etkilemişlerdir. Son tahlilde karşılıklı siyasi beklentilerin olması kaçınılmazdır. Çünkü Bağdat ekolü Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmişlerdi. Me'mûn onların bu görüşlerini ilan etmekle ve resmi

²⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-umem ve'l-mülûk*, C. VIII, s. 619.

²⁹ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 109.

³⁰ Cabiri, Muhammed Abid, *el-Musakkifun fi'l-hadareti'l-arabiyye*, Beyrut, 1995, s. 97-98.

³¹ Cabiri, *a.g.e.*, s. 97-98.

ideoloji haline getirmesiyle aslında Bağdat ekolüyle siyasi beklentiler nedeniyle toplumdaki bazı sorunların çözümünde onlardan istifade etmeyi ilan etmiş oluyordu. Bunlar da aslında Bağdat ekolünün artık kendi başına bir güç olduğunun, devletin siyasi yönünü etkilediğinin ve halkın yönlendirilmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunun göstergeleri olmuş oluyordu.

3. Abbâsî Yönetiminin Bağdat Mu'tezilesi ile Olan İlişkisi

Harun Reşîd döneminde (170-193/786-809) Mu'tezile doktrininin temel fikirlerinin tartışılması belli dönem yasaklanmıştı. Hatta Mu'tezile âlimlerinden bazıları hapsedilmişti.³² Mu'tezile'nin Bağdat kolunun kurucusu Bişr b. el-Mu'temir'in de bunlardan olduğu belirtilmektedir.³³

Harun Reşîd'in ölümü ile yerine geçen oğlu Emin (193-198/809-813) de babasının yöntemini uygulayıp onun yolunda gitmiştir.³⁴ Bu dönem Mu'tezilîler açısından içaçıcı bir dönem olmamıştır. Hatta Harun Reşîd döneminde son zamanlara yakın Mu'tezile'nin az da olsa kazandığı itibar bu dönemde tekrar kaybolmuştur.

Me'mûn'un göreve gelmesi ile (198-218/813-833) kendisinden önceki halifeler döneminde Mu'tezile'ye uygulanan baskılar kalkmış, münazaralar ve kelâmî konuların konuşulmasına müsaade edilmiştir. Durumun böyle olması Mu'tezilî söylemi yükseltmiştir. Mu'tezilî fikirlere açıktan davet için bir cemaatin oluşması kararlaştırılmış ve ferman çıkarılmıştır. Me'mûn'un bu uygulaması Mu'tezile'nin etki alanını bir hayli genişletmiştir.³⁵ Me'mûn Bağdat'da ilim meclisleri için bir danışma grubu kurulup, bunların fakîhlerden, kelâmcılardan ve diğer ilim erbabından oluşmasını ve ilmi tartışmalar yapmak üzere huzuruna getirilmesini emretmiştir. Huzuruna gelen yüz bilgin içerisinden on tanesini seçti. Bu seçilenlerin ortak özelliği ise bunların Mu'tezilî düşünceye yakın olmalarıdır.

³² Taberî, *Tarihu'l-umem ve'l-mülûk*, C. IX, s. 189.

³³ Amâre, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim* (Mu'tezile ve's-sevra), Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Yöneliş Yay., 1988, s. 69.

³⁴ Akoğlu, *a.g.e.*, s. 75.

³⁵ er-Rufaî, Ahmed Ferid, *Asru'l-Me'mûn*, Kahire, 1346/1927, C. I, s. 368.

rydı. Bunların hepsinin Mu'tezile prensiplerinin olgunlaşmasında önemli katkıları olmuştur.

Me'mûn kendi akli yapısına uygun olan Mu'tezile âlimlerini saraya alarak onları sarayda etkin bir konuma getirmiştir. Bunlardan Bağdat Mu'tezilî âlimlerinden olup önde gelenlerden ikisi Sümâme b. el-Eşres (ö. 213/828) ve Ahmed b. Ebi Duâd (ö. 240/854)'tır.³⁶ Bişr b. el-Mu'temir'in öğrencileri olan bu iki âlim Bağdat Mu'tezilesini siyasi yönde temsil ediyorlardı. Öyle ki bu iki âlim "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" fikrine ilk çağırılan kişiler arasında bulunuyorlardı.³⁷ Ayrıca Halife Me'mûn'un Mu'tezilî fikri benimsemesinde en büyük etkiyi Bişr b. el-Mu'temir'in öğrencisi olan Sümâme b. el-Eşres yapmıştır.³⁸ Halife Me'mûn'un yanında Bağdat Mu'tezilesinin yanı sıra Basra Mu'tezilîlerinden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi âlimler de bulunmaktaydı.³⁹ Fakat Bağdat ekolünden olanlar daha aktif konumda yer aldıkları görülmektedir.

Müslümanların zihinlerinde iz bırakan ve uzun dönem unutamadıkları "mihne olayı" da yine Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık döneminde uygulanmıştır. Mihne olayı ile resmi bir hüviyete bürünen Mu'tezile bunun tüm halk tarafından kabul edilmesi için yönetim ile beraber fiili baskılar uygulamıştır. Neticede mihne olaylarının etkisiyle Abbâsî halifelerinin (Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık) özellikle Bağdat ekolünden olan Mu'tezilî âlimler (Ahmed b. Ebi Duâd, Sümâme b. el-Eşres) ile olan irtibatları neticesinde Mu'tezilî düşünce devletin düşüncesi haline gelmiştir. Böylelikle karşılıklı irtibatlarda/tanınmalarda kaçınılmaz olmuştur.⁴⁰

Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkması Emevîler döneminde olmuştur. Fakat daha çok ilimle meşgul olan Mu'tezilî âlimler Emevîlere karşı herhangi bir yanlış davranışta bulunmamışlardır. Böyle olmasına rağmen Emevîler Mu'tezile'ye gerekli olan değeri vermemiş olmalıdır ki Abbâsîler yönetime geçtiklerinde Mu'tezilî âlimlerle çok sıkı bir ilişkileri olmuştur. Özellikle kendisini Mu'tezilî bir âlim olarak gören Me'mûn

³⁶ Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu'l-Bağdad*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1948, C. IV, s. 142.

³⁷ İbni Tayfur, *Tarihu'l-Bağdad*, s. 118.

³⁸ Bağdadî, *el-Fark beyn'el-fırak*, s. 121.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 403.

⁴⁰ Akoğlu, *a.g.e.*, s. 129-131.

Bağdat ekolündeki âlimleri kendisine en yakın konumlara getirmiştir. Bu durum Mu'tezile'nin Emevîler dönemindeki Basra ekolünün etkisinin zayıfladığı Bağdat ekolünün sahneye çıktığı ve daha aktif bir rol aldığını göstermektedir.

“Abbâsî yönetiminin Bağdat Mu'tezilesi ile ilişkisi” olan bu başlığımız altında Bağdat ekolünün oluşması veya Basra ekolünden ayrılmasına etki eden olayları ve siyasi irtibatın en yoğun olduğu dönemi irdelemeye çalıştık. Bu dönemin özellikle Me'mûn'la başlayıp Vâsık'ın döneminin (198-232/813-847) sonuna kadar olduğu görülmektedir.⁴¹ Bu dönemin Bağdat ekolünün Bişr b. el-Mu'temir, tarafından kurulduğu dönemle aynı dönem olması ve yine bu dönemde Bağdat ekolünün aktifliği göz ardı edilecek bir durum olmaması gerekir.

Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün oluşmasında Abbâsî yönetimi ile Mu'tezilî âlimlerin sıkı bir ilişki içerisine girmesi ve onların güçlerini yanlarına almalarının önemli bir etkisi olmuştur. Abbâsî yönetimi toplumdaki siyasi dalgalanmaların önüne geçmek ve siyasi otoriteyi kendi lehlerine döndürmek için Mu'tezile'nin siyasetteki etkisine göz yumulup hatta yeri geldiğinde desteklenmiştir. Bu durum Emevî döneminde uygulanan bazı politikalarından rahatsız olan Mu'tezile'nin de isteğine uygun olmuştur. Abbâsî yönetiminin Mu'tezile ile olan ilişkisi karşılıklı menfaat çerçevesinde gelişmiş böylelikle iki tarafın da rahat edeceği bir atmosfer oluşmuştur. Fakat bu atmosferin fazla uzun sürmediği, mihne sürecinden sonra Abbâsî yönetiminin Mu'tezile'ye karşı farklı tutumda olduğu da bilinmelidir.

4. Bağdat Mu'tezilesinin Zeydiyye ile Olan İlişkileri

Genelde Mu'tezile'nin özelde de Bağdat ekolünün Zeydiyye ile olan ilişkilerini ekolün isimlendirmesine kadar götürülenler bulunmaktadır. Şöyle ki Hz. Ali'nin hilafete geçmesi daha sonra Muaviye ile tartışması sonraki dönemde de Hasan'ın hilafet makamını Muaviye'ye bırakması üzerine hiçbir grubu desteklemeyen, Müslümanlar arasındaki tartışmalara katılmayan, tarafsız olduklarını herkese hissettirmek isteyen ve herhangi bir grubu destekleyeninin de küfürle itham edilmesinin gerekti-

⁴¹ Akoğlu, *a.g.e.*, s. 187-188.

ğini savunan gruba Mu'tezile ismi verilmiştir.⁴² Ayrıca Mu'tezile nesebinin Vâsıl b. Atâ, Ebû Haşim, Muhammed b. Hanefiyye ve Ali b. Ebi Talib kanalıyla Hz. Muhammed (s.a.s)'e dayandırılanın olduğu da bilinmektedir.⁴³ Bunları destekleyen Vâsıl b. Atâ'nın tevhîd akidesini Ali b. Ebi Talib'ten aldığı rivayeti de bulunmaktadır.⁴⁴ Tabii bu şekildeki rivayetlerin asıl amacı kanaatimizce Mu'tezile'nin Şia ve Zeydiyye'den fikir aldığından daha çok kendilerinin Ehl-i beytin devamı olduklarını göstermelerinin bir neticesidir.

Hicri II. asrın başlarından itibaren Vâsıl b. Atâ ile Zeyd b. Ali (ö. 126/744) arasındaki yakın arkadaşlıkları ve Zeyd'in Vâsıl b. Atâ'dan ders aldığına⁴⁵ dair rivayetlerle başlatılan Mu'tezile-Zeydiyye arasındaki ilişki asırlarca devam etmiştir. İkisinin de akideleri tevhîd ve adâlet üzerine bina edilmiştir.⁴⁶ Basra ekolünden farklı olarak devam eden imamet hakkındaki görüşleri Bağdat ekolüyle paralellik göstermektedir.

Bu fikirlerden yola çıkarak Mu'tezile ve Zeydiyye arasında benzerlik olduğunu savunanlar olmuştur. Onlara göre Mu'tezile, esaslarını Ali'nin koymuş olduğu bu akideyi şerh etmekten başka bir şey getirmemiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin yazmış olduğu Kelâm kitaplarında şu görülmektedir: Onlar hukuk âlimlerine Şia'nın kabul ettiği "imam" lakabını vermişlerdir. "Emiru'l-Mü'minin" ünvanı yerine "İmam" ünvanını kullanmayı tercih eden Me'mûn, bununla kendisinin de Horasan sakinlerinden olması sebebiyle bölge halkının ve Alioğulları taraftarlarının desteklerini kazanmayı amaçlamıştır.⁴⁷ Buna Şia'nın beklenen imamı (imamu'l-Muntazar) adâlet ve tevhîdi yaymak için çıkacağına dair olan inançlarına Mu'tezile ilkelerinden etkilenmesini de ilave edenler olmuştur.⁴⁸

Mu'tezile'nin kendi taraftarlarının dışında kendilerine destek veren ve kelâmî sistemlerini benimseyen en önemli ekol Zeydiyye idi. Zey-

⁴² Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 32; Nallino, *Buhus fi'l-Mu'tezile*, ter. Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1965, s. 186.

⁴³ İbnu'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 20.

⁴⁴ İbnu'l-Murtezâ, *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁵ Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut, 1936, C. III, s. 267.

⁴⁶ Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şi'a Arasındaki Siyasal Tartışma*, Ankara, Araştırma Yay., 2006, s. 35.

⁴⁷ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 38.

⁴⁸ Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezilenin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, (yüksek lisans tezi), Ankara, 1998, s. 68.

diyye ile Mu'tezile birbirinden çok etkilenmiştir. Daha sonraları i'tizâlî fikirlerin Zeydiyye tarafından savunulduğu da olmuştur.⁴⁹ Hatta öyle ki araştırmacılar kelâmı alakalı Şiiilerin ve Mu'tezile'nin yazmış olduğu kitapları birbirinden ayıramadıkları olmuştur. Şehristânî bu konuya şöyle değinir: "Zeydiyye, usûlde Mu'tezile'ye tam uymuştur. Mu'tezile'nin önde gelen imamlarını Ehl-i Beyt'in imamlarından daha üstün görmüşlerdir."⁵⁰ Bu durum Mu'tezile ile Zeydiyye arasında kuvvetli bir bağın olduğunu göstermektedir.

Malatî, eserinde mezheplerin taksimatını yaparken Zanadîka beş, Cehmiyye sekiz, Kaderiyye yedi, Mürcie on iki, Rafizi on beş, Havarici (Haruriyye) yirmi beş fırkaya ayırmış, bunlara Ehl-i Sünnet'i de ekleyerek yetmiş üçe tamamlamıştır.⁵¹ Görüldüğü gibi bu taksimatta Mu'tezile'ye yer vermemiştir. Fakat eserinde Mu'tezile'yi yirmi fırkaya ayırarak ele alması ise bir çelişki olarak görülmektedir. Mu'tezile'yi bu taksimat içine almaması onu Zeydiyye'nin bir fırkası⁵² olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Malatî eserinde Zeydiyye'yi dört fırka olarak ele alıyor, bunlardan dördüncü fırkayı Bağdat Mu'tezilesi olarak saymaktadır.⁵³

Ayrıca, Malatî, Ali b. Ebî Talib'i Peygamberden sonra insanların en faziletlisi olarak kabul ettikleri, efdal dururken mefdûlun imametinin câiz olduğunu savundukları ve sahabileri tekfir etmedikleri için Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve el-İskafî'nin⁵⁴ de mensubu oldukları Bağdat ekolünü Zeydiyye fırkaları içinde saymaktadır.⁵⁵ Zeydiyye fırkalarının ismini vermeden bunların dört fırka olduğunu ve dördüncüsünün de

⁴⁹ Watt, W. Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tezilah", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, S. 1-2, London, 1963, s. 49.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 154.

⁵¹ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 71.

⁵² Malatî, *a.g.e.*, s. 27.

⁵³ Malatî, *a.g.e.*, s. 34.

⁵⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskafî (ö. 240/854) Semerkant'lı olup Ca'fer b. Harb'in gözetiminde ilmi çalışmalar yapmıştır. Ahmed b. Ebi Duâd'ın meclislerinde yapılan münazaralara katılmış. Ona ait birçok eserlerden bahsedilir. Etkilendiği kişiler ve imamet konusunda savunduğu fikirlerden hareketle ve bu konuda Câhız'a karşı eserler yazmasından dolayı Bağdat ekolünden kabul edilir. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 213; Malatî, *a.g.e.*, s. 27.)

⁵⁵ Malatî, *a.g.e.*, s. 27.

Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün olduğunu kaydetmektedir.⁵⁶ Bunlar da gösteriyor ki genelde Mu'tezile'nin özelde de Bağdat ekolünün Zeydiyye ile büyük bir ilişkisi olmuştur.

Kaynaklarda Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibinin dışındaki prensiplerinin tamamının Zeydiyye tarafından kabul edildiği geçmektedir.⁵⁷ Yemen'de bir Zeydî devleti kuran ilk Zeydiyye imamı Yahya b. Hüseyin'in tespit ettiği beş temel prensip; tevâhid, adâlet, va'd ve'l-va'îd, nübüvvet/imamet ve iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktan oluşuyordu.⁵⁸ Hatta imamet konusunu iyiliği emretme kötülükten sakındırma prensibine yakın gördüklerinden bu prensibin gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Bunun için Şehristânî, Zeydiyye'nin Mu'tezile'nin prensiplerine aşırı hürmet ettiği fikrindedir.⁵⁹ Buna örnek olarak mesela Zeydiyye fırkalarından olan Mutarrifiyye⁶⁰ fırkasının Kelâm ilmine dair birçok görüşü bulunmaktadır. Bu görüşlerini Mu'tezile'ye dayandırmışlardır. Özellikle cevher, araz, rızık, ecel ve imamet konuları gibi meselelerde daha çok Bağdat ekolünün görüşlerini benimsemişlerdir.⁶¹ Bu konuların yanı sıra sıfatullah ve kaza-kader gibi temel iki meselede de Şia'nın hicri IV. asırda Mu'tezile'den fikir aldığı ve daha sonra da bu fikirler kendilerine aitmiş gibi temsil ettiklerinde mezhep tarihçileri arasında hemen hemen ittifak vardır.⁶²

İrfan Abdülhamid'in⁶³ yaptığı bir çalışmada elde ettiği bazı sonuçları burada belirtmeyi, Bağdat ekolünün oluşmasındaki etkisini anlamada önemli buluyoruz. Yazar öncelikle Şia'nın Mu'tezile'nin akli metodundan etkilenmesinin Büveyhoğulları zamanında özellikle Sahib b. Abbâd'ın on sekiz sene devam eden (367-385/955-977) vezirliği dönemin-

⁵⁶ Malatî, *a.g.e.*, s. 34.

⁵⁷ Nevin Abdülhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yay., 1990, s. 203.

⁵⁸ Nevin Abdülhalık, *a.g.e.*, s. 203.

⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 232.

⁶⁰ Mutarrif b. Şihab b. Amr b. Abbâd eş-Şihabî'ye nisbet edilen Zeydiyye fırkasının ismi. Daha geniş bilgi için bkz.: İlyas Üzüm, "Mutarrif eş-Şihabi", *DİA*, C. XXXI, s. 375.

⁶¹ Üzüm, *a.g.m.*, s. 375.

⁶² İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 110.

⁶³ *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid esasları*, isimli kitabın yazarı, Cambridge Üniversitesi'nde Felsefe dalında, şii hareketi ile itizal hareketi arasındaki fikri bağı inceleyen doktora çalışması yapmıştır. Bu tezinde Şii kelâmının Mu'tezile'nin akli metodundan etkilendiğini ispatlamaya çalışmıştır.

de olduğunu belirtmiştir. Bu dönemde itizal fikri Büveyhoğulları vasıtasıyla Irak'ta, Horasan'da, Maverâünnehir'de yayılmış ve fukahadan meşhur birçok zevat Mu'tezilî olmuştur.⁶⁴ Kaynaklarda İran'daki Şii'lerin çoğunun Mu'tezile olduğu⁶⁵ ve "Rafizîlik ile Mu'tezile önce arkadaş sonra kardeş olmuşlardır" şeklindeki bilgilerin olması bu fikri desteklemektedir.⁶⁶

Mu'tezilî âlimlerin hicri IV. asırda Şia'yla etkileşim halinde olmaları neticesinde Mu'tezile'nin fikri tesirleri Şia'nın Kelâm düşüncesi yapısında kendisine yer bulmuştur. Bir süre Mu'tezile'den olup daha sonra Şiilik hareketine dâhil olan âlimler bulunmaktadır. Muhammed b. Abdullah b. Mümellek, Ebû Muhammed b. Hasan b. Mûsa el-Nevbahtî b. Abdurrahman b. Kubbe ve Ebu'l-Hasan b. Bişr es-Sosencerdi bunlardan bazılarıdır.⁶⁷ Bu âlimlerin Bağdat ekolünden olmaları bizim konumuz açısından önemli bir bilgidir. Bu durum bizlere hicri II. ve III. asırda daha aktif konumda olan Basra ekolüyle değil de III. asrın sonu ve IV. asırda aktif olan Bağdat ekolüyle Şia arasındaki ilişkinin ileri seviyede olduğunu göstermektedir. Bu iki grup arasında bir irtibatın varlığı aynı zamanda bunların birbirlerinin varlığını kabul etmelerinin sonucudur. Yine Şia, hicri II. asırda kabul etmediği birçok kelâmî meseleyi hicri IV. asırda Mu'tezile'nin anladığı şekilde kabul etmeye başlamıştır.⁶⁸

Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki ilişki her hangi bir asırda başlamış olsa da bu fikir alışverişinin en yoğun olduğu dönem Bağdat Mu'tezilesinin daha aktif olduğu dönem olduğu görülmektedir. Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki fikri paralellik eski tarihlerden olsa da mezhep esaslarına yansıdığı dönemin Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) ve onun torunu Hâdî İlelhak'ın dönemi olduğu belirtilmektedir.⁶⁹

Peki, Mu'tezile ile Zeydiyye arasında böyle bir bağın olmasının altında yatan husus ve daha sonra Bağdat'ta Mu'tezile'nin bir kolunun oluşmasına zemin hazırlayan husus ne idi? Öncelikle Bağdat ekolünün Zeydiyye ile irtibata girmesine en büyük etken bu ekolün Zeydiyye çev-

⁶⁴ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 113.

⁶⁵ Makrizî, *el-Hitât*, C. IV, s. 184.

⁶⁶ Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 53.

⁶⁷ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 114.

⁶⁸ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, Birleşik Yay., 1998, s. 222-223.

⁶⁹ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul, İSAM Yay., 2010.

resinde doğmasıdır. Bağdat ekolü o dönemde imamet konusunda tartışmaların merkezinde kendisini bulmuştur. Daha sonra Bağdat ekolü Zeydiyye'nin imamet fikrine yakın görüş benimsemesiyle birbirlerine yaklaşmış ve Zeydilerin desteğini kazanmışlardır. Bu yakınlaşma neticesinde i'tizali fikirlerle teşeyyü'de birbirlerine yönelmeler olmuş ve Bağdat ekolü kendisini "Muteşeyyi'-Mu'tezilî" olarak isimlendirmiştir.⁷⁰ Aslında bu isimlerle anılmakla Bağdat ekolü başlı başına bir ekol olduğunu izhar etmiş oluyor.

Abbâsîlerin son zaferlerinden sonra Şia ile irtibatlarını kestiklerinde Mu'tezile'nin çoğunluğu Abbâsîleri takip etmişlerdir. Fakat bazıları yine de Şia ile münasebetini devam ettirmiştir. Bu sebepten dolayı Mu'tezile'de ayrılma yaşanmıştır. Bu ayrılan grup, hilafetin Abbâsîlerin eline geçmesinden sonra Abbâsîlere karşı çıkma hususunda Irak'taki Mu'tezilîler olarak Zeydiyye'ye iştirak etmişlerdir.⁷¹ Buna örnek olarak; Irak'ta Mansûr (136-158/754-775)'a karşı düzenlenen bir savaşta Mu'tezile ile Zeydiyye, İsa b. Zeyd b. Ali'nin komutasında toplanarak mücadele vermesi⁷² gösterilebilir. Bu sırada Basra Mu'tezilesinin başındaki Amr b. Ubeyd'in manevi dostu olan Mansûr'a karşı olan sevgisinden Abbâsîlerin davasına katıldıkları sanılmaktadır.⁷³ Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki: Basra Mu'tezilî ekolünün iki büyük önderleri olan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd aynı düşünmemişlerdir. Amr b. Ubeyd Zeydiyye'ye karşı çıkararak Ebubekir'i daha faziletli görmüş ve Osman'a da meyl etmiştir.⁷⁴ Amr b. Ubeyd'in bu düşüncede olduğu ortaya çıkınca Zeydiyye ile irtibatını devam eden grubun Bağdat ekolünün temsilcileri olma ihtimali güçlenmektedir. Emevî devletinin yıkılmak üzere olduğu dönemde Vâsıl b. Atâ ve taraftarları Abbâsî devletinin hâkimiyeti için çalışıyorlardı. Bu fikirlerin nisbeten karşısında olan bir ekibinde var olduğunu göstermektedir. Bunun delili olarak da Bişr b. el-Mu'temir'in bu dönemde hapse-

⁷⁰ el-Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhîd*, Tah. H. S. Nyberg, Beyrut, 1987, s. 100.

⁷¹ Hakyemez, a.g.e., s. 69.

⁷² Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, Tah. Dr. Nuaf Cerrah, Beyrut, Dâru Sader, 1429/2008, s. 79.

⁷³ Hakyemez, a.g.e., s. 69.

⁷⁴ Ebu'l-Vefa Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay., 1980, s. 61.

dilmesi gösteriliyor.⁷⁵ Bunlar gösteriyor ki Emevîlerin yıkılışı Abbâsîlerin kuruluşunda aslında Basra ve Bağdat ekolleri ayrışıyorlardı. Abbâsîlerin kuruluş aşamasında kısmen onların karşısında ve Şiilerin yanında olan Bağdat ekolü daha sonra büyük bir topluluk olunca Abbâsî yöneticilerin siyasetiyle onların yanında hatta onlardan birileri olacaklardır.

Halife Me'mûn'un, Ali'nin üstünlüğünü kabul etmesi,⁷⁶ bulunduğu meclislerde Ali'nin tüm yönleri ile ortaya konulup üstünlüğünün savunulması ve Zeydî bir halife olarak anılması,⁷⁷ Mu'tezile-Zeydiyye ilişkilerinin en yoğun olarak yaşandığı dönemin Halife Me'mûn (198-218/813-833) dönemi olduğunu göstermektedir. Me'mûn döneminde en önemli olaylardan biri olan, Me'mûn'un 201/817 tarihinde Ali er-Rıza'yı varis ilan eden fermana şahit olan iki Bağdat Mu'tezilî âlimi Bişr b. el-Mu'temir ve Sümâme b. el-Eşres'e Zeydî deniliyordu.⁷⁸ Bişr b. el-Mu'temir'in Bermekiler'le⁷⁹ arasının iyi olması ve onların düzenlediği toplantılara katılması onun Bağdat ekolünün lideri olmasında önem arz etmektedir. Bu durumun bir sonucu olmalıdır ki Malatî, Bağdat Mu'tezilesini Zeydiliğin bir kolu olarak göstermiştir.⁸⁰

Fakat Watt, bütün bunlarla beraber haklı olarak Zeydiliğin akli yöntemi fazla kullanmamasından dolayı Mu'tezilî bir ekol olamayacağını belirtmiştir.⁸¹ Çünkü akli kullanma vasfı Mu'tezile'yi diğer ekollerden ayıran en büyük özelliktir. Mu'tezile'nin zayıfladığı dönemde Zeydiyye ile birlikte olanlar varlığını bu topluluk içinde devam etmişlerdir. Zira bu

⁷⁵ Watt, W. Montgomery, *İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, (Islamic Philosophy and Theology), Çev. Süleyman Ateş, Ankara, AÜF Yay., 1968, s. 63.

⁷⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, C. VI s. 408.

⁷⁷ Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı*, s. 53.

⁷⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 222.

⁷⁹ Abbâsî yönetimi altında büyük bir nüfuz elde etmiş olan soylu bir İran ailesidir. Aile; Bell'in batısında yer alan Nevbahar'ın Budist tapınağında nesiller boyu korumalık yapmış bir soya sahiptir. İslam fetihleri sonrası Bermekiler İslam dinine girdiler. Hiç kuskusuz dikkate değer ilk Bermeki; Hâlid bin Bermek'tir. (ö. 781/782) O, Abbâsî daveti içerisinde Nuzara en-Nukaba teşkilatının bir üyesi ve Kahtebe bin Sebib yönetimindeki ordunun önemli komutanlarından biri idi. O, Kahtebe'nin askeri kampında ganimetlerin paylaşılması görevine tayin edildi. Ebu'l-Abbas iktidara gelince, onun otoritesi, rolü ve konumu güçlendi. Böylelikle Bermekiler Abbâsî yönetimi içerisinde hatırı sayılır bir nüfuz elde ettiler. (Dalkılıç, Mehmet, "Bermekilerin düşüşü", *FÜİFD*, S. 15/1, 2010, s. 183-197.)

⁸⁰ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, s. 27.

⁸¹ Watt, *a.g.e.*, s. 223.

toplulukla beraber olmaları Mu'tezile kültürünün de korunmasına vesile olmuştur. Zayıflamanın olduğu dönemde Şia ile irtibat olmasaydı Mu'tezilî kaynakların yok olma ihtimali olurdu. Bu irtibatın olmasına rağmen yine de birçok Mu'tezilî kaynağa ulaşılammaktadır. Geçmişte bu kaynakların yakıldığına dair rivayetlerin olması da bu fikri desteklemektedir. H. V ve VI asırda Irak'ta Mu'tezile'ye baskı yaşanırken kitaplarının Yemen'e götürüldüğü ve orada Zeydiyye imamlarının bunlara sahip çıktığı belirtilmektedir. Yemen'den dışarıya giden Zeydîler buldukları kaynakları buraya getirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki Mu'tezile hakkında bilgiler ve kaynaklar Yemen'de korunmuş ve oradan elde edilmiştir.⁸²

Tüm bunlar gösteriyor ki Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, kendisinden yaklaşık bir asır önce kurulan Basra ekolünden farklı olarak benimsedikleri ve teoride barındırdıkları fikirleri Zeydiyye ile olan yoğun ilişkileri neticesinde pratiğe aktarmışlardır. Bu uygulamaların Bağdat ekolünün artık Basra ekolünden ayrı bir ekol olarak anılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

5. Bağdat Mu'tezilesinin İmamet Düşüncesi

Abbâsîlerin son zaferlerinden sonra Şia ile irtibatlarını kesmeleri üzerine Abbâsîlerle beraber olup onları destekleyen Amr b. Ubeyd de Şîilerle irtibatını koparmıştır. Bişr b. el-Mu'temir'in içinde olduğu diğer bir Mu'tezilî grup ise Şîilerle irtibatını devam ettirmiştir. Bunun neticesinde Bişr b. el-Mu'temir, Bağdat'ta Mu'tezile ekolünü kurmuştur.⁸³ Bu ekol Ali'nin halifeliğini savunan tarafı desteklemişlerdir. Bişr b. el-Mu'temir mefdûl imam anlayışını savunarak peygamberimizden sonra en faziletli kişinin Ali olduğu kanaatinde olup Ali'yi Ebubekir'den üstün görüyordu.⁸⁴

Bağdat ekolünün, Peygamberden sonra insanların en üstününün Ali olduğunu savunduklarına dair bilgiyi Malatî'den öğrenmekteyiz.⁸⁵ Malatî, *et-Tenbih* isimli eserinde diğer makâlât türü eser veren müelliflerden farklı olarak Bağdat Mu'tezilesini Zeydiyye'nin dördüncü fırkası

⁸² İsa Yüceer, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Öteki", *FÜİFD*, S. 2, 2006, s. 15.

⁸³ H.S. Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, C. XIII, s. 759.

⁸⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-ime*, s. 56.

⁸⁵ Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, s. 28-29.

olarak kabul ettiğini⁸⁶ yukarıda belirttik. Bununla beraber Bağdat ekolünün, Ali dururken ondan daha az faziletli olan Ebubekir'in hilafetini de caiz görmüşlerdir. Bu bilgilerin yanı sıra, asıl i'tizal fikrinin kaynağının Basra'ya ait olduğunu Bağdat ekolünün bu fikirleri onlardan aldıklarını belirterek Basra ve Bağdat ekollerini net bir şekilde ayrı birer ekol olarak incelemiştir. Bu ayrılmanın en bâriz olduğu noktanın da imamet olduğunu ifade etmişlerdir. Bağdat ekolünden, Bişr b. el-Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir gibi şahısların Ali'yi diğer halifelerden üstün görme fikrine sahip olduklarını bildirmiştir.⁸⁷

Önceleri Harun Reşîd (170-193/786-809) halifelğe dair bu fikirleri savunmasından dolayı Bişr b. el-Mu'temir'i hapsedmiştir.⁸⁸ Harun Reşîd'ten sonra gelen Halife Me'mûn (198-218/813-835) ise; Halife Emin'e karşı başarı elde etmek için Alioğullarının desteğine ihtiyaç duymuştu. Bu doğrultuda Ali'nin bütün sahabilerden üstün olduğunu hatta daha da ileri giderek peygamberimizden sonra tüm insanlıktan üstün olduğu fikrini ortaya atarak⁸⁹ Bişr b. el-Mu'temir'in öncülüğünü yaptığı Bağdat Mu'tezilesine sahip çıkmış ve onları desteklemiştir.⁹⁰ Me'mûn döneminde "halku'l-Kur'ân" fikri etrafında toplanan Bağdat Mu'tezilesi, Mütevekkil (232-247/847-861) döneminde merkezi olma özelliğini kaybetmiştir. Halife Mütevekkil 237/851 yılında Mu'tezililere büyük bir darbe vurarak önemli vazifelerde bulunan Mu'tezilileri görevlerinden uzaklaştırmıştır.⁹¹

Ayrıca şöyle bir yorumun olduğunu da belirtelim: Bişr b. el-Mu'temir Kufe'li olduğundan orada Şii eğitiminden etkilenecek Bağdat'a gelip bu ekolü kurmuştur.⁹² Burada siyasi yönelimlere uygun olarak Mu'tezilî fikirde değişiklikler yapmaya çalışmış teoriden çok pratiğe aktarmakla meşgul olmuştur. Basra Mu'tezilesi ise Havaric ve Müricie'yi bir kenara atmadan arada bir yol izliyordu. Bu durum Mu'tezile'de ilk defa "Basra" ve "Bağdat" ekolleri olarak iki kola bölünmelerine sebep

⁸⁶ Malatî, *a.g.e.*, s. 27.

⁸⁷ Malatî, *a.g.e.*, s. 29-34.

⁸⁸ Taberî, *Tarihu'l-umem ve'l-mülûk*, C. IX, s. 189.

⁸⁹ İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, Dâru Sader, 1965, C. VI, s. 6.

⁹⁰ Hakyemez, *a.g.e.*, s. 74.

⁹¹ Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 183.

⁹² Hakyemez, *a.g.e.*, s. 75.

olmuştur.⁹³ Bişr b. el-Mu'temir'in kurduğu bu kolun devamını onun talebeleri olan Sümâme b. el-Eşres, Ebû Mûsa el-Murdâr ve Ahmed b. Ebi Duâd gibi âlimler yapmıştır.⁹⁴ İmamet düşüncesinin Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat olarak ayrılmasında şüphesiz büyük etkisi olmuştur. Fakat bununla beraber Bağdat Mu'tezilesinin tamamı imamet konusunda aynı düşünmeyip⁹⁵ farklı düşüncede olanların bulunduğunu da belirtmemiz gerekmektedir.

İmamet konusunun ispatından itibaren Basra ile Bağdat ekolü arasında farklar bulunmaktadır. Basra ekolü imamın tayinini bir lutuf⁹⁶ olarak görürken Bağdat ekolü kişinin dini ve dünyevi menfaati için ve âmnenin maslahatı için imam tayini "aslah"tır fikrini benimser. Yine Basra ekolü imamet sem'an insanlara farzdır derken Bağdat ekolü imamete aklen ve sem'an ihtiyaç olduğunu beyan eder.⁹⁷

Mu'tezile'nin iki ayrı kol olarak net çizgilerle birbirinden ayrıldığı en bariz nokta olan "imamet" konusu hem ayrılmasında hem de Bağdat ekolünün bir ayrı kol olarak teşekkül etmesinde büyük etken olmuştur. Siyasi eğilimlerden dolayı Basra ve Bağdat ekolleri ya da efdaliyyet ve mefdûliyyeti savunanlar olarak iki grup olmuşlardır.

Basra Ekolü, peygamberimizden sonra gelen halifeleri kronolojik sırayla; Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali olarak kabul etmişlerdir. Bu sıralamayı aynı zamanda fazilet sırası olarak da alan Basra ekolü âlimleri Amr b. Ubeyd, en-Nazzâm ve Câhız gibi âlimlerdir. Bağdat Ekolü ise Ali'yi ilk sıraya alan bununla beraber diğer halifelerinde halifeliklerini meşru sayan bir izlenim takip etmiştir. Bağdat ekolünden olan Bişr b. el-Mu'temir, Ca'fer b. Mübeşşir, el-Hayyât ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî gibi âlimler Ali'nin Ebubekir'den daha faziletli olduğuna inanırlar.⁹⁸ İmamet

⁹³ er-Râvî, Abdüssettâr İzzeddîn, *Dirasetü felsefetü fi fikri Mu'teziletü Bağdad*, Irak, 1984, s. 83-84.

⁹⁴ İbnu'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 70-76.

⁹⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesailü'l-imame*, s. 61.

⁹⁶ Merhametli davranmak anlamına gelen Lutuf, "insanın kendi irâdesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran ilahî fiil olarak tanımlanmış. Bu lutfun Allah'ın kullarına tecelli noktası ittifakla kabul edilirken bunun kâfirlere tecellisi ve bunun Allah'a vacip olup olmadığı tartışılmıştır. Mu'tezile "vucûb alellah" prensibiyle alakalandırarak Allah için zorunlu olarak kabul etmiştir. (Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 198)

⁹⁷ Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şi'a Arasındaki Siyasal Tartışma*, s. 38-39.

⁹⁸ Kahveci, *a.g.e.*, s. 43.

konusunu önemine binaen çalışmamızın son bölümünde ayrı bir başlık olarak ele alıp Basra ve Bağdat ekollerinin bu konuyu nasıl irdeleyip farklılığa gittiklerini inceleyeceğiz.

Sonuç

Bu araştırmamız neticesinde; Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekollerinin birbirinden ayrıldıkları dönemin Abbasi yönetiminin görevde olduğu dönem olarak görülmektedir. Mu'tezilî prensipleri kabul edenlerin birbirlerinden farklı görüş beyan edip görüş ayrılıklarına gitmeleri gayet normaldir. Kanaatimizce bu iki ekolün ayrı birer kol olmalarında öncelikle irade hürriyetini benimsemiş olmaları gelmektedir. Çünkü böyle olmaları onların rahatça fikirlerini beyan etmeleri ve onları savunmalarına imkân vermiştir. Kendilerinden önce böyle bir imkânın da kısıtlı olması bu özgür ifadeyi daha da kolaylaştırmıştır. Bir yerde özgür bir şekilde fikir beyan etmek aslında orada farklı gruplarında oluşmasına zemin hazırlamak demektir. Mu'tezile'nin en çok önem verdiği hürriyet fikri hem kelâmi hem de siyasi bir takım farklılıkların meydana gelmesine etki etmesi muhtemeldir.

Me'mûn, döneminde ilmi meclislerde yaptırdığı tartışmalarda özellikle kendisine yakın kişilerin fikirlerinden etkilenmiştir. Kendisine yakın olan kişilerin Bağdat ekolünün önderleri ve otoriteleri olmaları, bu ilim meclislerinin bir bakımda Bağdat ekolünün ilk nüvelerini oluşturduğunu göstermektedir. Me'mun veya diğer Abbasi yönetimiyle diyalog halinde olan Bağdat ekolü âlimlerinin yönetimi ilmi yönden etkilemeleri, yönetiminde bu güçten istifade etmek istemeleri, karşılıklı etkileşmeyi doğurmuştur. Son tahlilde karşılıklı siyasi beklentilerin olması kaçınılmazdır. Çünkü Bağdat ekolü Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmişlerdi. Me'mûn onların bu görüşlerini ilan etmekle ve resmi ideoloji haline getirmesiyle aslında Bağdat ekolüyle siyasi beklentiler nedeniyle toplumdaki bazı sorunların çözümünde onlardan istifade etmeyi ilan etmiş oluyordu. Bütün bunlar, aslında Bağdat ekolünün artık kendi başına bir güç olduğunun, devletin siyasi yönünü etkilediğinin ve halkın yönlendirilmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunun göstergeleri olmuş oluyordu.

Basra ve Bağdat ekollerinin ayrı birer ekol olmalarına en çok etki eden ve görüş ayrılıklarının en net olduğu konu imamet konusudur.

İmamet meselesinde Basra ekolü de Bağdat ekolü de ilk dört halifeyi kronolojik sıralarına göre kabul ederler. Hz. Ebubekir'e biatin sahih olduğunu fakat bunun nass ile olmadığını da kabul ederler. Farklılığa gittikleri nokta ise halifelerin fazilet sıralaması olup, çoğunluğunu Basra ekolünün oluşturduğu grup, Peygamberden sonraki hilafet sıralamasını bir fazilet sıralaması olarak da kabul ederek “efdaliyyet” fikrini savunmuşlardır. Yine çoğunluğunu Bağdat ekolünün oluşturduğu grup ise kronolojik sıralamayı kabul etmekle beraber Hz. Ali'yi ashabın en faziletli olarak görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle Basra ekolü Şia'nın “imamet” fikrini reddedip kabul etmezken, Bağdat ekolü imamet hususunda Şîi fikirlere yakınlık göstermiştir. Bu durum da Basra ve Bağdat ekollerinin bir coğrafi ayrılık değil birer fikinsel ayrılık taşıyan iki ayrı grup olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Ali el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, t.y.
- Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut, 1936.
- Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *UÜİFD*, Bursa, 19897.
- Amâre, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim* (Mu'tezile ve's-sevra), Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Yöneliş Yay., 1988.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temimî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut, 2003.
- Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu'l-Bağdad*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1948.
- Cabiri, Muhammed Abid, *el-Musakkifun fi'l-hadaretî'l-arabiyye*, Beyrut, 1995.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, “Risale fî Benî Ümeyye”, “Emevî İdaresi Üstüne”, Çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu Dergisi*, S. 2, 2008.
- Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tezilenin Bağdat Ekolününün Doğuşu*, (yüksek lisans tezi), Ankara, 1998.
- Ebû Reşid en-Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Tah. Rıdvan Seyyid, Beyrut, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.

- Ebu'l-Vefa Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yay., 1980.
- el-Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ ibn Râvendî el-mülhîd*, Tah. H. S. Nyberg, Beyrut, 1987.
- Erkaya, Musa, "Hicri III. Asır İtibariyle Bağdat'ta Hadis Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *FÜİFD*, S.13/2, 2008.
- er-Râvî, Abdüsettar İzzeddîn, *Dirasetü felsefetü fi fikri Mu'teziletü Bağdad*, Irak, 1984.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*, Tah. Dr. Nuaf Cerrah, Beyrut, Dâru Sader, 1429/2008.
- er-Rufaî, Ahmed Ferid, *Asru'l-Me'mûn*, Kahire, 1346/1927.
- Harputî Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen, Ankara, İlahiyat Yay., 2005.
- Hatib Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selam*, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1349/1931.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, Dâru Sader, 1965.
- İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî, *Tabakâtu'l-kübra*, Beyrut, t.y..
- İrfan Abdulhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Ankara 2011.
- İbn Hallikân, Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnai'z-zemân*, Kahire, 1948.
- İbnu'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tah. Suzana D. Wilzer, Beyrut, 1409/1988.
- İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Kâtib, *Tarihu'l-Bağdad*, Nşr. İzzetü'l-Attar el-Hüseynî, Kahire, 1949.
- İsa Yüceer, "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Öteki", *FÜİFD*, S. 2, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tah. Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunus li'n-neşr, Cezayir, 1974.
- _____ *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Kahire, 2009.
- Kinanî, *el-Hayde*, Çev. Muammer Esen, Ankara, 2005.

- Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, C. VI.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut, Mektebetu'l-meâ'ârif, 1968.
- Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâru bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr*, Kahire, 1326/1824.
- Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul, İSAM Yay., 2010.
- Mehmet Dalkılıç, "Bermekilerin düşüşü", *FÜİFD*, S. 15/1, 2010.
- Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul, İz Yay., 2006.
- Nahide Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002.
- Nallino, *Buhus fi'l-Mu'tezile*, ter. Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1965.
- Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesailü'l-imame*, Beyrut, 1971.
- Nevin Abdülhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yay., 1990.
- Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şi'a Arasındaki Siyasal Tartışma*, Ankara, Araştırma Yay., 2006.
- Osman Aydın, "Mu'tezilî Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Maarife Dergisi*, S. 3, 2003.
- _____ *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001.
- _____ *Akılci Din Söylemi -Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara, Hititkitap Yay., 2010.
- Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl", "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri" *Sempozyumu Tebliğleri*, Elazığ, 2004.
- _____ "Halku'l-Kur'ân Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal Dergisi*, C. VIII, S. 1, İstanbul, 2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *İ'tikâdatu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (el-Mürşidu'l-Emin ile birlikte) Kahire, 1398/1978.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tsh.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1990/1410.
- Tritton, A. S., *İslam Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, AÜİF Yay., 1983.

Watt, W. Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tezilah", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, S. 1-2, London, 1963.

_____ *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, Birleşik Yay., 1998.

_____ *İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, (Islamic Philosophy and Theology), Çev. Süleyman Ateş, Ankara, AÜİF Yay., 1968.

Yâkût el- Hemevî, Ebû Abdullâh Şihabüddîn Yakut b. Abdullâh: *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, t.y..

EBU HAYYAN'A GÖRE CÜMLENİN İRABI VE GRAMER KURALLARININ ANLAMA ETKİSİ -BAKARA SURESİ TEFSİRİ ÖRNEĞİ-

Abdulhalim ABDULLAH*

Özet

Kuran-ı Kerim'in tilavetinde pek çok okuma ve telaffuz hatası yapılmaktadır. Arapça gramerin çıkış noktası da bu hatalara dayanmaktadır. Çünkü Arapça bir irap dilidir, kelime sonundaki hareketler anlamı belirleyici niteliğe sahiptir. Bundan dolayı eski gramerciler kelimelerin irabını önemsediler. Özellikle yeni kelimelerin türetilmesi konusunda zihinsel süreçleri ve anlamın oluşum aşamalarını dikkate aldılar. Arapça gramerindeki kurallar belirlenirken doğru konuşmalardan esinlendiler. Bu dayanak, Arapçada Amil Nazariyesi diye adlandırıldı. Bu nazariyeye dayananlar, mananın kaynağını göz önünde bulundurdular ve cümlelerin yapısını önemsediler. Buna yönelik ilk bilgiler Sübeyh'in (Ölümü 180 H.) "El-Kitab" adlı eserinde yer almaktadır. En eski yorumlar ve cümlenin düzenlemeleri ise, Ferra (Ölümü 207 H.) tarafından yapılmıştır. Bu gelişim asırlar boyunca devam etti ve nihayetinde Hicri 8. Yüzyılda olgunlaştı. Yine bu devirde cümleye özgü yeni yayınlar ortaya çıktı. Örneğin Muradi'nin (Ölümü 749) "Risaletün Fi Cümeli'l-İrab", İbn-i Hişam'ın (Ölümü 761 H.) Muğni'l-Lebid ve Şehabeddin el-Asbahi el-Gunnebi'nin (Ölümü 776 H.) "Kitab-ı'l-Hulal Fi'l-Kelâmi ela'l-Cumel" gibi.

Bu çalışmada cümle irabı konusunda kendisine daha önce başvurulmuş, ana kaynak niteliğindeki kitaplarda yer alan cümle irabı uygulamalarını esas almaktadır. Bu yüzden Ebu Hayyan en-Nahvi'nin (Ölümü 745 H.) Tefsire'l-Bahri'l Muhit adlı eserindeki örnekler ve açıklamalar doğru kabul edilmiş ve onlara uygun açıklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca sunulan örneklerde cümlelerin irabı ve anlama etkisi üzerinde durulmuş ve açıklanması gerekli görülen tüm noktalara ek örneklemeler yapılmasına özen gösterilmiştir.

Bu çalışma, cümlenin irabtaki yerine ve irabın anlam üzerindeki etkisine vurgu yapmasının yanında Ebu Hayyan'ın cümlenin ira-

* Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

bına yönelik görüşlerini, Ferra'nın cümle üzerinde gerçekleştirdiği ilk istilahları vb. göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca anlamın cümlenin irabına göre şekillendiğini, yüzyıllardır gramercilerin irab konusuna ilgi gösterdiğini ortaya koymuştur. Ayrıca ayeti kerimelerin doğru anlaşılmasının doğru irab ve kıraat gerektirdiği sonucuna varmıştır. Bu gerçekleştirmek için de Amil Nazariyesine dayanmalı ve semantik açıdan yaklaşarak anlamın yönünün tespit edilmesi gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hayyan en-Nahvi, cümlenin irabı, irabın değişmesi, gramercinin tercihi ve amil nazariyesi

The reasons of syntax, and the effect of the grammatical profession: Abu Hayyan Through his interpretation of Sura of Albakara as an example

Abstract

The Arabic grammar was established to save the Quranic text of error and slippage, because Arabic is inflective language, and the ending of a word changes according to its grammatical function, so the earlier grammarians concerned about syntax, depending on their mental abstract review to deduce rules, making of grammar the standard for right eloquent pronunciation, and this abstraction established the "active theory" in Arabic grammar. According to this theory, and the straight meaning, Grammarians began to care about "sentence". The first references to the sentence started in the Book of Sibawayh 180 AH, and the oldest mention to the term "sentence" comes with ALfarra 207 AH, and these grammatical signals evolved successively, until they reached the culmination in the eighth Islamic century, when the books concerning the "sentence" began to appear such as: Risala fi irab aljurnal of AL- Moradi 749 AH, Ibn Hisham 761 AH, who devoted to this topic the second Part of his book (Mugnee alalbeeb), and the book (Alholal fi alkalam ala aljurnal) of Shahabuddin Alasbahi Alannabi 776 AH.

The research aims to monitor the practical side in syntax, in the time when the books mentioned previously were written, for this purpose it chooses "Tafsir albahr almohet" of Abu Hayyan the Grammarian 745 AH, to set the parameters of his attention to syntax, and study the reasons which called him to care of. This research introduces the features of grammarians interest in syntax, and the effect of inflection in the meaning, and finds that AL-Farra was the first one, who used the term "sentence", contrary to what is prevalent that Al-mubarrad is the first one, who uses the term "sentence".

The research explores many examples showing the interest of grammarians with syntax, because of its importance, since the understanding of the Holy verses could be upon it, and the reader's understanding may differ depending on inflection, and multiple facets of inflection of a Holy verse leads to numerous multi-

faceted meaning. The research also points to the reasons of grammarians interest in the syntax, and concluded that they were because of semantic reasons based on straight meaning.

Key Words: Abu Hayyan. multi-faceted inflection. preference. Active. Reasons of syntax

الملخص

قام النحو العربي لحفظ النص القرآني من الخطأ، ولأن اللغة العربية لغة هجرية، فإن النحاة الأوائل اهتموا بنحو المفردات، مجزدين لاستقراء قواعدهم نظراً عقلياً تجريدية، جاعلين من النحو معايير للنطق الصحيح الفصيح، وقد أوجد هذا التجريد نظرية العامل في النحو العربي، وبالاستناد إلى هذه النظرية، وبالنظر إلى استقامة المعنى بدؤوا يهتمون بنحو الجملة، وبدأت أولى الإشارات إلى الجملة في كتاب سيبويه 180هـ، وأقدم تصريح بمصطلح الجملة لدى الفراء 207هـ، وتطوّرت هذه الإشارات النحوية على تنالي عصور النحو، حتى وصلت إلى حدّ النضج في القرن الثامن الهجري عندما ظهرت المؤلفات الخاصة بالجملة ك: رسالة في جمل الإعراب للمرادي 749هـ، وابن هشام 761هـ الذي قسم لهذا الموضوع الباب الثاني من كتابه (مغني اللبيب)، وكتاب الحلل في الكلام على الجمل لشهاب الدين الأصبحي العنابي 776هـ.

وأراد هذا البحث أن يرصد الجانب التطبيقي لإعراب الجمل في الزمن الذي أُلّف فيه الكتب المشار إليها سابقاً فاختار لهذه الغاية تفسير البحر المحيط لأبي حيان النحوي 745هـ للوقوف على معالم عنايته بإعراب الجمل ودراسة الدواعي التي دعت للاهتمام بإعرابها. فعرض هذا البحث لمعالم اهتمام أبي حيان بإعراب الجمل، وأثر الإعراب في المعنى، وتوصل البحث إلى أنّ الفراء أول من استخدم مصطلح الجملة ونصّ على محلية الجملة، خلافاً لما هو سائدٌ من أنّ المبرد هو أول من استخدم مصطلح الجملة .

ووقف البحث على أمثلة كثيرة تثبت اهتمام النحاة بهذا الجانب من النحو، فإعراب الجمل من الأهمية بمكانٍ أنه قد يتوقف عليه فهم الآية الكريمة، وقد يختلف فهم القارئ لها باختلاف إعراب الجمل فيها، وقد تتعدّد الأوجه الإعرابية في الآية الواحدة ويتعدّد المعنى بتعدّد الأوجه. ووقف البحث على دواعي اهتمامه بإعراب الجمل، وخلص إلى أنّها داوعٍ صناعية تطلّبها أصول نظرية العامل، ودواعٍ دلالية تطلّبها استقامة المعنى.

مفاتيح البحث: أبو حيان النحوي - إعراب الجمل - تعدد الأوجه النحوية - الترجيح الصناعي والعامل - دواعي إعراب الجمل

مقدمة

تُعدّ دراسة الجملة ركناً أساسياً في دراسة اللغة، ومع ذلك فإنّ متقدمي النحاة لم يُفردوا لها مُصنّفًا أو بابًا في مُصنّف من مُصنّفاتهم حتى وقت متأخّر⁽¹⁾، عندما خصّص بعض علماء النحو للجملة عنوانًا خاصًا كالمراذبي 749هـ في رسالة في جمل الإعراب، وابن هشام 761هـ الذي قسم لهذا الموضوع الباب الثاني من كتابه (مغني اللبيب)⁽²⁾، وشهاب الدين الأصبحي العنابي 776هـ صاحب كتاب الحل في الكلام على الجمل⁽³⁾.

أما المُحدّثون من اللغويين العرب فقد صنّفوا كثيرًا في الجملة العربية، غير أنّ مُصنّفاتهم في الجملة العربية على كثرتها توزّعت في مُنحنيين: أحدهما تعليمي يحرص على ما يخدم إعراب الجمل التي لها محلّ والجمل التي لا محلّ لها، وهذا ما نجده مثلًا في كتاب (إعراب الجمل وأشباه الجمل) للدكتور فخر الدين قباوة، وفي كتاب (الجملة النحوية) للدكتور فتحى الدجني، و(الجامع لإعراب جمل القرآن) للدكتور أيمن عبدالرزاق الشوا، والآخِرُ تكميليّ نقديّ، ويتمثل المنحى الثاني لدراسات المُحدّثين للجملة بإعادة النظر في تقسيم الجملة ومفهومها، وهو دراسة تكميليّة نقدية تقويمية لجهود النحاة في هذا الباب، وذلك في ضوء الدرس اللغوي الحديث، وهذا ما نجده مثلًا في كتابي الدكتور محمد حماسة عبداللطيف (بناء الجملة العربية) و(العلامة

(1) هذا الحكم لا يعني بأن إعراب الجمل من اختراع متأخري النحاة في القرن الثامن الهجري، بل على العكس من ذلك، فإن الإرهاسات والمعالم الأولى كانت في كتاب سيبويه، لكن الاتجاه إلى إفراد الجملة بالتصنيف كان في وقت متأخر، هو القرن الثامن الهجري، والزمن الممتد بين سيبويه 180هـ الذي وردت عنده المعالم الأولى لإعراب الجمل، والمرادي 749هـ ابن هشام 761هـ والعنابي 776هـ الذين خصصوا مصنّفاتهم المذكورة في نحو الجمل هو خطّ تطور تفكير النحاة في الجملة أقسامًا وإعرابًا ومصطلحًا. وهذا ما صرّح به المرادي في نهاية رسالة في جمل الإعراب حيث قال: ((وقد تم الكلام على الجمل التي لا محل لها من الإعراب على سبيل الاختصار دون الإكتثار، والكلام على هذه الجمل المذكورة مبسوط في موضعه من كتب العربية)). رسالة في إعراب الجمل، الحسن بن قاسم المرادي، تح: سهير محمد خليفة، ط1: 1987م. ص132، وانظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، محمد عبدو فلفل، ط1: دار العصماء، دمشق 2009م، ص69

(2) يؤكد هذا الكلام الدكتور فخر الدين قباوة في حديثه عن إعراب الجمل عند متقدمي النحاة؛ إذ قال: " لقد تعرض بعض القدماء والمحدثين إلى جوانب من إعراب الجمل وأشباه الجمل، ولم يُخلص له واحدٌ منهم كتابًا مفضلاً، بشفي الغليل، ويوضح السبيل، وكان ابن هشام رائدا لامعا، في هذه الحركة، حين خصّ الموضوع بعناية فائقة، في كتابه مغني اللبيب، فجمع مادة ضخمة، فتحت بابا لم يكن له مثيل.. " إعراب الجمل وأشباه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م. ص5

(3) يمكن أن نلاحظ بعض العناونات التي تُوهم بأنّها في إعراب الجمل، ككتاب (الجمل) المنسوب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، بيد أنّ هذا الكتاب في نحو المفردات لا نحو الجمل، وربما كانت تسميته بـ الجمل للدلالة على معنى (المجمل) في النحو، لا على أنه كتاب في نحو الجملة.

الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث)، كما نجده لدى الدكتور مهدي المخزومي في كتابه (في النحو العربي نقد وتوجيه) وغير ذلك من الدراسات المعنية في الجملة.

والدراسات العربية في الجملة على كثرتها لم تفتح إلى دراسة الدواعي للقول بإعراب الجمل لدى النحاة، وغير أنّ القول على إطلاقه يجاني الحقيقة والواقع، ويمكن أن نستنتج بعض العنوانات التي أشارت إلى هذه الفكرة، ومن هذه الكتب ((معالم التفكير في الجملة عند سيويه)) للأستاذ الدكتور محمد فلفل⁽⁴⁾ والبحث - الذي بين أيدينا - دراسة تطبيقية⁽⁵⁾ تُلقِي الضوء على عناية أبي حيان الأندلسي 745هـ في ((البحر المحيط)) بإعراب الجملة في تفسيره سورة البقرة، والغرض من ذلك بيان دواعي إعراب الجملة القرآنية عنده، وبيان المعايير والأحكام والدواعي المعنوية والصناعة النحوية المؤثرة في إعراب الجملة من وجهة نظره، وقد وصلت هذه الدراسة إلى نتائج جيدة تُذكر في موضعها إن شاء الله، وأما اختيار تفسير أبي حيان المسَمَّى بالبحر المحيط فلسبب: الأول منهما لأنّ أبا حيان من أشهر المفسرين النحويين،⁽⁶⁾ ولِمَا يُشْهَد له من براعة ودقّة في جمع المادة النحوية وعرضها، والسبب الآخر لأنّ هذا التفسير مُزامٍ للكتب النحوية التي أُفردت لنحو الجمل، ولذلك فإنّ الغرض من هذه الدراسة تبيان الوجه التطبيقي لتعاطي النحاة مع إعراب الجمل ودواعيه.

وقد بدأت هذه الدراسة بالحديث عن معالم اهتمام أبي حيان بإعراب الجمل، وعرضت لنصوص توضح هذا الاهتمام، ثم انتقلت للحديث عن دواعي اهتمام أبي حيان بإعراب الجمل، ثم تحدّثت عن أثر الصناعة النحوية في توجيهه لإعراب الجمل، ثم أثر المعنى في توجيهه لإعراب الجمل، وختمت البحث بخاتمة مناسبة وُضعت فيها النتائج التي توصل إليها البحث.

واعتمد البحث في البحر المحيط على النسخة التي حققها عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، وجعلها الأصل الذي يُجْمَلُ إليه، فإنّ أُجِيلَ إلى غيرها - لضرورات المقابلة - حَصِّصت تلك الإحالة.

(4) انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيويه، ص84

(5) قام الباحث بنشر غير دراسة نظرية تتبع التطور التاريخي لبعض قضايا الجملة العربية منها: تطور تفكير النحاة في الجملة الخيرية، عبدالحليم عبدالله، 1 | 2014 İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat والحلاف في أقسام الجملة بين النحاة واللغويين العرب، 1 | 2014 İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat، ومعالم الجملة النحوية عند ابن السراج، منشورة في مجمع اللغة العربية بدمشق، 2010م، والجملة بين الإسناد والاستقلال الدلالي، منشورة في مجمع اللغة العربية بدمشق، 2012م وإعراب الجمل عند المبرد 285هـ الجمل ذوات المخل نموذجاً، في مجلة بحوث جامعة البعث 2011م (6) وربما يدلّ شهرته في هذا الباب لقبه الذي غلب على اسمه فصار يعرف بأبي حيان النحوي، ومن المفسرين الذين اشتهروا غلب عليهم النحو: الزمخشري، ولكن الزمخشري أسبق من أبي حيان للكتب التي أُفردت لنحو الجمل، والتي ذُكرت في المتن، فكان من المنطقي أن يكون مقدّمًا على الزمخشري لهذا السبب.

وكلي أمل في هذا البحث أن ألفت أنظار الباحثين إلى الخوض في لجج هذا الموضوع القديم الجديد؛
ليُعطي ما يستحق من الدرس والبحث.. والله ولي التوفيق.

1. المدخل

الإعراب أصل في الاسم المفرد، وهو فرع في الجملة، لأنَّ الأصل في الجملة ألا يكون لها محلٌّ من الإعراب، لكنَّ دواعي دعوتِ النحاة لأنَّ يقولوا بإعراب الجملة، وتمثلت بدواعٍ صناعية، وأخرى دلالية.⁽⁷⁾ ولا يخفى على أحدٍ أنَّ النحو قام على فكرة العامل التي شاعت في كتاب سيبويه ابتداءً، وفي كتب النحو العربي عموماً من بعد، فالعامل هو الذي يحدث الإعراب من رفعٍ وجرٍ ونصبٍ وجزمٍ (8) وهذا ما عُرف فيما بعد باسم نظرية العامل، وتقوم نظرية العامل على ثلاثة أركان هي: العامل، والعمل، والمعمول. ويجدر بالبحث في هذا المدخل أن يبيّن حدود مصطلحات البحث، وهي: الجملة، وأركان نظرية العامل (العمل والعامل والمعمول)، غير أن الحديث في الجملة ذو شجون، ويمكن أن يقال فيها الكثير، وليس الهدف في هذا البحث الوقوف على اختلاف النحاة في التعريف والأقسام، وإنما رصد معالم اهتمام أبي حنّان النحوي بإعراب الجمل في تفسيره، وليس يعنينا هاهنا منهجه، لأن البحث لن يستقصي التفسير بأكمله وإنما سيقترن على تفسير سورة البقرة فقط.

الجملة لغة:

"الجملة واحدة الجمل والجملة جماعة الشيء، وأجمل الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل له الحساب كذلك، والجملة جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره، يقال: أجملت له الحساب والكلام، قال الله تعالى: (9) (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)"⁽¹⁰⁾

(7) انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 84

(8) يرى غير واحد من الدارسين أن انشغال النحاة عن دراسة الجملة ناجم عن انشغالهم بنظرية العامل وأركانها المتمثلة في الأصل بالمفردات من اللغة، وليس بالتركيب. انظر مثلاً: العلامة الإعرابية، محمد حماسة عبد اللطيف، ط: دار غريب، القاهرة 2001م، ص 181 والجملة الشرطية عند النحاة العرب، إبراهيم شمسان، ط: 1 مصر 1401 هـ 1981م، ص 18-19 وفي النحو العربي: نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ط 1: المكتبة العصرية، بيروت 1964م، ص 33-34 ومناهج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين، عطا محمد موسى، ط 1 عمان 2002م، ص 157، والجملة والمحل الإعرابي، لنعمة جبيلي - رسالة دبلوم - جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط 1995 - 1996م، ص 53 و 80 و 142، ومعالم التفكير في الجملة، ص 66

(9) الفرقان الآية 32 وتامها ((وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لنتبّت به فؤادك ورتلتاه توتيلًا))

(10) لسان العرب، ابن منظور، ط: لبنان دار صادر، د.ت، مادة جمل

الجملة اصطلاحاً:

أما الجملة اصطلاحاً فقد تعددت حدودها على مر العصور، وقد جمع ريس (Ries) عام 1931م ما لا يقل عن ثلاثمائة وثلاثين تعريفاً مختلفاً لمصطلح الجملة، وذلك لأن مفهوم الجملة من أعقد المفاهيم اللغوية تصوراً، والسبب في صعوبة تحديد مفهوم الجملة عندهم راجع كما يرى د. (فيكتور خراكوفسكي) إلى أن الجملة "عبارة عن تكوينٍ معقدٍ متعدّد المستويات وبالإمكان دراسته من مواقع متباينة ومنظورات مختلفة"⁽¹¹⁾ ويذهب بعض المعنيين بالبحث النحوي إلى أن أول من استخدم مصطلح الجملة هو المبرّد⁽¹²⁾، والذي ثبت بالبحث أن المبرّد مسبوّق إلى ذلك، ولعلّ الفراء 207هـ سبقه باستخدامه للجملة بالمعنى الاصطلاحي، خلافاً لما هو متداول بين النحاة،⁽¹³⁾ يقول: "وقوله: (أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ) ⁽¹⁴⁾ يبيّن لهم إذا نظروا (كَمْ أَهْلَكْنَا)، و(كَمْ) في موضع نصب لا يكون غيره. ومثله في الكلام: أو لم يبيّن لك من يعمل خيراً يُجزيّ به، فجملة الكلام فيها معنى رفع. ومثله أن تقول: قد تبين لي أقام عبد الله أم زيد، في الاستفهام معنى رفع. وكذلك قوله: (سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَاغِتُونَ)⁽¹⁵⁾ فيه شيء برفع (سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ)، لا يظهر مع الاستفهام. ولو قلت: سواء عليكم صمّكم ودعاؤكم تبين الرفع⁽¹⁶⁾ الذي في الجملة." ⁽¹⁷⁾ فالجملة التي قصدتها الفراء وتبين له فيها الرفع هي الجملة الاصطلاحية التي اتفق عليها النحاة فيما بعد لا المعنى اللغوي الجملة الذي يدلّ على جماعة الشيء.

وأما النصّ على المعنى الاصطلاحى للجملة فلم يظهر إلا لدى متأخري النحاة، كالرضي الأسترابادي 686هـ ومن جاء بعده، قال رضي: "والفرق بين الجملة والكلام أنّ الجملة ما تضمن الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملة التي هي خير المبتدأ وسائر ما ذكر من الجمل فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف مع ما أسندت إليه. والكلام ما تضمن الإسناد

(11) دراسات في علم النحو العام والنحو العربي، خراكوفسكي، تر: جعفر دك الباب، ط1: مؤسسة الوحدة 1982م. ص1

(12) انظر: مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نخلة، ط: 1 بيروت 1988م، ص19

(13) انظر: تطور تفكير النحاة في الجملة من سيبويه إلى ابن هشام، عبدالحليم عبدالله، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب جامعة

البعث، حمص، 2011م، ص20 و21 و42 و88 و89

(14) الآية (أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لَأُولِي النُّهَى) طه الآية 128

(15) الأعراف الآية 193

(16) لنا أن نفهم مصطلح (الرفع) الذي ذكره الفراء في هذا الموضوع بأحد شكلين: إما أن يكون الرفع للمفرد (سواء) لأنه خير

مقدم أو مبتدأ، والمقصود بالجملة المبتدأ والخبر، وإما أن يكون الرفع هو محل الجملة الفعلية (أدعوتهم) لأنها مبتدأ خبره

مقدم هو (سواء) على قول من قال بوقوع الجملة مبتدأ، ويكون المقصود بالجملة الجملة الفعلية التي وقعت مبتدأ، و يكون

الفراء بذلك أول النحاة القائلين بمحلية الجملة.

(17) معاني القرآن، الفراء، ط3: بيروت عالم الكتب 1983م. 2: 195

الأصلي، وكان مقصوداً لذاته، فكلّ كلام جملة ولا ينعكس" (18). فالكلام عنده هو التركيب المتضمن إسناداً أصلياً مقصوداً لذاته، له استقلال بنفسه، مؤدٍ معنى مفيداً يحسن السكوت عليه، والكلام أخص من الجملة، فكل ما سمي كلاماً كان جملة أو أكثر، أما العكس فلا يصدق.

وذهب ابن هشام في معني اللبيب مذهب الأستراباذي ففرّق بين الكلام والجملة، وجعل الكلام ما كان مفيداً بالقصد، والجملة ما قام على الإسناد الأصلي. يقول: "الكلام هو القول المفيد بالقصد والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عليه" (19). والجملة عبارة عن الفعل وفاعله ك قام زيد، والمبتدأ وخبره ك زيد قائم، وما كان بمنزلة أحدهما نحو: ضُرب اللص، وأقائم الزيدان؟ وكان زيد قائماً وظننته قائماً، وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس، وهو ظاهر قول صاحب المفصل فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال: ويسمى جملة، والصواب أنها أعم منه إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط جملة الجواب جملة الصلة وكل ذلك ليس مفيداً فليس بكلام" (20) فالكلام أخص من الجملة إذ شرطه الإفادة والإسناد الأصلي، والجملة أعم إذ شرطها الإسناد الأصلي فقط.

كتعريفات الشريف الجرجاني (ت: 816هـ) الذي عرف الجملة في كتابه بأنها "الجملة عبارة عن مركب من كلمتين، أسندت إحداهما إلى الأخرى سواء أفاد كقولك: زيد قائم، أو لم يفد كقولك: إن يكرمي، فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه، فتكون الجملة أعم من الكلام مطلقاً" (21) وقد عرفت الجملة العربية اهتماماً كبيراً لدى الباحثين المحدثين، ومن هؤلاء:

عبد الرّاجحي الذي نقل عن النحاة القدامى تعريفهم للجملة. قال: "الجملة في تعريف النحاة: هي الكلام الذي تركب من كلمتين أو أكثر وله معنى مفيد مستقل". (22) وسأوى عباس حسن بين الكلام والجملة. قال: "الكلام أو الجملة: هو ما تركب من كلمتين أو أكثر وله معنى مفيد مستقل". (23)

(18) شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، ط2: جامعة قارونوس، بنغازي 1996م. 1: 33
(19) وعرف ابن هشام الكلام من قبل في شرح قطر الندى بقوله: الكلام لفظ مفيد. ص56 وفي أوضح المسالك بقوله: الكلام في اصطلاح النحويين عبارة عما اجتمع فيه أمران: اللفظ والإفادة. 1: 11 ولكن ابن هشام في الشذور اشترط مع الإفادة القصد. بقوله: الكلام قولٌ مفيدٌ مقصود. شذور الذهب، ص27 وهذا يبين تطور آراء ابن هشام النحوية بين شرح قطر الندى ومعني اللبيب. انظر: تطور الآراء النحوية عند ابن هشام الأنصاري، حسن موسى الشاعر، ط1: عمان دار البشير 1994م، ص15-16

(20) معني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، تح: مازن المبارك وعلي حمد الله، ط: دار الفكر، بيروت، ص490

(21) التعريفات، الشريف الجرجاني علي بن محمد، تح: إبراهيم الأبياري ط1: دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ ص106

(22) في التطبيق النحوي والصرفي، عبده الرّاجحي، ط: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1992م، ص77

ورأى رمون طحان أنّ الجملة "تركيب يتألف من ثلاثة عناصر أساسية: المسند والمسند إليه والإسناد" (24)

وعزفها مهدي المخزومي بأنها "الصورة اللفظية الصغرى للكلام المفيد في أية لغة من اللغات" (25) ورأى تمام حسان أن الجملة هي وحدة الكلام، وأن الأصل في الجملة الإفادة، فإذا لم تتحقق الإفادة، فلا جملة، وتتحقق الإفادة بالقرائن حين يؤمن اللبس. (26)

وحدد علي أبو المكارم تعريف الجملة بأنها: "نظام من العناصر اللغوية المؤلفة لتؤدي معنى مفيدا في الموقف أو السياق"، (27) مخرجا منها ما لا يستقل من التراكيب بالفائدة إلى دائرة (التركيب الإسنادي). (28) وعزفها إبراهيم أنيس بأنها "أقل قدر ممكن من الكلام يفيد السامع معنى مستقلا بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر" (29)

وعزفها خليل عمارة "أما الحد الأدنى من الكلمات التي تحمل معنى يحسن السكوت عليه" (30) **العامل**: لغةً: اسم فاعل من عمل "وعَمِلَ فلانٌ العملَ يعملُه عملاً فهو عاملٌ" (31) "وهو من يعمل على الدوام وإن قلَّ" (32)

واصطلاحاً: "والعامل في اصطلاح النحويين: ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً أو ساكناً" (33)

العمل: ويُستعمل الإعراب أيضاً، وهو الأثر الحاصل بتأثير العامل، من رفعٍ أو نصبٍ أو خفضٍ أو جزم، (34) ويظهر العمل في ثلاثة أشكال: الحركة أو الحرف أو الحذف. (35)

-
- (23) النحو الوافي، عباس حسن ط: دار المعارف، القاهرة. 1: 15
- (24) الألسنية العربية، رمون طحان ط: دار الكتاب، بيروت 1981م 2: 54
- (25) في النحو العربي، نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ط: 1: الكنتبة العصرية، بيروت 1964م، ص 31
- (26) انظر: مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ط: مطبعة الرسالة، القاهرة 1955م، ص 195
- (27) مقومات الجملة العربية، علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص 105.
- (28) انظر: مقومات الجملة العربية، ص 152.
- (29) من أسرار العربية، إبراهيم أنيس، ط: مطبعة البيان العربية، القاهرة. ص 131
- (30) في نحو اللغة وتراكيبها، خليل عمارة ص 170
- (31) تحذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (370هـ)، ط: الدار المصرية للكتاب 1964م. 2: 421 مادة عمل.
- (32) العوامل المثة النحوية في أصول علم العربية: عبد القاهر الجرجاني، شرح الأزهرى، تج: البدر اوي زهران، ط: 2: دار المعارف. ص 73
- (33) العوامل المثة، ص 73 وانظر: التعريفات، ص 189 والنحو الوافي: عباس حسن، ط: 3: دار المعارف، مصر. 1: 73 و 441
- (34) جامع الدروس العربية 3: 275-276

المعمول: هو ما يتغيّر آخره برفع، أو نصب، أو جزم، أو خفضٍ بتأثير العامل فيه، والمعمولات على ضربين: معمول بالأصالة، ومعمول بالتبعية.⁽³⁶⁾

ومن أصول نظرية العامل أنّ "الأصل في العمل الفعل"⁽³⁷⁾ وأصل الحروف ألاّ تعمل رفعاً ولا نصباً؛ لأنهما من عمل الأفعال، فإذا عملت الحرف فذلك لشبهه بالفعل، ولا يعمل عملاً ليس له حق الشبه إلا عمل الجز، إذا كان مضيفاً للفعل. "قال الصغاني: تركيب الفعل يدل على إحداث شيء من العمل وغيره فهذا يدل على أن الفعل أعم من العمل والعمل أصل في الأفعال وفرع في الأسماء والحروف".⁽³⁸⁾

ورأى النحاة أنّ العامل على اختلافه نوعان: عامل لفظي، وعامل معنوي، فالعامل اللفظي منسوب إلى اللفظ ويكون للسان نصيب فيه، والعامل المعنوي منسوب إلى المعنى، وهو ما لا يكون للسان حظاً فيه، أي مجرد عن العوامل اللفظية، قال ابن جني: "وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي، ليؤكد أنّ بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظٍ يصحبه، ك: مررت بزيد، وليت عمراً قائم، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم هذا ظاهر الأمر"⁽³⁹⁾ فالعامل اللفظي ما يُعرف بالقلب، وتُلْفِظُ باللسان، وأما العامل المعنوي فيُعرف بالقلب، ولا يُلْفِظُ باللسان.⁽⁴⁰⁾

والعامل اللفظي نوعان أيضاً: عامل سماعي، وعامل قياسي، وأكثر العوامل اللفظية عوامل سماعية. قال عبدالقاهر الجرجاني: "والعوامل السماعية: هي ما سمعت عن العرب، ولا يقاس عليها غيرها كحروف الجزّ والحروف المشبهة بالفعل... والعوامل القياسية: هي ما سمعت عن العرب ويقاس عليها غيرها كجزّ المضاف للمضاف إليه في: (غلام زيد) فإنها قاعدة كلية فيقاس عليها: ثوب بكر، ودار عمرو"⁽⁴¹⁾

والعامل المعنوي: هو ما كان مجرداً عن لفظٍ يصاحبه ولا يكون للسان فيه حظ وإنما هو معنى يعرف بالقلب⁽⁴²⁾ والعوامل المعنوية عاملان: الرفع للمبتدأ والخبر،⁽⁴³⁾ والرفع للفعل المضارع.⁽⁴⁴⁾

(35) انظر: العوامل المثة، ص10

(36) انظر: العوامل المثة، ص10 وجامع الدروس العربية 3: 274-275

(37) الكلبيات، ص125

(38) الكلبيات، ص975-976

(39) الخصائص، 1: 109

(40) انظر: العوامل المثة، ص84 وتبسيط العامل، ص30

(41) العوامل المثة، ص85 وانظر: التعريفات، ص189 وانظر: النحو الوافي، 1: 441 وتبسيط العامل، ص32

(42) انظر: العوامل المثة، ص85

(43) العامل في المبتدأ والخبر عامل مُتخَلَف فيه، فمنهم من ذهب إلى أن العامل فيهما مجردهما للإسناد، وهو عامل معنوي، ومنهم من ذهب إلى أن رافع المبتدأ عامل معنوي، ورافع الخبر عامل لفظي، وهو المبتدأ، ومنهم من ذهب إلى أن المبتدأ والخبر ترافعا، فالعامل فيهما لفظي. انظر: العوامل المثة، ص312

ومن أصول نظرية العامل أن يتقدم العامل ليتسلط على معموله، لأنه المؤثر، فله القوة والفضل، فإن تأخر عنه ضَعُفَ، وجاز إلغاؤه، وحقُّ المعمول التأخير؛ لأنه محلُّ لتأثير العامل فيه، وداخل تحت حكمه، وقد يُعكس للتوسع في الكلام.⁽⁴⁵⁾ وعبر سيويه عن هذا الأصل بمصطلح البناء أحياناً، فالخير عنده هو المبني على المبتدأ، إذ قال: "(أنا) لا يكون كلاماً حتى يُبنى عليه شيء"⁽⁴⁶⁾ واستخدام سيويه مصطلح المبني على المبتدأ مظهر من مظاهر قوله بنظرية العامل في النحو⁽⁴⁷⁾ ويشير بشكل واضح إلى أنَّ العامل متقدم على معموله؛ لأنَّ البناء لا يكون إلا على متقدم.

ومن الأصول الراسخة أن (لا عمل بلا عامل)، فإن حدث عملٌ ولم يكن ثمة عاملٌ فُذِّرَ العاملُ، ومن ذلك قول سيويه في (باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره استغناءً عنه) قال: "هذا باب ما جرى منه على الأمر والتحذير وذلك قولك إذا كنت تحذُرُ إِيَّاكَ كأنك قلت: إِيَّاكَ نَحْ وإِيَّاكَ بَاعِدْ وإِيَّاكَ اتَّقِ، وما أشبه ذاك، ومن ذلك أن تقول: نفسك يا فلان، أي: اتَّقِ نفسك، إلا أنَّ هذا لا يجوز فيه إظهار ما أضمرت ولكن ذكرته لأُمِّثَلْ لك ما لا يُظْهَرُ إضماره"⁽⁴⁸⁾ فالعامل موجود، وإن لم يوجد في اللفظ، لأنه مقدر، والمقدر كالمذكور.

ومثل ذلك في النداء، إذ قدَّرَ النحاة فعلاً ينصب المنادى. قال سيويه: "اعلم أن النداء كل اسم مضاف فيه فهو نصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره، والمفرد رفع، وهو في موضع اسم منصوب"⁽⁴⁹⁾ فالمنادى معمول، وعامله فعل مقدر على قول سيويه، وأغلب النحاة.⁽⁵⁰⁾

(44) العوامل المثة، ص 9 والحقيقة أن عامل الرفع الفعل المضارع ليس مجمعاً عليه عند النحاة على أنه عامل معنوي، وفي عامل

الرفع في المضارع أربعة أقوال:

1. قول الفراء وغيره من حدّاق الكوفيين والأخفش من البصريين، وهو اختيار ابن مالك، وحاصله: أن رافع المضارع هو تجوده من الناصب والجازم.

2. قول جمهور البصريين إلا الأخفش والزجاج، وحاصله: أن رافع المضارع هو حلوله محل الاسم.

3. قول ثعلب والزجاج، وحاصله: أن رافع المضارع هو مضارعتة. أي: مشابقتها. للاسم.

4. قول الكسائي، وحاصله أن الذي اقتضى رفع المضارع هو حروف المضارعة. انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف،

المسألة (74)، ص 550-555

(45) انظر: الكليات، ص 617

(46) الكتاب 3: 83

(47) انظر: معالم التفكير في الجملة عند سيويه، ص 15

(48) الكتاب 1: 273 وانظر: 1: 282 و 290 و 292 و 318 و 328 و 335 و 336 و 348 و 355 و 2: 182

(49) الكتاب 2: 182

ومن الأصول أنه يكره الفصل بين العامل والمعمول، وخصوصاً إذا كان العامل غير متصرف.⁽⁵¹⁾ قال سيبويه: "هذا باب الحروف التي لا تقدم فيها الأسماء الفعل فمن تلك الحروف: الحروف العوامل في الأفعال الناصبة ألا ترى أنك لا تقول: جئتك كي زيد يقول ذلك، ولا خفت أن زيد يقول ذلك، فلا يجوز أن تفصل بين الفعل والعامل فيه بالاسم، كما لا يجوز أن تفصل بين الاسم، وبين إن وأخواتها بفعل"⁽⁵²⁾ وذلك لأن العامل غير متصرف كالفعل، فالأحرف فرع في العمل على الأفعال.

ومن أصول نظرية العامل ألا يدخل عامل على عامل، فيتسلط على معمول واحد، إذ لا يصح أن يكون للمعمول الواحد عاملان.⁽⁵³⁾ وقد عرّف سيبويه عن ذلك في معرض حديثه عن التنازع. إذ قال: "قولك: ضربت وضربني زيداً، وضربت زيداً، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه، فالعامل في اللفظ أحد الفعلين، وأما في المعنى فقد يعلم أن الأول قد وقع إلا أنه لا يعمل في اسم واحد نصب ورفع".⁽⁵⁴⁾ ف (زيد) معمول في المعنى لعاملين، لكنه في اللفظ معمول لعامل واحد هو الفعل الذي يليه، أما أن يكون معمولاً للعاملين فمحال.

وهنا وجد أئمة النحاة أنفسهم أمام جملة وقعت موقع المفرد فعمل فيها عامل، كالنص السابق لسيبويه، وبالاستناد إلى مثل هذا النص ذهب أحد المعنيين بالبحث النحوي إلى أن سيبويه ساهم عملياً في إرساء أصل الأصول في إعراب الجمل. إذ قال: "واللافت في كلام سيبويه على قوله تعالى: (مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا هَادِي لَهُ وَيَدْرُهِمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَغْمَهُونَ)⁽⁵⁵⁾ نصّه: على أن الأصل أن يكون الفعل لا الجملة معمولاً لأداة

(50) ذكر الفارسي في حديثه عن ائتلاف الكلم بعضه ببعض أن الحرف لا يأتلف مع الاسم فيكون كلاماً إلا في النداء. انظر: الإيضاح العضدي 1: 9 وقد سبق الحديث عن هذه القضية وآراء النحاة فيها في الباب الأول.

(51) وإن كان العامل متصرفاً لم يجوز أن يفصل بينه وبين معموله بما ليس منه. قال المبرد: "وإنما يكره الفصل بين العامل والمعمول فيه بما ليس منه. نحو قولك: كانت زيداً الحمى تأخذ. فتنصب زيداً ب تأخذ، وتأخذ خبر كان، وتفصل بزيد بين اسم كان وخبرها وليس زيد لها باسم ولا خبر. فهذا الذي لا يجوز. أو يكون العامل غير متصرف فلا يجري مجرى الفعل" المقتضب 4: 156

(52) الكتاب 3: 110

(53) انظر: الأصول في النحو 1: 215 واللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن، ط: دار المعارف، مصر 1966م. ص 186-187 و تسليط العامل وأثره في الدرس النحوي، السيد أحمد علي محمد، ط 1: دار الثقافة العربية، القاهرة 1991م، ص 22

(54) الكتاب: 1: 73

(55) سورة الأعراف الآية 186

الشرط الجازمة،⁽⁵⁶⁾ ونصُّ سيبويه على ذلك يؤنس بأمرين اثنين، يؤنس بفكرة أن الأصل في المعمول أن يكون مفردًا، كما يؤنس بأن صاحب الكتاب ساهم عمليًا في إرساء أصل الأصول التي أقام عليه النحاة⁽⁵⁷⁾ - فيما بعد ما يُعرف بإعراب الجمل، وهو أن الإعراب أصل في المفرد والجمله فرع عليه في ذلك، وأصل الجمله ألا يكون لها موضع من الإعراب، وإذا كان لها موضع من الإعراب تقدّرت بالمفرد"⁽⁵⁸⁾

وبعد هذا الاستعراض الموجز لبعض أصول نظرية العامل، يجد القارئ أن نظرية العامل هيمنة على ذهنية النحاة منذ بدايات التصنيف بالنحو (سيبويه وأستاذه الخليل)⁽⁵⁹⁾ وهذه الذهنية هي التي بدأت تبحث منذ وقت مبكر عن معمول وقع جملة لا مفردا وتصريح بمحلها، ولعل المعنى بالبحث النحوي يجد النصّ الصريح على محلية الجملة، فإذا كان نص سيبويه على محلية الجملة غامضًا يحتاج إلى فضل نظر وتفسير، فإن التصريح بمحليتها عند لاحقه الفراء نصّ صريح، قال: " وقوله: (أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا) ⁽⁶⁰⁾ (كَمْ) في موضع رفع ب (يَهْدِ) كأنك قلت: أَوْلَمْ تَهْدِهِم القرون الهالكة. وفي قراءة عبدالله في سورة طه (أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ مَنْ أَهْلَكْنَا) وقد يكون (كَمْ) في موضع نصب ب أهلكنا وفيه تأويل الرفع فيكون بمنزلة قولك: سواء علي أزيداً ضربت أم عمراً، فترفع (سواء) بالتأويل. وتقول: قد تبين لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجمله مرفوعة في المعنى؛⁽⁶¹⁾ كأنك قلت: تبين لي ذاك". ⁽⁶²⁾ فالفراء في النص السابق استخدم (الجمله) استخداما اصطلاحيا،

(56) نصُّ سيبويه الذي علّق عليه د. محمد فلعل هو "وقد بلغنا أن بعض القراء قرأ: (من يضللي الله فلا هادي له ويذره في طغيانهم يعمهون) وذلك لأنه حمل الفعل على موضع الكلام لأن هذا الكلام في موضع يكون جواباً لأن أصل الجزاء الفعل وفيه تعمل حروف الجزاء ولكنهم قد يضعون في موضع الجزاء غيره" 3: 90-91

(57) انظر: الأصول في النحو 2: 62 وشرح الرضي على الكافية 2: 298، ورسالة في جمل الإعراب، ص 61، ومغني اللبيب، ص 427، والحلل في الكلام على الجمل، ص 37، وإعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 29-31، والجمل المختلف في إعرابها، ص 33.

(58) معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 88

(59) تعالت أصوات تطالب بالغاء نظرية العامل، من أمثال ابن المضاء القرطبي الذي صوّف كتابا في الرد على النحاة وتقويض نظرية العامل، والبحث في هذه النقطة ليس بصدد الانتصار لنظرية العامل، أو الانتصار عليها، ولكنه توصيف حيادي، يحاول التفسير فقط.

(60) الآية (أَوْلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَأَيَاتٍ أَفَلَا يَمَعُونَ) السجدة الآية 26

(61) إذا كان النص السابق للفراء يقبل التأويل بأحد تأويلين، فهذا النص واضح لا يقبل التأويل، لأنه ينص صراحة على أن محل الجملة رفع لأن محلها فاعل، والتمثيل يبين ذلك. (وتقول: قد تبين لي أقام زيد أم عمرو، فتكون الجمله مرفوعة في المعنى، كأنك قلت: تبين لي ذاك) ف (ذاك) التي وقعت الجملة موقعها هي فاعل، والجمله كذلك، وهذا على رأي من قال بوقوع الجملة فاعلا، لأن جملي المبتدأ والفاعل موضع خلاف بين النحاة.

(62) معاني القرآن 2: 333

ونصَّ على أن جملة (أقام زيد أم عمرو) في مرفوعة في المعنى؛ لأنها وقعت موقع الفاعل، ويدلُّ على ذلك تأويلها لها بمفرد وقع فاعلا، في قوله: تبين لي ذلك.

أما الدواعي الدلالية فتتمثل بالحرص على توضيح المعنى المراد بالتركيب اللغوي، وهذا الجانب الذي نسميه (المعنى الذي يخدم الإعراب)، إذا فالدواعي الصناعية والدواعي الدلالية أساسان يقف عليهما إعراب الجمل لدى النحاة، والحقيقة التي يدركها المعنى بالبحث النحوي عند العرب أن طريقي المعادلة في هذا البحث هما معنى التركيب، والضوابط الصناعية التي تنظم هذا التركيب، ولعل من الصواب أن هذين الطرفين وإن ظهرا متكاملين متساندين يستدعي أحدهما الآخر عند النحاة؛ لا يندر أن يظهر متعاندين تعانداً بفضي إلى ترجيح كفة هذا الطرف أو ذلك بين الفينة والأخرى.⁽⁶³⁾

2. معالم الاهتمام بإعراب الجملة

يجد القارئ في تفسير أبي حيان اهتماماً بالغاً في إعراب الجمل، فقلماً يترُ أبو حيان بعلاقة إسنادية ذؤن أن يُشير إلى أن هذه العلاقة جملة، وأن محلها من الإعراب كذا وكذا، أو أنها ليست بذات محل مع بيانه نوعها، وربما توقفت عند الجملة الواحدة وقفة مطولة يقلبها على كل وجه محتمل، ويستعرض فيها أقوال النحاة، فيثبت وجهها ويضعف آخر، ويقف عند الوجه الذي ضعفه، ليدلُّ على ضعفه، وهذا كله يبرز اهتمام الرجل بإعراب الجمل، ومن ذلك وقوفه عند قوله تعالى: (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)⁽⁶⁴⁾ قال: " أي: (منقادون) لما ذكر الجواب بالفعل الذي هو (نعبد) لأن العبادة متجددة دائماً ذكر هذه الجملة الاسمية المخبر عن المبتدأ فيها باسم الفاعل الدال على الثبوت؛ لأن الانقياد لا ينفكون عنه دائماً، وعنه تكون العبادة فيكون قوله: (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) أحد جملي الجواب، فأجابوه بشيئين: أحدهما الذي سأل عنه، والثاني مؤكداً لما أجابوا به، فيكون من باب الجواب المرئي على السؤال، وأجاز بعضهم أن تكون الجملة حالية من الضمير في نعبد، والأوَّل أبلغ، وهو أن تكون الجملة معطوفة على قوله (نعبد)، فيكون أحد شقي الجواب، وأجاز الرخصري أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة، أي: ومن حالنا أنا نحن له مسلمون مخلصون التوحيد أو مدعون، والذي ذكره النحويون أن جملة الاعتراض هي الجملة التي تفيد تقوية بين جزأي موصول وصلة نحو قوله:⁽⁶⁵⁾

ماداً - ولا عتب في المقدور - زمث؟ إمّا نخطيك بالنجح أم محسن وتضليل

(63) معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ص 84 و 85

(64) سورة البقرة الآية 133 وتامها (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهنا واحداً ونحن له مسلمون)

(65) البيت من البحر البسيط، لم يعلم قائله. انظر: الدرر اللوامع 1: 65 وفيه (أما يكفيك بالنجح)، وانظر: شرح التسهيل 1:

وقال: (66)

ذَاكَ الَّذِي - وَأَيْتِكَ - يَغْرِفُ مَالِكًا وَالْحَسْبُ يُدْفَعُ تُرْهَاتِ الْبَاطِلِ

أو بين جزأي إسناد نحو قوله: (67)

وَقَدْ أَدْرَكْتَنِي - وَالْحَوَادِثُ جَمَّةٌ - أَسِنَّةُ قَوْمٍ لَا ضِعَافَ وَلَا غُرْلَ

أو بين فعل شرط وجزائه أو بين قسم وجوابه أو بين منعت ونعته أو ما أشبه ذلك مما بينهما تلازم
ما وهذه الجملة التي هي قوله (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) ليست من هذا الباب؛ لأن قبلها كلامًا مستقلًا، وبعدها
كلام مستقل، وهو قوله (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ) لا يقال إن بين المشار إليه وبين الإخبار عنه تلازمًا (68) يصح
به أن تكون الجملة معترضة لأن ما قبلها من كلام بني يعقوب حكاه الله عنهم وما بعدها من كلام الله تعالى
أخبر عنهم بما أخبر تعالى والجملة الاعتراضية الواقعة بين متلازمين لا تكون إلا من الناطق بالمتلازمين يؤكد بما
ويقوي ما تضمن كلامه فتبين بهذا كله أن قوله (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) ليس جملة اعتراضية، وقال ابن عطية: (وَنَحْنُ
لَهُ مُسْلِمُونَ) ابتداء وخبر، أي: كذلك كنا، ونحن نكون، ويُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ، وَالْعَامِلُ (نَعْبُدُ)،
والتأويل الأول أمدح، انتهى كلامه، ويظهر منه أنه جعل الجملة معطوفة على جملة محذوفة، وهي قوله كذلك
كنا، ولا حاجة إلى تكلف هذا الإضمار، لأنه يصح عطفها على (نعبد إلهك) كما ذكرناه وقرنناه قبل، ومتى
أمكن حمل الكلام على غير إضمار مع صحة المعنى كان أولى من حمله الإضمار" (69) فأبو حيان في النص
السابق وقف عند جملة (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)، ونقل ثلاثة أقوال فيها: فهي جملة معطوفة على الجملة السابقة،
أو حالية، أو اعتراضية، والرأي الأخير عن الرّبخشري، وهنا توقف أبو حيان ليبين ماهية الجملة الاعتراضية
والغرض منها، ويستعرض أمثلة لاعتراضها بين متلازمين، ثم ذكر أن الحال وصاحبها ليسا من المتلازمين
كالموصول والصفة والمسند والمُسند إليه، ثم وقف عند ظاهر قول ابن عطية من أن الجملة معطوفة على جملة
محذوفة، فوصفه بالتكلف، لأن عطفها على جملة (نعبد إلهك) صحيح، ولذلك فلا حاجة إلى تكلف هذا
الإضمار.

(66) البيت من البحر الكامل لجرير، من مقطوعة يخاطب بها يحيى بن عقبة الطهوي والفرزدق، انظر: شرح ديوان جرير، ص
520 وروايته: (تعرف مالك والحق يدمع) وانظر: شرح شواهد المغني، ص 817 وحاشية الأمير على المغني 2: 52، والمجمع

1: 88، وشفاء العليل، ص 248، والخصائص 1: 336

(67) البيت من البحر الطويل، وهو لرجل من دارم، قيل: جوهرية بن زيد، وقيل: جوهرية بن بدر. انظر: شرح شواهد المغني،
ص 807، ولسان العرب مادة: هيم، وفشل، والمجمع 1: 248، والخصائص 1: 331-336

(68) في المتن (تلازم) ويبدو أنه تصحيف

(69) تفسير البحر المحيط لأبي حيان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط 1: دار الكتب العلمية - بيروت 1993 م 1:

ولعلَّ تفصيل أبي حَيَّانَ في إعراب الجمل في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)⁽⁷⁰⁾ يشي بمستوى اهتمامه في إعراب الجمل. قال: "والجملة من قوله (وَهُمْ كُفَّارًا) جملة حاليَّة، وواو الحال في مثل هذه الجملة إثباتها أفصح من حذفها... والجملة من قوله (عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ) خبر (إِنَّ) و(لَعْنَةُ اللَّهِ) مبتدأ، خبره (عليهم)، والجملة من قوله: (عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ) خبر عن (أولئك)، والأحسن أن يكون (لَعْنَةُ اللَّهِ) فاعلاً بالمجرور قبله لأنه قد اعتمد بكونه لذي خبر، فيرفع ما بعده على الفاعلية فتكون قد أخبرت عن (أولئك) بمفرد بخلاف الإعراب الأول فإنك أخبرت عنه بجمل"⁽⁷¹⁾ فقد قام أبو حَيَّانَ في النص السابق على قصره التَّسْبِيحِ بالتَّوَقُّفِ عند ثلاث جمل، هي: وهم كفار، وعليهم لعنة الله، وأولئك عليهم لعنة الله، ولم يفتِّه أن يقلِّب هذه الجمل على وجه آخر.

3. دواعي إعراب الجملة

ربَّما يكون من نافلة القول إن دواعي أبي حَيَّانَ لإعراب الجمل ليست مختلفة أبداً عن دواعي سابقيه من النحاة، وتتلخص بداعيين هما:

الأول منهما هو الدَّواعي العامليَّة المتمثلة بنظرية العامل ومتطلباتها كانت الدَّاعي الرئيس للقول بإعرابها، لذا كان أبو حَيَّانَ لا يتوقف عند مبتدأ إلا ويبيِّن خبره، ومن ذلك وقفته عند قوله تعالى (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)⁽⁷²⁾. قال: "و(أولئك) مبتدأ و(أصحاب) خبر عنه، والجملة خبر عن قوله (وَالَّذِينَ كَفَرُوا)، وجوزوا أن يكون (أولئك) بدلاً، وعطف بيان، فيكون (أصحاب النار) إذ ذاك خبراً عن (الذين كفروا)، وفي قوله (أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ) دلالة على اختصاص من كَفَرَ وَكَذَّبَ بِالنَّارِ، فَيُفْهِمُ أَنَّ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى هُمْ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ، وكان التقسيم يقتضي أن من اتبع الهدى لا خوف ولا

(70) سورة البقرة الآية 161

(71) تفسير البحر المحيط 1: 635 ولذلك نظائر كثيرة. فمن قبيل إشارته إلى جمل لها محل من الإعراب. انظر: 1: 159 و173 و174 و184 و204 و205 و213 و215 و214 و249 و257 و260 و271 و286 و300 و316 و324 و347 و348 و359 و372 و405 و417 و420 و439 و450 و456 و421 و472 و502 و552 و574 و607 و608 و625 و642 و655 و668 و669 و670 و671 و672 و673 و674 و675 و676 و677 و678 و679 و680 و681 و682 و683 و684 و685 و686 و687 و688 و689 و690 و691 و692 و693 و694 و695 و696 و697 و698 و699 و700 و701 و702 و703 و704 و705 و706 و707 و708 و709 و710 و711 و712 و713 و714 و715 و716 و717 و718 و719 و720 و721 و722 و723 و724 و725 و726 و727 و728 و729 و730 و731 و732 و733 و734 و735 و736 و737 و738 و739 و740 و741 و742 و743 و744 و745 و746 و747 و748 و749 و750 و751 و752 و753 و754 و755 و756 و757 و758 و759 و760 و761 و762 و763 و764 و765 و766 و767 و768 و769 و770 و771 و772 و773 و774 و775 و776 و777 و778 و779 و780 و781 و782 و783 و784 و785 و786 و787 و788 و789 و790 و791 و792 و793 و794 و795 و796 و797 و798 و799 و800 و801 و802 و803 و804 و805 و806 و807 و808 و809 و810 و811 و812 و813 و814 و815 و816 و817 و818 و819 و820 و821 و822 و823 و824 و825 و826 و827 و828 و829 و830 و831 و832 و833 و834 و835 و836 و837 و838 و839 و840 و841 و842 و843 و844 و845 و846 و847 و848 و849 و850 و851 و852 و853 و854 و855 و856 و857 و858 و859 و860 و861 و862 و863 و864 و865 و866 و867 و868 و869 و870 و871 و872 و873 و874 و875 و876 و877 و878 و879 و880 و881 و882 و883 و884 و885 و886 و887 و888 و889 و890 و891 و892 و893 و894 و895 و896 و897 و898 و899 و900 و901 و902 و903 و904 و905 و906 و907 و908 و909 و910 و911 و912 و913 و914 و915 و916 و917 و918 و919 و920 و921 و922 و923 و924 و925 و926 و927 و928 و929 و930 و931 و932 و933 و934 و935 و936 و937 و938 و939 و940 و941 و942 و943 و944 و945 و946 و947 و948 و949 و950 و951 و952 و953 و954 و955 و956 و957 و958 و959 و960 و961 و962 و963 و964 و965 و966 و967 و968 و969 و970 و971 و972 و973 و974 و975 و976 و977 و978 و979 و980 و981 و982 و983 و984 و985 و986 و987 و988 و989 و990 و991 و992 و993 و994 و995 و996 و997 و998 و999 و1000

(72) سورة البقرة الآية 39

حزن يلحقه، وهو صاحب الجنة، ومن كذبت يلحقه الخوف والخزن، وهو صاحب النار، فكأنه حذف من الجملة الأولى شيء أثبت نظيره في الجملة الثانية، ومن الثانية شيء أثبت نظيره في الجملة الأولى" (73) فأبو حيان جعل (أولئك) مبتدأ، و(أصحاب) خبر، والجملة خبر للمبتدأ الاسم الموصول (الذين)، وحينما أجاز أن يكون (أولئك) بدلاً من الاسم الموصول، و(أصحاب) خبراً للاسم الموصول، استغنى عن جملة الخبر، لأن العامل قد فُقد، ولأنه لم يبق جملة في قوله (أولئك أصحاب النار)

أما الداعي الآخر لإعراب الجمل فهو إقامة المعنى على وجه ما أو ترجيح وجه على آخر، ومن ذلك الوجوه التي عرض لها أبو حيان ونفاها في قوله تعالى: (ذهب الله بنورهم). قال: "وأجازوا أن يكون جواب لما محذوفاً لفهم المعنى... قال الزمخشري: وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس الدال عليه.. انتهى، وقوله لاستطالة الكلام غير مسلم؛ لأنه لم يستطيل الكلام، لأنه قدره (خمدت)، وأي استطالة في قوله: فلما أضاءت ما حوِّله خمدت...؟ وقوله (مع أمن الإلباس) وهذا أيضاً غير مسلم؛ وأي أمن إلباس (74) في هذا؟ ولا شيء يدل على المحذوف؛ بل الذي يقتضيه ترتيب الكلام وصحته ووضعه مواضعه أن يكون (ذهب الله بنورهم) هو الجواب، فإذا جعلت غيره الجواب مع قوة ترتب ذهاب الله بنورهم على الإضاءة، كان ذلك من باب اللغز، إذ تركت شيئاً يبادر إلى الفهم وأضمرت شيئاً يحتاج في تقديره إلى وحي يسفر عنه، إذ لا يدل على حذفه اللفظ مع وجود تركيب (ذهب الله بنورهم)، ولم يكتب الزمخشري بأن يجوز حذف هذا الجواب حتى ادَّعى أنَّ الحذف أولى، قال: وكان الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة مع الإعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوفد بما هو أبلغ للفظ في أداء المعنى كأنه قيل: فلما أضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين متحيرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح في إحياء النار.. انتهى، وهذا الذي ذكره نوع من الخطابة لا طائل تحتها؛ لأنه يمكن له ذلك لو لم يكن يلي قوله: فلما أضاءت ما حوِّله، قوله: ذهب الله بنورهم، وأما ما في كلامه بعد تقدير (خمدت) إلى آخره، فهو مما يُحِيلُ اللفظ ما لا يحتمله، ويُقدِّرُ تقاديرَ وجمالاً محذوفة لم يدل عليها الكلام، وذلك عادته... ولما جَوَّزوا حذف الجواب تكلموا في قوله تعالى: (ذهب الله بنورهم) (75) فخرَّجوا ذلك على وجهين: أحدهما أن يكون مستأنفاً جواب سؤال مقدر كأنه قيل: ما بالهم قد أشبهت حالهم هذا المستوفد؟ فقيل: ذهب الله بنورهم، والثاني أن يكون بدلاً من جملة التمثيل على سبيل البيان، قالهما الزمخشري، وكلا الوجهين مبنيان على أنَّ جواب لما محذوف، وقد اخترنا غيره، وأنه قوله تعالى (ذهب الله بنورهم)، والوجه الثاني من التخريجين اللذين تقدّم ذكرهما، وهو أن يكون قوله

(73) تفسير البحر المحيط 1: 324

(74) أي: الالتياس واللبس.

(75) سورة البقرة الآية 17 وتامها (مثلهم كمثل الذي استوفد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون)

(ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ) بدلاً من جملة التمثيل على سبيل البيان لا يظهر في صحته لأن جملة التمثيل هي قوله (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) فَجَعَلَهُ (ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ) بدلاً من هذه الجملة على سبيل البيان لا يصح لأنّ البديل لا يكون في الجمل إلا إن كانت الجملة فعلية تبديل من جملة فعلية، فقد ذكروا جواز ذلك، أمّا أن تبديل جملة فعلية من جملة اسمية فلا أعلم أحدًا أجاز ذلك⁽⁷⁶⁾ فأبو حَيَّان نقل عن الرَّحْمَشَرِيِّ قولين في جملة (ذهب الله بنورهم) الأول: على أنّها جملة استئنافية، وكأنّها جواب لسؤال مقدّر، والآخر: على أنّها بدل من جملة التمثيل، وعلى القولين جواب (لما) محذوف، والتقدير عنده: فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ خمدت، على أنّ أبا حَيَّان يردّ قولي الرَّحْمَشَرِيِّ بهذه الجملة، فلا هي استئنافية جواب لسؤال مقدّر، ولا هي بدل من جملة التمثيل، لأن جملة التمثيل اسمية، وهذه فعلية، والبديل في الجمل لا يكون إلا جملة فعلية تُبدل من جملة فعلية، ولا جواب (لما) محذوف لاستطالة الكلام، وإنما الجواب هو جملة (ذهب الله بنورهم)، فالرَّحْمَشَرِيُّ استنادًا إلى الجانب الدلالي والمعنى في التركيب جعل جملة الجواب محذوفة، فلما حذفت جملة الجواب، وكان أمامه جملة فعلية وقعت ظاهرًا في موقع الجواب، كان لا بدّ من أن يجد لها مستمى يتفق وموقعها، فكانت الجملة عنده استئنافية جوابًا لسؤال مقدّر، أو بدلاً من جملة التمثيل،⁽⁷⁷⁾ على أنّ الجانب الدلالي الذي اتّكأ عليه الرَّحْمَشَرِيُّ، اتّكأ عليه أبو حَيَّان في ردّ قول الرَّحْمَشَرِيِّ، فرأى أن المعنى يستقيم أكثر بجعل (ذهب الله بنورهم) جوابًا لـ (لما)، إذ ما من دليل على الحذف.

4. أثر الصنّاعة النحوية في توجيه إعراب الجمل

يظهر أثر الصنّاعة في إعراب الجمل لدى أبي حَيَّان من خلال عدة إجراءات تتمثّل في: تعدد الأوجه، وتقدير المحذوف، والترجيح الصناعي، واقتضاء العامل، والبحث عن الرابط، وهذه الإجراءات كلّها من آثار تمسك النحاة بنظرية العامل. وقد تكون هذه الإجراءات متلازمة، ويقتضي بعضها بعضًا، غير أنّ بيانها يحتاج إلى إفرادها كلًّا على حدة، والفصل فيما بينها نظري يتطلّب واقع الدّراسة.

(76) تفسير البحر المحيط 1: 213-214

(77) الحقيقة أنّ أبا حيان أورد قول الرَّحْمَشَرِيِّ مجتزأ، وأنّ للرَّحْمَشَرِيِّ في جواب (لما) قولين: الأول على أنه مذكور، وهو (ذهب الله بنورهم) والآخر محذوف تقديره: خمدت، فإذا كان الجواب محذوفًا، ففي جملة (ذهب الله بنورهم) وجهان. قال الرَّحْمَشَرِيُّ: "فإن قلت أين جواب (لما)؟ قلت: فيه وجهان أحدهما أن جوابه (ذهب الله بنورهم)، والثاني أنه محذوف كما حذف في قوله (فلما ذهبوا به) يوسف 15، وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس للدال عليه وكان الحذف أولى من الإنبات...". الكشف 1: 110

4.1. تعدد الأوجه

يظهر أثر الصنعة في إعراب الجمل لدى أبي حيان من خلال تعدد الوجوه الإعرابية، فلو جاز أن تكون الجملة على غير وجه من حيث النحو، فهل سيستوي المعنى بين هذا الوجه وذاك؟ على أن أبا حيان لم يتطرق إلى المعنى المختلف عند عرضه للأوجه الجائزة، وهذا كله يوحي بأن تعدد الأوجه الإعرابية أثر من آثار الصنعة النحوية، وقد ساعد على هذا الأمر غياب العلامة الإعرابية، لأن إعراب الجمل إعراب محلي، فالجملة قد تقع عند أبي حيان خيراً، وقد تقع حالاً، وقد تكون حالاً من الفاعل، وقد تكون حالاً من المفعول، فالاحتمالات متعددة، دون أن يتطرق أبو حيان إلى الفرق دلاليًا بين هذا الوجه وذاك، كما في النص التالي. قال: "(يَعْرِفُونَهُ)" (78) جملة في موضع الخبر عن المبتدأ الذي هو (الذين آتيناهم)، وجوز أن يكون الذين مجرورًا على أنه صفة للظالمين، أو على أنه بدل من الظالمين، أو على أنه بدل من (الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) في الآية التي قبلها، ومرفوعًا على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هم الذين، ومنصوبًا على إضمار (أعني)، وعلى هذه الأعراب يكون قوله (يَعْرِفُونَهُ) جملة في موضع الحال، إمّا من المفعول الأول، في (آتيناهم) أو من الثاني الذي هو (الكتاب)؛ لأن في (يَعْرِفُونَهُ) ضميرين يعودان عليهما، والظاهر هو الإعراب الأول لاستقلال الكلام جملة منعقدة من مبتدأ وخبر، ولظاهر انتهاء الكلام عند قوله: (إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ)، والضمير المنصوب في (يعرفونه)، عائد على النبي صلى الله عليه وسلم" (79) فجملة (يعرفونه) في موضع خبر، إذا كان (الذين آتيناهم) مبتدأ، أمّا إذا كان الاسم الموصول بدلًا أو صفة أو مفعولًا لفعل محذوف، تقديره: أعني، فالجملة في موضع الحال، وصاحب هذه الحال التي وقعت جملة إمّا المفعول الأول في (آتيناهم)، وإمّا المفعول الثاني (الكتاب)، إذا نحن أمام أوجه مختلف بعضها عن بعض محليًا، فإذا كان الأمر كذلك، ألا يختلف المعنى إذا كانت جملة (يعرفونه) خبرًا وكانت عمدة في الكلام، أو كانت فضلًا وقيدًا لما وقعت حالًا؟ وإذا كانت حالًا من المفعول الأول (الهاء في آتيناهم) وقيدًا له؟ وإذا كانت حالًا من (الكتاب) وقيدًا له؟ غير أن أبا حيان لم يتطرق إلى هذه الأوجه من حيث المعنى مما يدل على أن هذا الاهتمام لا يعدو أن يكون صنعة، ومثل هذا كثير لدى أبي حيان.

4.2. تقدير المحذوف

تقدير المحذوف وجه من وجوه الصنعة النحوية في النحو، وأبو حيان قدّر محذوفًا في غير موضع، وهذا التقدير ما كان إلا للتوفيق بين أسس نظرية العامل والنص، ومن الجمل التي قدّرها أبو حيان محذوفة،

(78) سورة البقرة الآية 146 وتامها (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)

(79) تفسير البحر المحيط 1: 608 ولذلك نظائر. انظر 1: 159 و173 و174 و417 و421 و306 و317 و376

الجملة المعطوف عليها، ومن ذلك قوله: "قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ"⁽⁸⁰⁾ بل لعطف هذه الجملة على الجملة محذوفة التقدير: قال: ما لبثت هذه المدة، بل لبثت مائة عام"⁽⁸¹⁾ ف (بل) تفيد الإضراب، وليكون الإضراب منسجماً مع ما قبله قدّر أبو حيان جملة محذوفة عطف عليها (بل لبثت مئة عام).

4.3. الترجيح الصناعي

قد يظنّ المرء بدايةً أنّ الترجيح الصناعي وتعدد الأوجه شيء واحد، غير أن واقع النصوص يبين أنّ بينهما تشابهاً كثيراً، قد يقع بينهما تلازم أحياناً، فإذا كان هناك ترجيح صناعي لزم أن يكون هناك أوجه عدة، ولا يلزم العكس، فقد يقع الكلام على أوجه دون أن يكون بينها راجح ومرجوح، وتكون الأوجه مقبولة على السواء.

وأبو حيان عرض لوجوه إعرابية في كثير من الآيات، رجح وجهاً على آخر، وردّ بعض الوجوه الإعرابية استناداً إلى العامل ومقتضياته.. ومن ذلك نفيه أن تكون الجملة المصدرية ب (لن) حالاً، لأنّ (لن) تفيد نفي المستقبل، لذا فهي لا تدخل على الحال. قال: "وَلَنْ تَفْعَلُوا"⁽⁸²⁾ جملة اعتراض، فلا موضع لها من الإعراب، وفيها من تأكيد المعنى ما لا يخفى؛ لأنه لما قال: فإن لم تفعلوا، وكان معناه النفي في المستقبل مخرجاً ذلك مخرج الممكن، أخبر أن ذلك لا يقع، وهو إخبار صدق، فكان في ذلك تأكيد أنهم لا يعارضونه، واقتزان الفعل ب (لن) ميمر جملة الاعتراض من جملة الحال؛ لأن جملة الحال لا تدخل عليها (لن)، وكان النفي ب(لن) في هذه الجملة دون (لا)، وإن كانتا أختين في نفي المستقبل، لأن في (لن) توكيداً وتشديداً، تقول لصاحبك: لا أقيم غداً، فإن أنكر عليك قلت: لن أقيم غداً"⁽⁸³⁾ فجملة (لن تفعلوا) جملة اعتراضية لا محل لها من الإعراب، لأنها مصدرية ب (لن)، وتصديرها ب(لن) ميمر لها من الجملة الحالية.

4.4. البحث عن العامل

ما يظهر فيه البحث عن العامل عرض أبو حيان لأقوال النحاة في (ما التعجبية) في النص التالي، إذ قال: "فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ"⁽⁸⁴⁾ اختلف في (ما) فالأظهر أنها تعجبية، وهو قول الجمهور من المفسرين، وقد جاء (فُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ)⁽⁸⁵⁾ (أَسْمِعْ يَهُودَ وَأَنصُرْ)⁽⁸⁶⁾ وأجمع النحويون على أن ما التعجبية في

(80) سورة البقرة الآية 259

(81) تفسير البحر المحيط 2: 303 ولذلك نظيران. انظر: 1: 607 و2: 25

(82) سورة البقرة الآية 24 وتامها (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)

(83) تفسير البحر المحيط 1: 249 ولذلك نظائر. انظر: 1: 286 و607 و608 و2: 25

(84) سورة البقرة الآية 175

(85) سورة عبس الآية 17

(86) سورة مريم الآية 38

موضع رفع بالابتداء، واختلفوا أهي نكرة تامة، والفعل بعدها في موضع الخبر؟ أو استفهامية صحبها معنى التعجب والفعل بعدها في موضع الخبر؟ أو موصولة والفعل بعدها صلة؟ والخبر محذوف أو موصوفة والفعل بعدها صفة؟ والخبر محذوف⁽⁸⁷⁾ فالنص السابق الذي جمع فيه أبو حيان الأقوال في (ما) يضع القارئ أمام احتمالات مختلفة لإعراب الجملة تبعاً لاختلاف القول في إعراب (ما)، فجملة (أصبرهم) جملة فعلية في محل رفع خبر إذا كانت (ما) تعجبية أو استفهامية صحبها معنى التعجب، والجملة صلة إذا كانت (ما) موصولة والخبر محذوف، والجملة صفة إذا كانت (ما) موصوفة والخبر محذوف.

وأبو حيان فيما أجاز من أوجه في الجملة السابقة أجازها بناءً على اختلاف العامل، ومثل ذلك قوله في جملة (ينفعهم). قال: "(وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ)"⁽⁸⁸⁾ ... والظاهر أن (وَلَا يَنْفَعُهُمْ) معطوف على يَضُرُّهُمْ وكلا الفعلين صلة ل(ما) فلا يكون لها موضع من الإعراب، وجوز بعضهم أن يكون (لا ينفعهم) على إضمار هو، أي وهو لا ينفعهم فيكون في موضع رفع وتكون الواو للحال فتكون جملة حالية وهذا ضعيف⁽⁸⁹⁾ فجملة (ينفعهم) جملة معطوفة على جملة الصلة (يضرهم) بالواو، وجوز بعضهم أن تكون خبرية لمبتدأ محذوف تقديره: هو، وقد ضَعَفَ أبو حيان هذا الوجه؛ لأن العامل في هذه الجملة محذوف بناءً على هذا الوجه.

ومن ترجيحات أبي حيان الصناعية، ترجيحه أن تكون الجملة في قوله تعالى (إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ)⁽⁹⁰⁾ جواب قسم على أن تكون جواب شرط. قال: "(إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ) قد ذكرنا أن هذه الجملة هي جواب القسم المحذوف الذي أذنت بتقديره اللام في (لن)، ودل على جواب الشرط، لا يقال: إنه يكون جواباً لهما، لامتناع ذلك لفظاً ومعنى، أما المعنى فالأن الاقتضاء مختلف، فاقضاء القسم على أنه لا عمل له فيه؛ لأن القسم إنما جيء به توكيداً للجملة المقسم عليها، وما جاء على سبيل التوكيد لا يناسب أن يكون عاملاً، واقتضاء الشرط على أنه عامل فيه، فتكون الجملة في موضع جزم، وعمل الشرط لقوة طلبه له، وأما اللفظ فإن هذه الجملة إذا كانت جواب قسم لم يحتج إلى مزيد رابط، وإذا كانت جواب شرط احتاجت لمزيد رابط، وهو الفاء، ولا يجوز أن تكون خالية من الفاء موجودة فيها الفاء، فلذلك امتنع أن يقال: إن الجملة جواب للقسم والشرط معاً"⁽⁹¹⁾ فأبو حيان في نفيه أن تكون الجملة جواباً للشرط والقسم معاً يمنع

(87) تفسير البحر المحيط 1: 668 ولذلك نظائر. انظر: 1: 204 و 608 و 2: 101 و 309

(88) سورة البقرة الآية 102

(89) تفسير البحر المحيط 1: 502

(90) سورة البقرة الآية 145 وتمامها (وَلَمَّا أَتَيْتِ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبَلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبَلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ

بِتَابِعٍ قِبَلَةٍ بَعْضٍ وَلَمَّا تَبِعْتِ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ)

(91) تفسير البحر المحيط 1: 607-608

ذلك من جهتي اللفظ والمعنى، فأما الامتناع من حيث المعنى فلاختلاف الاقتضاء، فاقضاء القسم على أنه لا عمل له فيها، واقتضاء الشرط على أنه عامل فيها، وبالتالي لا يمكن أن تكون الجملة ذات محل من حيث الشرط، وليست بذات محل بالنسبة إلى القسم وهي جواب في الوقت نفسه، وهي بالتالي إما جواب للقسم وإما جواب للشرط، وأما امتناعها من حيث اللفظ فلأن جملة جواب القسم لا تقتضي الربط بالفاء، وجواب الشرط يقتضي الربط بالفاء، ويستحيل أن تكون الفاء موجودة وغير موجودة في آن، ومن هنا يقرر امتناع كون الجملة جوابا للشرط والقسم معاً.

على أن أبا حيان في كل ما قدّمه لم يتجاوز الصناعة النحوية، وفلسفة الصناعة، وكأنه يريد أن يقول: لا يمكن للشيء أن يكون ولا يكون في آن واحد، ولا يجوز أن تكون الجملة معمولة لعاملين مختلفين.

4.5. البحث عن الرابط

يتضح أثر الصناعة لدى أبي حيان في إعرابه الجمل في بحثه عن الرابط وتقديره إن حذف، وتبعاً لتقدير الرابط يكون توجيه الإعراب للجملة.

ومن ذلك تقديره للرابط المحذوف في جملة الصفة. قال: "بل هم مجمعون على أن الجملة صفة ليوم، ويلزم من ذلك حذف الرابط أيضاً من الجمل المعطوفة على (لا تجزي) (92) أي: ولا يقبل منها شفاعاً فيه، ولا يؤخذ منها عدلٌ فيه، ولا هم يُنصرون فيه، وعلى ذلك التخريج لا يحتاج إلى إضمار هذه الروابط" (93) فأبو حيان في النص السابق قدر الرابط المحذوف في جملة الصفة، وفي الجمل المعطوفة عليها، وهذا كله ضربٌ من الصناعة، لتكون الجملة صفة.

ومن ذلك رفضه عود الضمير في جملة جواب الشرط إلى غير اسم الشرط. كما ورد لدى بعض العربيين. وبناءً عليه رفض إعراب أغلب التركيب. قال: "(وما تفعلوا من خيرٍ يغلقه الله) (94) هذه جملة شرطية... وقد خبط بعض العربيين فقال: إن (من خير) متعلق بـ تفعلوا، وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف تقديره: وما تفعلوه فعلاً من خير، (يعلمه الله) جزم بجواب الشرط، والهاء في (يعلمه الله) يعود إلى خير، انتهى قوله. ولولا أنه مسطر في التفسير لما حكيت، وجهة التخييب فيه أنه زعم أن من خير متعلق بـ تفعلوا، ثم قال: وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر، فإذا كان كذلك كان العامل فيه محذوفاً، فيناقض هذا القول كون (من) يتعلق بـ تفعلوا؛ لأن (من) حيث تعلقت بـ (تفعلوا) كان العامل غير محذوف، وقوله: والهاء

(92) سورة البقرة الآية 48 وتامها (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعاً ولا يؤخذ منها عدلٌ ولا هم ينصرون)

(93) تفسير البحر المحيط 1: 348 ولذلك نظير. انظر: 1: 421

(94) سورة البقرة الآية 197 وتامها (ولئن أتيت الذين أوثقوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعضي ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين)

تعود إلى (خير) خطأ فاحش؛ لأنّ الجملة جواب جملة شرطية بالاسم، فالهاء عائدة على الاسم أعني اسم الشرط، وإذا جعلتها عائدة على الخير عري الجواب عن ضمير يعود على اسم الشرط، وذلك لا يجوز، لو قلت: مَنْ يَأْتِيَنِي بِخَيْرٍ خَالِدٌ، ولا يقدر ضميرًا يعود على اسم الشرط لم يجز، بخلاف الشرط إذا كان بالحرف، فإنه يجوز خلق الجملة من الضمير، نحو: إِنْ تَأْتِيَنِي بِخَيْرٍ خَالِدٌ⁽⁹⁵⁾ فخلاصة الإعراب الذي أورده أبو حَيَّانَ لبعض المعربين: أن (من خير) جار ومجرور متعلقان ب (تفعلوا)، وأنهما في محل نصب صفة لمصدر محذوف، و(يعلمه) مجزوم لأنّه جواب الشرط، والهاء في (يعلمه) تعود إلى (خير)، غير أنّ أبا حَيَّانَ وقف عند عود الضمير، وخطأه، ويبيّن أن الضمير يجب أن يعود إلى اسم الشرط، ليستقيم أن يكون الجواب له، وفقدان الرابط بين الجواب والاسم يمنع كون الجملة جوابا له.

ويبدو أن الذي ذكره أبو حَيَّانَ منطقيّ جدًّا، وتوجيه الصنّاعة، أما من حيث المعنى فالمقصود باسم الشرط هو فعل الخير، غير أنّ الصنّاعة النحوية تحتم أن يعود الضمير من جملة الجواب إلى اسم الشرط.

5. وسائل ترجيح المعنى في التوجيه الإعرابي

كان لترجيح المعنى لدى أبي حَيَّانَ وسائل.. نجملها فيما يلي: تحليل العوامل، وتجريد العوامل، وترجيح معنى.

5.1. تحليل العوامل

غالبًا ما لجأ أبو حَيَّانَ في غير موقف إعرابي إلى تحليل العوامل لردّ وجهٍ وترجيح آخر، ورثًا توج ذلك بتوجيه المعنى إلى هذا الإعراب أو ذلك، ومن ذلك رده أن يكون الاسم الموصول فيه معنى الشرط في النص التالي. قال: " وعطف (فما ربحت) بالفاء يدل على تعقب نفي الربح للشراء، وأنه بنفس ما وقع الشراء تحقق عدم الربح، وزعم بعض الناس أن الفاء في قوله: (فَمَا رَاحَتْ بِتِجَارَتِهِمْ)⁽⁹⁶⁾ دخلت لما في الكلام من معنى الجزاء، والتقدير: إِنْ اشْتَرَوْا⁽⁹⁷⁾ والذين إذا كان في صلة فعل، كان في معنى الشرط، ومثله (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَهْوَالَهُمْ) وقع الجواب بالفاء في قوله (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ)⁽⁹⁸⁾ وكذلك: الذي يدخل الدار فله درهم، انتهى.

(95) تفسير البحر المحيط 2: 101

(96) سورة البقرة الآية 16 وتمامها (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَيْئَةِ فَمَا رَاحَتْ بِتِجَارَتِهِمْ وَمَا كَانُوا هَيِّئِينَ)

(97) وردت في النص (والتقديران اشتروا)، ولعلّه تصحيف، فالمعنى يستقيم أكثر على (والتقدير: إِنْ اشْتَرَوْا)، على أنني قابلت طبعتين للبحر المحيط، والتصحيف. كما أظن. نفسه، فرثًا لا يكون تصحيحًا، لكن النص لم يستقم عندي إلا كما أثبتته.

انظر: تفسير البحر المحيط لأبي حيان، بعناية صدقي محمد جميل، ط: دار الفكر - بيروت 2005م 1: 118 وتفسير

البحر المحيط لأبي حيان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1: دار الكتب العلميّة - بيروت 1993م 1: 205

(98) سورة البقرة الآية 274 وتمامها (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَهْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)

وهذا خطأ؛ لأنَّ (الذين) ليس مبتدأً، فيُشَبَّه بالشرط الذي يكون مبتدأً، فتدخل الفاء في خبره، كما تدخل في جواب الشرط، وأما (الذين) خبر عن أولئك، وقوله: (فما رحمت) ليس بجزء، فتدخله الفاء، وإنما هي جملة فعلية معطوفة على صلة (الذين)، فهي صلة؛ لأنَّ المعطوف على الصلة صلة، وقوله: وقع الجواب بالفاء في قوله (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ) خطأ، لأنَّه ليس بجوابٍ، إنما الجملة خبر المبتدأ الذي هو (الذين ينفقون)،⁽⁹⁹⁾ ولا يجوز⁽¹⁰⁰⁾ أن يكون (أولئك) مبتدأً، و(الذين اشتروا) مبتدأً، و(فما رحمت تجارتهم) خبر عن الذين، والذين وخبره خبر عن أولئك؛ لعدم الرابط في هذه الجملة الواقعة خبراً لأولئك؛ ولتحقق مضي الصلة، وإذا كانت الصلة ماضية معنى لم تدخل الفاء في خبر موصولها المبتدأ، ولا يجوز أن يكون أولئك مبتدأً، والذين بدل منه، وفما رحمت خبر؛ لأن الخبر إنما تدخله الفاء لعموم الموصول، ولإبدال الذين من أولئك صار الذين مخصوصاً، لأنه بدل من مخصوص وخبر المخصوص لا تدخله الفاء، ولأن معنى الآية ليس إلا على كون (أولئك) مبتدأً، و(الذين) خبراً عنه⁽¹⁰¹⁾ فأبو حيانٍ حلَّ العوامل التي تسلَّطت على جملة (فما رحمت تجارتهم)، لينفي أن تكون جواباً، وأن تكون الفاء رابطة له، من قبل أن (أولئك) مبتدأً، ولا يستقيم أن تكون (الذين) مبتدأً تانيماً، و(فما رحمت تجارتهم) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر خبرٌ لأولئك، لأنَّ الجملة لا تحتوي على رابط يربطها بالمبتدأ، ولا يستقيم أن يكون الذين بدلاً من أولئك، والجملة خبر أولئك... إلخ، ثم تابع أبو حيانٍ في نفي تسلَّط العوامل على هذه الجملة؛ ليرجع ثمايهاً ما أثبتته بدايةً أن معنى الآية لا يكون إلا على أن (أولئك) مبتدأً، و(الذين) خبره، وبهذا يصل إلى ما قدَّم بدايةً أن الجملة معطوفةٌ بالفاء.

ومن ذلك دفاع أبي حيانٍ عن وجه الحال في قوله تعالى (يُحَادِثُونَ اللَّهَ) بعد أن رده أبو البقاء. قال أبو حيانٍ: "وقراءة الجمهور: (يُحَادِثُونَ اللَّهَ)، مضارع (خادع). وقرأ عبد الله وأبو حنيفة: (يُحَادِثُونَ اللَّهَ) مضارع (خادع) المجزئ، ويحتمل قوله: (يُحَادِثُونَ اللَّهَ)⁽¹⁰²⁾ أن يكون مستأنفاً، كأنَّ قائلاً يقول: لم يتظاهروا بالإيمان وليسوا بمؤمنين في الحقيقة؟ فقيل: يُحَادِثُونَ، ويُحتمل أن يكون بدلاً من قوله: يقول آمناً، ويكون ذلك بياناً، لأن قولهم: آمناً، وليسوا بمؤمنين في الحقيقة مخادعة، فيكون بدلاً من فعل، لأنَّه في معناه، وعلى كلا الوجهين لا موضع للجملة من الإعراب. ويُحتمل أن تكون الجملة في موضع الحال، وذو الحال الضمير المستكن في (يقول)،⁽¹⁰³⁾ أي: ومن الناس من يقول: آمناً، مخادعين الله والذين آمنوا. وجوز أبو البقاء أن

(99) في المتن (خبر المبتدأ الذي هو (ينفقون)) وهذا تصحيف، فالفعل ليس مبتدأً، وإنما المبتدأ الموصول (الذين) الذي وقع (ينفقون) صلة له. والصواب كما يبدو لي ما أثبتته في المتن. والله أعلم.

(100) في المتن (ولا يجوز) وهذا تصحيف طباعي.

(101) تفسير البحر المحيط 1: 205

(102) سورة البقرة الآية 9 وتامها (يُحَادِثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُحَادِثُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)

(103) سورة البقرة الآية 8 وتامها (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)

يكون حالاً، والعامل فيها اسم الفاعل الذي هو بـ مؤمنين، وذو الحال الضمير المستكن في اسم الفاعل، وهذا إعراب خطأ، وذلك أن (ما) دخلت على الجملة فنقمت نسبة الإيمان إليهم فإذا قيدت تلك النسبة بحال تسلط التقى على تلك الحال، وهو القيد فنفته، ولذلك طريقتان في لسان العرب، أحدهما: وهو الأكثر أن ينتفي ذلك القيد فقط؛ ويكون إذ ذاك قد ثبت العامل في ذلك القيد، فإذا قلت: ما زيدٌ أقبل ضاحكاً، فمفهومه نفي الضحك، ويكون قد أقبل غير ضاحك، وليس معنى الآية على هذا، إذ لا ينتفي عنهم الخداع فقط ويثبت لهم الإيمان بغير خداع، بل المعنى نفي الإيمان عنهم مطلقاً، والطريق الثاني: وهو الأقل أن ينتفي القيد وينتفي العامل فيه، فكأنه قال في المثال السابق: لم يقبل زيد ولم يضحك، أي: لم يكن منه إقبال ولا ضحك، وليس معنى الآية على هذا، إذ ليس المراد نفي الإيمان عنهم ونفي الخداع، والعجب من أبي البقاء كيف تنبّه لشيء من هذا؟ فمنع أن يكون (يخادعون) في موضع الصفة، فقال: ولا يجوز أن يكون في موضع جر على الصفة لـ مؤمنين؛ لأن ذلك يوجب نفي خداعهم، والمعنى على إثبات الخداع، انتهى كلامه، فأجاز ذلك في الحال، ولم يجر ذلك في الصفة، وهما سواء، ولا فرق بين الحال والصفة في ذلك، بل كل منهما قيد يتسلط التقى عليه، والله تعالى هو العالم الذي لا يخفى عليه شيء" (104)

5.2. تجريد العوامل

ذهب أبو حيان في توجيه إعرابه للجمل أحياناً إلى تجريد الجملة عن العوامل، فينحو بها نحواً معيناً يخدم له المعنى، لأنّ هذا التجريد يكسبها استقلالية، ويجعلها كلاماً تاماً، فيصير لها دلالة زائدة، ومن ذلك النص التالي. قال: " (وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ) (105) والأولى أن تكون هذه الجملة مستأنفةً كما اخترنا في قوله: (كُلَّمَا رُزِقُوا) لأنّ جعلها استئنافية يكون في ذلك اعتناء بالجملة، إذ سيقت كلاماً تاماً لا يحتاج إلى ارتباط صناعي، ومن جعلها صفة فقد سلّك بها مسلك غير ما هو أصلٌ للحمل، وارتفاع (أزواج) على الابتداء، وكونه لم يشرك في العامل في (جنات)، يدلّ على ما قلناه من الاستئناف أيضاً، وخبر (أزواج) في المجرور الذي هو لهم، و(فيها) متعلّق بالعامل في (لهم) الذي هو خبر" (106) فأبو حيان جرد الجملة عن العوامل السابقة في النص لتكون كلاماً تاماً، ثم جعلها استئنافية، وحجته في ذلك أن جعلها استئنافية اعتناء بالجملة.

(104) تفسير البحر المحيط 1: 184 ولذلك نظائر. انظر: 1: 184 و 271 و 316 و 574 و 2: 152 و 324 و 347

(105) سورة البقرة الآية 25 وتامها (وبتتر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأثوا به ههنا كما وهم فيها خالدون)

(106) تفسير البحر المحيط 1: 260

5.3. ترجيح معنى

غالبًا ما يبدو ترجيح المعنى أسًا من أسس إعراب الجمل لدى أبي حيان، فقد يردّ وجهًا ويرجح آخر استنادًا إلى المعنى، ومن ذلك دفاعه عن وجه الحال في قوله تعالى (بَغِضْتُمْ لِبَعْضِ عَدُوِّ) (107) بعد أن فرّ منه مكّي بن أبي طالب، لأنه تحيّل أنّه يلزم من القيد في الأمر أن يكون مأمورًا به أو كالمأمور. قال أبو حيان: "وهذه الجملة في موضع الحال، أي: اهبطوا متعادين، والعامل فيها اهبطوا، فصاحب الحال الضمير في اهبطوا، ولم يحتج إلى الواو لإغناء الرابط عنها... وأجاز مكّي بن أبي طالب أن تكون الجملة مستأنفة، إخبارًا من الله تعالى بأن بعضهم لبعض عدوّ، فلا يكون في موضع الحال، وكأنه فرّ من الحال، لأنه تحيّل أنه يلزم من القيد في الأمر أن يكون مأمورًا به أو كالمأمور، ألا ترى أنك إذا قلت: قم ضاحكًا، كان المعنى الأمر بإيقاع القيام مصحوبًا بالحال، فيكون مأمورًا بها أو كالمأمور؛ لأنك لم تسوّغ له القيام إلا في حال الضحك، وما يتوصل إلى فعل المأمور إلا به مأمور، والله تعالى لا يأمر بالعداوة، ولا يلزم ما يتخيّل من ذلك، لأن الفعل إذا كان مأمورًا به من يسند إليه في حال من أحواله لم تكن تلك الحال مأمورًا بها؛ لأن النسبة الحالّيّة هي لنسبة تقييدية، لا نسبة إسنادية، فلو كانت مأمورًا بها إذا كان العامل فيها أمرًا فلا يسوّغ ذلك هنا؛ لأنّ الفعل المأمور به إذا كان لا يقع في الوجود إلا بذلك القيد ولا يمكن خلافه لم يكن ذلك القيد مأمورًا به؛ لأنه ليس داخلًا في حيز التكليف، وهذه الحال من هذا النوع، قل يلزم أن يكون الله أمر بها، وهذه الحال من الأحوال اللازمة" (108) فأبو حيان في النص السابق بيّن أن الجملة حالّيّة، وأنّ صاحب الحال هو الضمير المتصل بالفعل (اهبطوا)، وأنّ العامل في الحال هو الفعل، أمّا مكّي بن أبي طالب فجعل الجملة استئنافية فإرًا من أن يكون الأمر واقعًا على القيد (الحال)، فيلزم من ذلك أن الله يأمرهم بالعداوة، على أن أبا حيان بيّن أن المعنى ليس على إيقاع الفعل مصحوبًا بالحال، فيكون مأمورًا بها أو كالمأمور، لأن النسبة الحالّيّة نسبة تقييدية لا نسبة إسنادية.

ومن ذلك قول أبي حيان بوجهين للجملة وإسهابه في بيان المعنى في أحد الوجهين، فكأنه يرححه على الآخر مستندًا إلى المعنى. قال أبو حيان: " (وإِذَا لُقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا)... ويحتمل أن تكون هذه الجملة مستأنفة فنبئة عن نوع من قبائح اليهود، الذين كانوا في زمان رسول الله . صلى الله عليه وسلم . وكاشفة عما أكتوه من النفاق، ويحتمل أن تكون جملة حالّيّة معطوفة على قوله: (وَقَدْ كَانَ قَرِيْبًا مِّنْهُمْ) الآية، أي: كيف يطمع في إيمانهم؟ وقد كان من أسلافهم من يحرف كلام الله، وهؤلاء سالكو طريقتهم، وهم في

(107) سورة البقرة الآية 36 وتامها (فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَاخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ)

(108) تفسير البحر المحيط 1: 316 ولذلك نظائر. انظر: 1: 215 و 213 و 372 و 439 و 456 و 642 و 2: 149 و 150

أنفسهم منافقون يُظهرون موافقتكم إذا لقوكم، وأنهم منكم، وهم في الباطن كفار، فمن جمع بين هاتين الحالتين، من اقتدائهم بأسلافهم الضلال، ومنافقتهم للمؤمنين، لا يُطمع في إيمانهم." (109) فأبو حيان عرض في النص السابق للجملة وجهين: أحدهما مستأنفة، والآخر معطوفة على جملة حالية، ولم يظهر له ترجيح صريح في النص لأحد الوجهين على الآخر، غير أن اهتمامه الزائد نسبيًا في بيان المعنى في الوجه الثاني يُشعر القارئ بأنه الراجح عنده.

6. النتائج

عرض هذا البحث لمعلم اهتمام النحاة بإعراب الجمل، وأثر الإعراب في المعنى، وتوصل البحث إلى أن الفراء أول من استخدم مصطلح الجملة ونص على محلية الجملة - خلافاً لما هو سائد من أن المبرد هو أول من استخدم مصطلح الجملة - وكان النموذج الذي أجرى الباحث عليه الدراسة أبا حيان الأندلسي في تفسيره البحر المحيط، واقتصر في تفسيره على سورة البقرة التي شغلت مجلداً ونصف المجلد الثاني، أي قرابة ألف صفحة، ووقف على أمثلة كثيرة تثبت اهتمام النحاة بهذا الجانب من النحو، وإعراب الجمل من الأهمية بما كان أنه قد يتوقف عليه فهم الآية الكريمة، وقد يختلف فهم القارئ لها باختلاف إعراب الجمل فيها، وقد تعدد الأوجه الإعرابية في الآية الواحدة ويتعدد المعنى بتعدد الأوجه.

ووقف البحث على دواعي اهتمامهم بإعراب الجمل، وخلص إلى أنها داوعٍ صناعية تطلبت أصول نظرية العامل، ودواعٍ دلالية تطلبت استقامة المعنى.

وقد تجلّى أثر الصناعة النحوية في إعراب الجمل من خلال المظاهر التالية:

1. تعدد الأوجه النحوية
2. تقدير المحذوف
3. الترجيح الصناعي
4. البحث عن العامل
5. البحث عن الرابط

والحقيقة أن المظاهر السابقة ما هي إلا مظاهر من الصناعة النحوية، فإذا تعددت الأوجه النحوية؛ هل يستوي المعنى بين الأوجه كلها؟ وكذلك تقدير المحذوف، والبحث عن العامل، والبحث عن الرابط، فهذا كله من الصناعة النحوية التي يُعدّ أساسها الرئيس نظرية العامل.

وتجلى عند الباحث أثر المعنى وحرص أبي حيان على إقامته في مقام يرتضيه من خلال المظاهر

التالية:

1. تحليل العوامل

2. تجريد العوامل

3. ترجيح معنى

والحقيقة أيضا أنّ أبا حيان - فيما وقف الباحث عليه من نصوص - كان يتوسّل بأصول نظرية العامل في تحليله العوامل وتجريدها تارة أخرى ليذهب بالمعنى إلى وجهة يرتضيها أكثر من غيرها. من النتائج أيضًا: أن الجانب اللغويّ هو أبرز ما في هذا التفسير، إذ إنّ المؤلف أكثر من ذكر مسائل النحو، وتوسّعه فيها غاية التوسع، وذكر مسائل الخلاف فيها.

وبعد:

فهذا عملي وهو جهد المقلان، فإنّ وُفِّقْتُ فهو توفيق الله، وإنّ كانت الأخرى فمن نفسي وآخر دعوانا أنّ الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. الأصول في النحو، أبو بكر ابن السراج، تحقيق عبدالحسين الفتلي، ط1: بيروت 1985م
3. إعراب الجمل وأشبهه الجمل، فخر الدين قباوة، ط5: دار القلم العربي، حلب 1989م
4. الإيضاح العضدي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي، تحقيق حسن شاذلي، ط1: دار التأليف، مصر 1969م.
5. البحر المحيط لأبي حيان، بعناية صدقي محمد جميل، ط: دار الفكر - بيروت 2005م
6. البحر المحيط لأبي حيان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت 1993م
7. تسلط العامل وأثره في الدرس النحوي، السيد أحمد علي محمد، ط1: دار الثقافة العربية، القاهرة 1991م
8. تطور الآراء النحوية عند ابن هشام الأنصاري، حسن موسى الشاعر، ط1: عمان دار البشير 1994م
9. التعريفات، علي الجرجاني تح: إبراهيم الأبياري، ط1: دار الكتاب العربي - بيروت 1405هـ
10. تحذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (370هـ)، ط: الدار المصرية للكتاب 1964م
11. جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، ط10: المكتبة العصرية بيروت. صيدا 1968م

12. الجملة الشرطية عند النحاة العرب، إبراهيم شمسان، ط: 1 مصر 1401 هـ 1981م
13. الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، ط: عالم الكتب، بيروت
14. دراسات في علم النحو العام والنحو العربي، خراكوفسكي، تر: جعفر دك الباب، ط: 1 مؤسسة الوحدة 1982م
15. رسالة في إعراب الجمل، الحسن بن قاسم المرادي، تح: سهير محمد خليفة، ط: 1: 1987م
16. شرح التسهيل لابن مالك، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط: هجر.
17. شرح ديوان جرير: محمد إسماعيل الصاوي، ط: دار الأندلس - بيروت
18. شرح الرضي على الكافية، الرضي الأسترايادي، تح: يوسف حسن عمر، ط: جامعة قاريونس، بنغازي 1996م
19. العلامة الإعرابية، محمد حماسة عبد اللطيف، ط: دار غريب، القاهرة 2001م
20. العوامل المثة النحوية في أصول علم العربية: عبد القاهر الجرجاني، شرح الأزهرى، تح: البدراوي زهران، ط: 2: دار المعارف.
21. في التطبيق النحوي والصرفي، عبده الراجحي، ط: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1992م
22. في النحو العربي: نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ط: 1: الكتبة العصرية، بيروت 1964م
23. الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق عبدالسلام هارون، ط: 1: دار الجيل بيروت.
24. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تح: عبد الرزاق المهدي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت
25. لسان العرب، ابن منظور ط: دار صادر بيروت.
26. اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن، ط: دار المعارف، مصر 1966م
27. مدخل إلى دراسة الجملة العربية، محمود أحمد نخلة، ط: 1: بيروت 1988م
28. معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، د. محمد عبدو فلفل، ط: 1: دار العصماء، دمشق 2009م
29. معاني القرآن، الفراء، ط: 3: بيروت عالم الكتب 1983م
30. مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، تح: مازن المبارك وعلي حمد الله، ط: دار الفكر، بيروت
31. المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تح: علي بو ملح ط: 1: مكتبة الهلال، بيروت 1993
32. المقتضب، المبرد تح: محمد عبد الخالق عظمة، ط: عالم الكتب، بيروت
33. مقومات الجملة العربية، علي أبو المكارم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م
34. من أسرار العربية، إبراهيم أنيس، ط: مطبعة البيان العربية، القاهرة. ص 131

35. مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ط: مطبعة الرسالة، القاهرة 1955م
36. مناهج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين، عطا محمد موسى، ط1 عمان 2002م
37. النحو الوائى، عباس حسن، ط:3 دار المعارف 1966م
38. همع الهوامع، جلال الدين السيوطى، تحقيق أحمد شمس الدين، ط1: دار الكتب العلمية بيروت 1998م.

الأطروحات

- تطوّر تفكير النحاة في الجملة من سيبويه 180هـ إلى ابن هشام 761هـ، عبدالحليم محمد عبدالله، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب جامعة البعث، حمص 2011م
- الجملة والمحل الإعرابي، لنعمية جبيلي، رسالة دبلوم، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط 1995 - 1996م

الدوريات

- إعراب الجمل عند المبرد 285هـ الجمل ذوات المحل نموذجاً، عبدالحليم عبدالله، في مجلة بحوث جامعة البعث 2011م
- تطوّر تفكير النحاة في الجملة الخيرية، عبدالحليم عبدالله، İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat 2014|1
- الجملة بين الإسناد والاستقلال الدلالي، عبدالحليم عبدالله، منشورة في مجمع اللغة العربية بدمشق، 2013م
- الخلاف في أقسام الجملة بين النحاة واللغويين العرب، عبدالحليم عبدالله، İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat 2014|1
- معالم الجملة النحوية عند ابن السراج، عبدالحليم عبدالله، منشورة في مجمع اللغة العربية بدمشق، 2011م

AZERBAJCAN'DAKİ AKAİD ÇALIŞMALARI ÜZERİNE NOTLAR

Zekiyye EBİLOVA*

Özet

Makalede VIII. yüzyıldan itibaren akaid ilminin tarihi teşekkül sürecine atıf yapılmış, bu alanda yazılmış eserler anlatılarak Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Muhammed Fuzuli adına bağlı El-yazmalar Enstitüsü'nde muhafaza edilen kaynaklar bahis mevzuu edilmiştir. Yazmalar Enstitüsü haznesinde akaid konusunda türkçe, arapça ve farsça pek çok yazmaların muhafaza edildiği belirtiliyor. Bunların arasında Ebu'l-Berekat en-Nesefi'nin "Akaid", Hâce Nasreddin Tusi'nin "Tecrid", İmam Azam'ın "Fıkhu'l-Ekber", İci'nin "el-Akaidul-Adudiyye", Sunusi'nin "al-Akaid", Birgavi'nin "Vasiyye", Ahund Hacı Abdülkerim Ağa Badkubi'nin "Menazilü's-Salikin" eserinin ve benzerlerinin yazma nüshaları muhafaza edilmektedir. Eski baskılı kitaplardan Cürci Zeydan'ın "Onyeddi Ramazan", Abdüsselam Ahundzade'nin "Risaletü-Zübdetil-Ahkam", Mir Muhammed Kerim el-Bakuvi'nin "Keşfül-Hakaik" ve başka eserleri sayabiliriz. Azerbaycanlı yazarların akaidle ilgili eserleri anlatılırken eski baskılı kitapların haricinde bu alanda yapılmış son araştırmalardan da bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, psikoloji, inanç, AMİA, yazma

Notes on Scholastic Works in Azerbaijan

Abstract

In this article the historical periods of "agaid" (beginning from the VIII. century up to the present) are shortly commented and dealing with the literature in this field the sources kept in the Institute of Manuscripts of Azerbaijan National Academy of Sciences na-

*Dr., Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası M. Füzuli Adına El Yazmalar İnstitutu

med after Muhammed Fuzuli are specially noted. It is also stressed that a number of manuscripts dealing with agaid in turkish, arabic and persian languages are protected in the treasure of the Institute. Among them we can see Abu al-Barakat al-Nasafi's "Agaid", Nasruddin Tusi's "Tajrid", Imam Azam's "al-Figh al-Akbar", Iji's "al-Agaid al-Adudiye", Sunusi's "al-Agaid", Birgivi's "Vasiye", Akhund Haji Abdulkarim Agha Badkubi's "Menazil al-Salikin" and other manuscript copies. Besides with manuscripts, a lot of printed books are also protected and kept in the Institute. Speaking about Azerbaijani author's works about agaid I must mention not only old printed books but also the latest scientific researches in this field.

Key Words: Kalam, psychology, convictions, ANAS, manuscript

Bütün dini talimlerde itikat ve iman konuları temel bir sorun olarak dikkat merkezinde durur. Türlü inançlar ve dinler arasında ihtilaf ve farklılıkların kökü itikat meselelerine dayanır. Şunu da belirtelim ki, islam düşünce tarihi içerisinde itikat konuları farklı ilim dalları içerisinde incelenmiştir. İlk zamanlar bu ilme "fıkıh" ismini vermişler. Çünkü ilk zamanlar itikat ve amel konuları tam olarak ayrışmamış ve aynı eser içerisinde araştırılmıştır. (Çelebi 2006, 395-399). Daha sonradan ise iman esasları hakkında müstakil risaleler yazılmaya başlanmış ve fıkıhla kelim, bir birinden ayrılmıştır. İlk dönem eserler için en güzel örnek hiç kuşkusuz Ebu Hanifenin (v.150/767) "el-Fikhul-Ekber" eseridir. Bu risale fıkıh ismini taşımasına rağmen akaid esaslarından bahsediyor.

İslam akaidi islam dininin ameli değil de, teorik hükümlerini öğrenen ve bunlardan bahseden bir ilimdir (Topaloğlu 1993, 45). İslam medeniyetinin bütün alanları bu dinin yayıldığı sosyal-medeni çevredeki hakim inançla bağlantılı olarak teşekkül etmiştir. Bundan dolayı bu alanların doğru kavranması itikat meselesinin mahiyetinin sahih bir şekilde izahına bağlıdır. Her medeniyetin kendine özgü yapısı ve cüzleri vardır. İslam düşünce sistemini de 4 esas disiplin altında araştırmak mümkündür: Selefiye, kelim, tasavvuf ve felsefe. Gerçekte felsefe daha fazla gayrı-islami ilimler sırasına dahildir ve bundan dolayı dine esaslanan islam fikir cereyanının 3 yönü bulunmaktadır:

1. Nakil, nass ve rivayeti tercih eden selefiye;
2. Akıl, delil ve mühakemeye önem veren kelim;
3. Keşif ve batini ilhamı tercih eden tasavvuf (Uludağ 1991, 15).

İslam düşünce tarihinde kelimelerin okullarının oluştuğu IX-XI yüzyıllarda akait ilmi yeni bir devre giriyor. Abbasiler zamanında müslümanlar çeviriler sayesinde eski Hint, Yunan, Pehlvi ve Süryani dillerinden çevrilmiş ilmi ve felsefi eserleri inceliyorlar. Bu faaliyet Halife Mansur zamanında tesis edilen "Darül-hikme" ile başlıyor ve Memun devrinde en yüksek zirvesine erişiyor. Diğer halkların bilimsel-felsefi fikirleri ile tanışan müslümanlar kelam ilminde yeni usulle inceleme yapıyorlardı. Bu alanda birbirine muhalif iki esas okul- Eşari ve Mutezile akımları yarandı (Çelebi 2006, 395-399).

Bunun yanı sıra, İslam hukuku alanında da değişim ve yenilikler meydana çıktı. Tedricen 4 okul yarandı. O devirde mutezili alimler akide alanında önemli eserler yazmışlardır. Örneğin Muhammed Kamil Ahmed'in *Mefhumu-edl fi tefsiril-Mutezile*, Muhammed Sabri Osman'ın *"el-Metafizika indel-Mutezile"*, Semih Duğaymen'in *"Felsefetul-kader fi fikri Mutezile"*, Muhammed Umera el-Mutezilenin *"Müşkilatül-hürriyyetil-insaniyye"*, Resul Ceferiyanın *"el-Mesarul-fikri beynel-Mutezile veş-Şia"* ve benzerlerini göstermek mümkündür (İlyas 2006, 395-399). IX yüzyılda Bağdad'ın geleneksel kelimacıları birçok eserler telif ettiler. Kısa süre sonra Eşari'nin ve Cüveyni'nin "Akaid"i yazıldı. Klasik kelam eserleri ise İbn Batte, Gazali, Şehristani, Abdülkadir el-Gilani, Necmeddin en-Nesefi gibi müellifler tarafından yazıldı. Peygamberimizin (s) ölümünden sonra ortaya çıkan akait edebiyatı İslam ilimlerinden bahseden metinler arasında önemli bir yer kapsamaktadır. İlk devirlerden itibaren *"Kitabut-tevhit"*, *"Akide"*, *"Usuliddin"*, *"Kitabus-sünne"*, *"Fıkul-ekber"*, *"Hilafet ve imamet"* ve s. isimlerle türlü akait eserleri yazılmıştır. Hatta mezhepler tarihine dair eserler de akait kitapları olarak sayılabilir.

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi M.Fuzuli adına bağlı Elyazmalar Enstitüsü hazinesinde İslam akaidi hakkında Türkçe, Arapça ve Farsça yüzlerce elyazma bulunmaktadır. Bu eserlerin içerisinde çeşitli İslam mezhepleri ve tarikatların akide esaslarıyla ilgili değerli eserler vardır.

Örneğin B-2397 şifresi altında muhafaza edilen *"Burhanut-tevhit"* isimli elyazmada şunlar yazılmıştır: "İlimlerin en faziletlisi Allahu-teala'nın dinini ve şeriatını öğretenlerdir. İman ve İslam akait ilmi ile

muhafaza edilir. O, şeriat ilimlerinin esasıdır. Dini bilginin reisidir. Ebedi seadete ve şefaate onunla varılır (Burhanut-tevhit, vr.1a).

B-733 şifreli elyazma mecmuası ünlü hanefi fıkıh kelim ve tefsir alimi Necmeddin Ebu Nefs Ömer b. Ahmet b. İsmail en-Nesefi'nin "Akait" eserini de kapsıyor. Eser Allah'ın varlığı, Kur'an, peygamberden başlayarak islam akaidinin muhtasar tasvirini ihtiva ediyor. Bu küçük risale müslüman aleminde ilgi uyandırmış, esere birçok şerh ve haşiye yazılmış. Elyazmaları dünyanın birçok kütüphanesinde korunmaktadır. AMİA Elyazmaları Enstitüsü'nde eserin B-7313 şifreli daha bir yazma nushası, ondan fazla şerhi ve bir haşiyesi vardır.

Enstitüde muhafaza edilen eserlerden biri de B-1463 şifreli yazmadır. Maliki mezhebinin Sunusi tarikatının akaidinden bahseden *أمم العقائد البراهن في الصغرى السنوسية* (es-Sunusiyyes-suğra veya Ummül-burhan fil-akaid) adlı eser tevhit akidesinden bahsediyor. Eserde şunlar yazılmış: Bir şey başka bir şey vasıtasıyla meydana gelirse, sonludur. Bir şeyin vücuda gelmesi kendi zatının gereğidir ve varlığını başka bir şeyden almıyorsa, kendi zatı ile vücuda gelirse, o vacib el-vücuttur. Kendisinden evvel hiç bir şey var olmamış ve o hiç bir şeyden doğmamıştır. Onun ilminden evvel ilim var olmamış, bütün alem onun ilmi ile yaranmış ve yönetiliyor (vr. 3 b). Eserin B-3786 şifreli diğer bir nushası, hem de B-3156; B-6711, B-4392 şifreli şerhleri de Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü'nde saklı bulunmaktadır.

Söz konusu eserlerin dışında Enstitü'nün hazinesinde "Akaidül-hamsin" (M-64, B-643), "Şerhul-akaidil-adudiyye" (B-3156; B-601; B-3197), "Şerhul-akaidil-Celaliyye" (B-435; B-755; A-1189), "Akaidül-firkatin-naciye" (B-4157), "Akaid" (B-6817), "Akaidüş-şia ve ehli-sunn vel-cemea" (B-5711), "Şerhu riseleti-isbatil-vacib" (B-5741), "Şerhu akaid" (B-4785), "İlmihal" (B-6835), "İsbatül-vacib lid-Devvani" (B-322) unvanlı arapça yazmalar da muhafaza olunuyor. Arapça yazmaların en önemlilerinden biri Nasireddin Tusi'nin "Tecrid" eseridir. Fıkıh itibarıyla Ceferi akidesi mensubu olan mütefekkir filozof, kelimci, muhakkik ve mudakkik Hoca Nasireddin Tusi'nin (1201-1274) "Tecridül-kelam" veya "Tecridül-itikat" adlı eserinin C-807 ve B-3927 nüshaları araştırmacılar için büyük önem taşıyor. Tusi eseri kaleme alması hakkında yazıyor: "Ben kelam meselelerinin tertibi hakkında soruları yanıtladım. Onu itikat incilerinin nadir mirvarileri ile benzersiz fertlerin nizamı gibi tertip ettim.

Beni yöneten ve itikadımı güçlendiren ictihad meseleleri aklıma geldi. Onu "Tecridül-akait" adlandırdım".

Eser 1) Umuru-amme 2) Cevher ve araz 3) İsbatis-sani 4) Nübüvvet 5) İmamet 6) Mead olarak 6 bölümden oluşuyor. Yazıldığı zamandan bugüne kadar okurlarına fayda sağlayan esere birçok alim tarafından şerh ve haşiyeye yazılmıştır.

Allame Hilli (v.724h) tarafından yazılan şerh "Keşfül-murad fi şerhi-tecridil-itikat" adlanır. Sonralar esere şerh yazmış Ali Kuşçu (1400-1474) onu Sultan Ebu Said Han'a ithaf etmiştir. Eser "Şerhüt-tecrit", "Şerhüt-tecridi-Kuşçu" veya "Şerhul-cedid" isimleriyle tanınıyor. Esere Ali bin Muhammad Curcani (v.1422), Fazıl Allame Muhakkik Celaleddin Muhammed Esad Sıddıkı Celaleddin Devvani (v.1499), Mevla Muhakkik Mir Sedreddin Muhammed Şirazi (v.1523) tarafından haşiyeye yazılmıştır. Mevla Abdurrazzak bin Ali bin Huseyn el-Lahuci'nin (v.1641) esere yazdığı haşiyenin (Haşiyetu ala şerhit-tecrid) elyazması B-3027 (327) numarada muhafaza ediliyor. Esere yazılmış haşiyeye müelliflerinden biri de Mevlana Ahund Molla Ahmet Mukaddes Ardebili'dir (v.1585). "Akaidül-İslam" adıyla türkçe yayınlanan eserin pek çok baskısı yapılmıştır.

Ahund Hacı Abdulkerim Ağa Badkubi (1867-1961) de akait meselelerinin şerhine geniş yer vermiş, ayrıca "İrşadül-mütehayyirin" eserinde Hoca Nasreddin Tusi'nin "Tecrid"inden ve Ardebili'nin aynı esere yazdığı haşiyesinden iktibaslar getirmiştir.

Yukarıda ismi geçen eserlerin etkisi altında mescit ve medreselerde eğitim alan öğrenciler için ders kitapları da hazırlanıyordu. Gence gimnazyumunda akait ve türk dili öğretmeni Mirze Muhammed Ahundzade'nin 1889 ve 1908 yıllarında Tiflis'te basılmış "Umdetül-ahkam" ve 1908 yılında Gence'de yayınlanan 2 kısımdan oluşan "Akaidul-muslimin" eserleri de bu türdendir.

Azerbaycanlı müelliflerden Hasan bey Melikzade Zerdabi'nin "Toprak, su ve hava" isimli eseri kainatın yaranması ve 4 unsurun bu oluşumdaki rolünden bahsediyor.

Ahund Abdurrahim Hadizade Bakili'nin "Tarihi-mukaddas ile Tarihi-islam" eserinde Peygamberimizin (s) mucizelerinden konuşurken

Onun miracına özel dikkat çekiliyor, gökleri geçerek Hakkı-teala`ya taraf olan akılları durduran urucundan bahsediliyor.

Azerbaycanlı müelliflerin islam akaidinden bahseden eserlerinden konuşurken enstitümüzün haznesinde muhafaza olunan aynı konuda türkdilli elyazmalara temas etmemiz de gerekir:

- 1) B-37 (218) Ahmed Hulus Efendi: "Miracun-Nübüvve". Peyqamberin (s) miracından bahsediyor. Eserde Allahu Teala`nın emriyle Peyğamber`in (s) ardınca gelen Cebrail aleyhisselam şöyle tasvir ediliyor: "Kalktı da insan şeklinde birşey gördü. Hazret (s) ardınca gitti. O şahıs Sefa ile Merva arasına geldi. Ayakları yerde, kafası gökte. Kanadlarını açtı, Meğrib ile Meşrik doldu". Mirze Zertab`ın fars dilinde taşbaskısı olarak yayımlanmış minyatür miraçnamesinde de Hz. Cebrail aynı şekilde tasvir ediliyor.
- 2) B-3593 (234) şifreli elyazmada Allahu Teala`nın vahdaniyyeti, O`nun sıfatları, iman, ahiret ve ibadetler hakkında ilginç mülâhazalar vardır.
- 3) B-4343 (233). Eserde İslamın esas prensiplerinden konuşuluyor. Peyğamber`in (s) kısa biografisi verilmiştir.
- 4) A-539 (227) şifreli anonim elyazmada kaza ve kader hakkında bilgi veren müellif "Her nesne Allahu Teala`nın kaza ve kaderiyedir. O tüm olub-olacağı ezelden beri takdir etmiş ve levhi-mahfuzda yazmış" diyor.
- 5) B-6834 (228) 1834 yılında istinsah edilmiş anonim elyazma tevhidden bahsediyor. "Kelimeyi tayyibe kelimeyi-tevhiddir. Yani "Le ilahe İllallah" demektir. Fakat şecereyi-tayyibaden murad ehli-tefsire görü hurma ağacıdır. Hurma ağacı her vilayette (ilde) olmadığı gibi, kelimeyi-tayyibe de her kafirin ve münafıkın kalbinde karar bulamaz. İslam tarihi süresince özel eğitim sırasında ezberlenmesi kolay ve uzun süre unutulmayan manzum akait kitapları da yazılmıştır. Arap, fars ve türk dillerinde olan bu eserler aruz vezni (ölçüsü) ile kaleme alınmışlar. B-1719 şifreli elyazma "Nuzumul-ali" adlanır ve İshak bin Hasan Rizai At-Tokati`nindir (v.1688). "Manzumetu-akait" ismi ile meşhur eser 376 beyitten

oluşuyor. Onun B-3172 ve B-2985 nüshaları da mevcuttur. Türkdilli yazmalardan B-6501 "Akaidü-diniyye", B-6835 "İlmihal", B-5589 (Muhyidin Muhammed bin Pir Ali Birgivi'nin "el-Akait" eserine yazılmış şerhtir. şerhin müellifi şeyh Ali es-Sadr Konevi Ensari'dir) nüshalarının konusu da akaittir.

şunu da kaydedelim ki akait konusu Sovyet şarkiyatçılığında da kendi yerini bulmuştur. Sovyet şarkiyatçılarında O. Bolşakov'un "İstoriya xalifata", E.Belyayev'in "Arabi, İslam i Arabskiy Halifat v Ranee Srednevekove" eserlerinde, İ.Petruşevski'nin, A.Grekov'un, M.İvanov'un, Azerbaycanlı müelliflerden Z.Bünyadovun, V.Memmedalyev'in, G.Kerimov'un, A.Memmedov'un ve diğerlerinin eserlerinde akait meseleleri incelenmiştir.

Kaynakça

- Burhanut-tevhit, Anonim elyazma. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Yazmalar Enstitüsü. B-2397/4022. 53 v, 41a-44b.
- el-Gazali Ebu Hamid, Kimyayi-saadet (1986), farscadan tercüme edeni N.Göyüşov. I c. Bakı, "şerq-Gerb".
- el-Farabi Ebu Nesr et-Türki (2006), Elmlerin tesnifatı. "Adiloğlu" neşriyyatı.
- GÖLCÜK şerafeddin (2001), Süleyman Toprak. Kalam Tarih-Ekoller-Problemler. Konya-2001.
- HANEFİ İmam Azam, Fıkul-Ekber. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Yazmalar Enstitüsü. A-539.
- İLYAS Çelebi (2006), Mutezile. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. cilt 31. İstanbul, 591s.
- TOPALOğLU Bekir (1993), Kalam ilmi, giriş. İlaveli beşinci baskı. Damla Yayınevi. İstanbul 1993.
- ULUDAğ Suleyman (1991), Kalam ilmi ve islam akaidi. şerhul-akaid. Taftazani. Dergah yayınları. İstanbul.

**SERMAYESİ MUHABBET BİR KİTAP: GELENEĞİN İZİNDE
- KİTAP TANITIMI -**

Naciye KAYA*

Bu yazı ile tanıtmaya çalışacağımız eser, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Âlim Yıldız tarafından kaleme alınmıştır. Yazarın *Geleneğin İzinde* adlı bu eserinden başka, alanla ilgili birçok deneme ve araştırma türünde eserleri bulunmaktadır. Aynı zamanda ödüllü bir şair olan yazarın şiirlerinden bir kısmı bestelenmiştir. Diğer eserlerine ek olarak beş ayrı şiir kitabı da bulunmaktadır.

Eser, Türk İslam Edebiyatı alanı ile ilgilidir. Yazarın bu alanda şimdiye kadar hazırladığı ve farklı yerlerde, zamanlarda sunduğu yirmi beş makaleden oluşmaktadır. Türklerin İslamiyet'i kabulleriyle başlayan Türk İslam Edebiyatı, daha çok din ağırlıklı edebî ürünler ile mutasavvıf kişileri inceleyen bilim dalıdır. Genellikle bu edebiyat ile Eski Türk Edebiyatı aynı özelliklere sahip olarak bilinmektedir. Doğumları aynı olan bu iki bilim dalı arasındaki temel fark, Eski Türk Edebiyatı'nın Tanzimat'a kadar olan dönemi içine alıyor olması, Türk İslam Edebiyatı'nın ise edebiyat sahasında hâlâ ürün vermeye devam eden, canlılığını sürdüren ve bu canlılığı sürdürmeye devam edecek olan edebiyat olmasıdır. Bu iki dalın ortak çalışma sahası, Anadolu'da 13.yy.'dan Tanzimat Edebiyatı dönemine kadar olan süreçtir. Türk İslam Edebiyatı'nın doğumunu Türklerin İslam'ı kabul etmeleri olarak belirtmiştik. Doğum insana mahsus bir özellik olması hasebiyle, nasıl ki her insanın bir geçmişi, geçmişten tevarüs eden bir bilgi birikimi, bir âdeti, töresi, geleneği varsa, Türk İslam Edebiyatı'nın da kendine has bir geleneği vardır. Tanıtmaya çalışacağı-

* Arş. Gör., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

mız bu kitapta da Türk İslam Edebiyatı geleneğinin izleri sürülmüş ve bu yola ışık tutacak önemli bilgiler verilmiştir.

Geleneğin İzinde adlı bu eser, başlık ve içerik olarak güzel bir uyum içindedir. Eserin bölüm başlıkları ise kitabın yazarının bir şair olduğunu açık bir şekilde okuyucuya fısıldamaktadır. Aydınlatıcı ve alanla ilgili yapılan çalışmalarda bir takım sıkıntılara işaret eden bir Önsöz ile başlayan eser beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm "*Allah Adın Zikredelim Evvelâ*" başlığı ile verilmiştir. Bu bölümde Allah(cc) ile Kuran-ı Kerim ile ilgili makaleler bulunmaktadır. Bölümde verilen, münâcâtlarda sanat ögesi olma dışında, gerçek bir samimiyet ve acziyetin bulunduğu bilgisi önemlidir. Ayrıca Kur'an falları ile ilgili kısımda, İslam ile falın birlikte menfi algılanmasına rağmen bu türde çok eser verilmesinin sebebi de açıklanmıştır. Bölüm kendi içinde dört ayrı konu başlığı ihtiva eder. Bu başlıklar şunlardır: Münâcâtlarından Hareketle Osmanlı Sultanlarında Acziyet Algısı, Manzum Kur'an Mealleri, Türk İslam Edebiyatında Kur'an Falları, Şakir Ahmed Paşa'nın Tertîb-i Nefis Mesnevîsi.

Eserin ikinci bölümünün ismi "*Canım Kurban Olsun Senin Yoluna*"dır. Bölüm isminden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'le ilgili edebî türlerle alakalıdır. Mevlidler, mi'raciyeler ve hadis tercümeleriyle ilgili bilgilerin yanında bu alanlarla ilgili eserlere ve metinlerine de yer verilmiştir. Bölümün alt başlıklarını zikr edecek olursak: Sivashlı Mevlid Şairleri, Muhammed Lütfi Mevlidi, Lamiî Çelebi'nin Mi'râciyeleri, Klâsik Edebiyatımızda Manzum Kırk Hadis Tercümeleri ve Necip Fazıl'ın 101 Hadis Tercümesi, Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l- Hadîs'ten oluşmaktadır.

Eserin üçüncü bölüm başlığı "*Nasîhat Aşığa Hiç Kâr Eder mi?*"dir. Yine bölüm ismiyle güzel bir uyum içinde olacak şekilde, bölümde pendnamelerden dem vurulmuş ve bazı eserlerin metinleri de verilmiştir. Bölümde iki pendname bir menakıb ve bir mesnevi bulunmaktadır. Bölümün alt başlıkları ise şunlardır: İbrâhim Gülşenî'nin Pendnâmesi, Feridüddin Attar'ın Pendnâmesi'nin Türk Halk İnanışlarına Etkisi, Ahmed Hamdî'nin Manzum Abdulvehhâb-ı Gâzî Menâkıbı, Müellifi Meçhûl Bir Şurûtü's-Salât Mesnevîsi.

Eserin dördüncü bölümünde "*Sar Beni Sultan Şehir*" başlığıyla Sivas ve Sivas'ın eser vermiş önemli isimleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Bu bölüm bize göre, adeta yazarın Sivas'a bir vefa örneğidir. Zira kitabın yazarı da Sivastır. Bölümün alt başlıkları ise şunlardır: Beylikler Döneminde Sivastlı Şâirler, 17. Yüzyıl Mutasavvıf Şairleri ve İbrâhim Tennûrî, Şiir Vâdisinde Bir Ailenin Hikâyesi: Şemsî'den Fatih Güneren'e Uzanan Halka, Bir Hiciv Şâiri Tâhir Nâdî, Sarıhatıpzâde Ailesi Şâirleri.

Eserin son bölümü olan beşinci bölümün ismi "*Muhabbettir Sermayesi*"dir. Yazar bu bölümde bize göre, "bütün bu söylenenlerin hepsinin sonunda elde ettiğimiz tek şey muhabbettir, geriye sadece O ve O'nun aşkı kalır" mesajını vermektedir. Bununla alakalı olarak da bölümde altı makaleye yer verilmiştir. Bölümde "Cihanı hiçe satmaktır adı aşk /Döküp varlığı gitmekdür adı aşk" diye başlayan bu güzel gazelin sahibi Eşrefoğlu'ndan ve "Aşk imiş her ne var âlemde/ İlm bir kıl ü kâl imiş ancak" diyen Fuzûlî'den dem vurulmuştur. Bölümün alt başlıkları ise şöyledir: Eşrefoğlu'nun Şâirliği ve Hikmet, Edebiyatımızda Fenâyî Mahlaslı Şâirler, Fuzûlî'ye Göre Hz. Ali, Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı'nın Türkçe ve Âzerice Tercümeleleri, Savaş Yıllarında Çıkan Bir Dergi: Edebiyat-ı Umûmiyye Mecmuası, Süleyman Nazîf'e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri.

Beş bölümünü de alt başlıklarıyla birlikte tanıttığımız eser, bir bibliyografya ile son bulmaktadır. Tanıtmaya gayret ettiğimiz esere dair bazı tespitlerimiz şöyledir:

Türk İslam Edebiyatı öyle bir kaynaktan geliyor ki ne onun üzerine daha güzel bir söz edilmiş ne de edilecektir. Yazarın da kitabında bahsettiği üzere bu edebiyatın ilk kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Özellikle şairler divanlarında bu kaynaktan çeşitli şekillerde istifade etmişlerdir. Aynen *Geleneğin İzinde* adlı bu eserde de bu yol ihmal edilmemiş ve kitabın ilk konusu bizleri bu kaynağa oradan da yüce Allah'a götürmüştür. Allah'ın zikriyle başlayan ilk bölüm ve diğer bölümlerde yazar, bizleri öyle mevsimlerde öyle zamanlarda gezdirdi ki nihayet son bölüme gelince elimizde sadece O'nun aşkı ve muhabbeti hâsıl oldu.

Dikkatimizi çeken diğer bir nokta ise, eserin başlıklarından bazılarının klâsik eserlerin tertibiyle olan alakası olmuştur. Mesela "Allah Adın Zikir Edelim Evvela" kitabın ilk bölümünün adıdır. Biz bu başlığı İslamî geleneğe uygun eser yazan yazarların, eserlerinin başında yer alan "besmele" bölümüyle irtibatlandırdık. Bize göre yazar, bu kitaba O'nun

adıyla ve O'nun dilemesiyle başladım. Bundan sonra hasıl olacak bütün güzellikler yine O'ndandır, demektedir.

Dikkatimizi çeken bir diğer bölüm başlığı ise eserin ikinci bölümünün adı olan "Canım Kurban Olsun Senin Yoluna"dır. Burada da yine klasik eserlerin başında yer alan "salvele" bölümü ile bir ilişki kurmak mümkündür. Bu başlık altında Hz. Peygamber'den ve O'nunla ilgili yazılmış edebî türlerden bahsedilmiştir. Klasik eserlerin salvele bölümlerinde de müellifler, peygamberimiz Hz. Muhammed'e olan saygısını dile getirir, O'na dua eder ve O'nun şefâatini diler.

Son olarak, eserde eski eserlerle bağlantı kurduğumuz diğer bir bölüm başlığını ifade etmek istiyoruz. Eserin dördüncü bölümünün isminin "Sar Beni Sultan Şehir" olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu başlık da bize müstakil bir edebî tür olan "Şehrengiz"leri hatırlatmaktadır. Şehrengizler, bir şehrin özelliklerini, o şehirde yaşayan seçilmiş, önemli insanları anlatan bir türdür. Bu bölümde de Sivas'tan ve Sivaslı şairlerden bahsedildiği için böyle bir değerlendirme yapmak yanlış olmaz diye düşünüyoruz.

Eser, 618 sayfalık hacmine rağmen, okuyucuya geleneğin izlerini sıkmadan takip ettirmektedir. Bu eserin, Türk İslam Edebiyatı ile alakalı olduğunu hisseden ve bu alanda çalışmalar yapan herkese faydalı bir kaynak teşkil edeceğini düşünüyoruz.

Âlim Yıldız, **Geleneğin İzinde**, KİTABEVİ, İstanbul 2013, 618 s.

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.

5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

6. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde-bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyse- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın

Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ula-

şılabilir her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

9. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayımlanıp yayımlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 20 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı En az 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve metinle Palatino Linotype yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır.

Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.